

الغفار الرابع

مسجد الامين شيرازي

ترجمه

مركز اسلامي  
سنا طر حسن گيلاني

MAAB 1431

maablib.org



سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ

اسفار اربعه

حصہ اول

جلد سوم

تأليف

صدرالدین شیرازی

شرح

مولوی سید مناظر حسین صاحب گیلانی

عدد شعبه و منیات جامعه عثمانیه کمره عالی

2 14 14 2 13 51 2 13 70

در طبع این کتاب



# فہرست مضامین

## اسفار الاربعہ حصہ اول

(جلد دوم)

مضمون

صفحات

از صفحہ ۸۶ تا ۱۰۵۲

مرحلہ ششم علت و معلول کے بیان میں

فصل بعلمت کی تفسیر اور اس کی تقسیم - فائدہ - فصل بمعلول کے وجود کے ساتھ علت کا وجود اور علت کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود ضروری ہے - ایک وہم اور اس کا ازالہ فصل : جو چیز علت کے ساتھ ہو کیا معلول پر وہ بھی مقدم ہوتی ہے ؟ فصل :- علل و اسباب اور معلولات و مسببات میں دور و تسلسل کا بطلان - ایک تائید و تذکرہ - ایک خیال کی تغلیط اور مسئلے کی اصل تحقیق - برہان اول - برہان دوم - برہان سوم - برہان چہارم - برہان پنجم - برہان ششم - برہان ہفتم - برہان ہشتم - برہان نہم - برہان دہم - تبصرہ - فصل :- "علل و اسباب کا سارا سلسلہ متناہی ہے اس کی جانب اس فصل میں راہنمائی کی جائے گی" ہدایت - ایک مشکل کی گرہ کشائی - مادے کی دوسری تقسیم - ایک مشرقی سوچ



## مضمون صفحات

فصل :- کسی بسیط حقیقت کے لیے کیا یہ جائز ہے کہ وہ قابل بھی ہو اور فاعل بھی ؟ فصل :- تصورات بھی کبھی اشیا کی پیدائش کے اسباب و مبادی ہو سکتے ہیں ۔ ایک مشکل کا حل ۔ فصل :- علت اور سبب کیا اپنے معلول اور مسبب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں ؟ فصل :- کسی مرکب شے کی علت تاہم ہمیشہ اس شے کے ساتھ ہوتی ہے ۔ فصل :- علل اربعہ کے مشترک احکام ۔ فصل :- کسی بسیط شے کے لیے کیا یہ جائز ہو سکتا ہے کہ اس کی علت متعدد اجزاء سے مرکب ہو ۔ ایک وہم اور اس کی غرضی تحقیق ۔ فصل :- ممکن کی ماہیت کا موجود ہونا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جس وقت اس کی کامل اور پوری علت پائی جائے ۔ فصل :- ایسی دو چیزیں جو طبعاً ایک ساتھ پائی جاتی ہوں ، یعنی ان میں محبت بالطبع کا علاقہ ہو ۔ فصل :- ایک شک اور اس کا ازالہ ۔ فصل :- کیا ایک ہی معلول چند علتوں اور اسباب کی جانب منسوب ہو سکتا ہے ؟ فصل :- ” علت فاعلی کے احکام “ ایک وہم پر تنبیہ ۔ ایک یاد دہانی اور اس کی توضیح ۔ ایک اشارہ اور تعاقب ۔ تفصیلی بیان ۔ ایک تمثیل ۔ فصل :- معلول کا وجود کامل اور تمام فاعل کے وجود کے ایسے لوازم میں سے ہے کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے ۔ فصل :- عنصری علت اور اس کے اقسام کے بیان میں ۔ فصل :- ” عنصری علتوں کے القاب “ فصل :- ہیولی میں صورت کا شوق اور شش جو پانی جاتی ہے ” تعاقب اور بحث کی تیقح ۔ فائدہ ۔ فصل :- ” عنصری علت کی تفصیل “ فصل :- ” غایت کے بیان میں اور جو کچھ اس کے متعلق کہا گیا ہے “ فصل :- ” غایت “ اتفاق



## صفحات

## مضمون

بحث لائحہ عمل، جزاف وغیرہ امور کی تفصیل "بحث اول  
 بحث دوم مسئلہ اتفاق کی تحقیق۔ بحث سوم: اختیاری افعال  
 کی غایت کا ایک وہم پر تنبیہ۔ بحث چہارم: فصل: غایت  
 اور خیر میں فرق: فصل: خیر اور جہد میں فرق۔ تعاقب اور  
 فیصلہ۔ چند شکوک اور ان کے ازالے کا طریقہ۔ ایک زائد  
 تبصرہ۔ ذیلی بات۔ فصل: علت و معلول کے متعلق چند  
 تکمیلی باتیں۔ ایک اور تائیدی شہادت۔ فصل: ایک  
 پیچیدگی کا حل۔ تنبیہ۔ اشارہ۔ اشارہ۔ اشارہ۔ توثیق فصل:  
 امکانی حقائق میں تکثر و تعدد کا اثبات۔ فصل: ہستیوں کی موجودات  
 اور خصوصیت یافتہ حقائق میں وجود کی حقیقت کس طرح  
 ساری اور پھیلی ہوئی ہے۔ ایک شبہ کا ازالہ۔ فصل:  
 سب سے پہلی شے جو وجود حق سے پیدا ہوئی۔ ایک  
 تقریبی تنبیہ۔ فصل: "ممکنات خود اپنی مامیتوں اور اپنے  
 حقائق کے اسباب سے معدوم ہوتے ہیں" ایک وہم پر  
 تنبیہ۔ فصل: وجود حقیقی ضرور اور برائیوں کے تمام پہلوؤں  
 سے پاک ہے۔ فصل: وجود کی طبیعت کو ضرورت و آفات  
 کس طرح لاحق ہوئے۔ فصل: ممکنات حق کے ظہور و نمود کے  
 آئینے ہیں۔ اور آلہ کی وہ بجلی گار میں ہیں، ایک نتیجہ۔ تعاقب  
 ایک اور ذیلی بحث۔ ایک مسئلے کا اجمالی تذکرہ۔ فصل:  
 یہ بات کہ واجب الوجود کی ذات یکتا ہے۔ اور وہ ایسی  
 تمام و کامل حقیقت ہے جس سے کوئی شے دنیا کے  
 اشیا میں سے باہر نہیں ہے۔ فصل: امکان اگرچہ وجود سے  
 مقدم ہوتا ہے لیکن۔ فصل: وضع یعنی وہ نسبت قرب و بعد  
 وغیرہ کی جو دو جسمانی چیزوں میں ہوتی ہے۔ فصل: صرف وجود



## صفحات

## مضمون

علت اور معلول دونوں چیزوں کے بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ فصل: کسی فعل کے لیے یہ شرط غیر ضروری ہے کہ پہلے اس کا عدم ہو (یعنی نہ ہونے کے بعد ہر فعل کا ہونا ضروری نہیں ہے) فصل: تمام نوزائیدہ اور زمانہ حادثہ چیزوں کی پیدائش ایک نہ ختم ہونے والی دوری حرکت کی محتاج ہوتی ہے۔

مرحلہ ہفتم: قوت اور فعل کی اصطلاح کے بیان میں۔ از صفحہ ۵۳ تا ۱۲۹

فصل: قوت کی اصطلاح کی تشریح۔ فصل: قوت کی تعریف و تحدید۔ فصل: کیا فعل کے صادر ہو جانے کے بعد اس قدرت و اقتدار کا باقی رہنا ضروری ہے جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا۔ فصل: فعل اور اثر انداز قوت یا انفعالی و اثر پذیر قوت۔ فصل: دو فاعلی قوت کی ایک دوسری تقسیم۔ فصل: دو فاعلی قوت کی ایک اور تقسیم۔ فصل: فاعلی قوتوں کی ایک اور نئی تقسیم۔ فصل: ہر کارکنگی اور فاعلیت میں کیا یہ ضروری ہے کہ جس فعل کا فاعل سے ظہور ہوتا ہے، وہ اپنی پیدائش سے پہلے معدوم ہو؟ فصل: بعض اطباء کا جو یہ خیال ہے کہ مزاج کے سوا قدرت کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ فصل: حرکت اور سکون کے بیان میں۔ ایک پیچیدگی کا حل۔ فصل: حرکت کسی شے کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔ فصل: ”محرك اول“ کا اثبات۔ فصل: ”محرك“ کے لیے محرك کا ہونا ضروری ہے۔ فصل: حرکت پیدا کرنے والی قوت محرك کے اقسام بیان کرنے میں گئے۔ فصل: جسم کے ان مخصوص افعال اور



## صفحات

## مضمون

مخصوص حرکات کا قریبی مبداء کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو مادے سے مجرّد اور پاک ہو، فصل: ہر نوپیدا حادث چیز کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود کی صلاحیت اور قوت اس سے پہلے موجود ہوں الخ۔ ایک تنبیہ۔ فصل: قوت پر فعلیت کو تقدم حاصل ہے؛ ایک وہم کا ازالہ فصل: حرکت کا موصوف اور موصوف کیلئے، الخ فصل: ایک مشرقی حکمت، فصل: ہر متحرک میں طبیعت کا ہونا ضروری ہے، الخ فصل: تغیر پذیر چیزوں کا تعلق و ربط برقرار و ثابت رہنے والے امور کے ساتھ کس طرح قائم ہوتا ہے۔ فصل: حرکت کا مختلف مقولوں (قائم وغور یاں) سے کیا تعلق ہے، فصل: مقولات کی کن کن قسموں میں حرکت واقع ہوتی ہے، الخ فصل: پانچ مقولوں میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، الخ۔ ایک خاص امر یہ تنبیہ اور اس کی توضیح۔ ایک نتیجہ۔ ایک خاص بحث اور اس کا نتیجہ۔ فصل: جو ہر میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے۔ ایک دوسری شرفی دلیل۔ ایک مثالی تشریح۔ فصل: ایک جدید طریقے سے تر دید کہ جو ہری صورتوں کی پیدائش حرکت کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی الخ فصل: آسمانی اجرام اور زمینی اجسام کے وہ طبعی جواہر جن سے ان اجرام و اجسام کا تقوّم ہوتا ہے وہ تجدد پذیر ہیں؛ فصل: عرضی مقولوں میں جو حرکتیں واقع ہوتی ہیں ان میں سب سے مقدم ترین حرکت وہ حرکت ہے، جس کا نام حرکت وضعی دوری ہے، الخ۔ فصل: زمانہ اپنی اتصالی اور مقداری و کمی ہوت و تخصیص کے ساتھ



## صفحات

## مضمون

تمام حرکتوں کی مقدار اور پیمانہ ہے، الخ - فصل: زمانے اور حرکت کی غایت کا وجود تدریجی نوعیت کا ہے۔ فصل: باری عز و اسما کے سوا زمانہ اور حرکت سے پہلے کوئی چیز نہیں ہو سکتی، فصل: جو چیزیں حادث اور نوپیدا و نوزائیدہ ہیں ان کا تعلق اس ہستی سے ہے جو قدیم ہے الخ۔ ایک خاص مسئلہ پر روشنی اور تنبیہ۔ ایک بحث کا خلاصہ۔ ایک ذیلی تحقیق - فصل: زمانے کے لیے کسی طرف (کناس) کا واقعی موجود ہونا ناممکن ہے الخ۔ فصل: ان لوگوں کے استدلال کی تفصیل جو کہتے ہیں کہ زمانہ کا بھی کوئی نقطہ آغاز اور ابتداء ہے، الخ۔ فصل: ان کی حقیقت اور اس کے وجود و عدم کی کیفیت - فصل: حرکت اور اس کے متعلق کے عدم کی بحث۔ فصل: ان زمانہ کا عاؤ کس طور پر ہے فصل: زمانے میں تعدد اور کثرت، حرکت کے ذریعے سے کیسے پیدا ہوتی ہے۔ الخ۔ ایک مشرقی سوچ فصل: ان امور کی تفصیل جو زمانے میں پائے جاتے ہیں، الخ۔

مرحلہ ہشتم: اس مرحلہ میں حرکت کے بعض احوال اور

احکام کا اتمہ درجہ کیا جائے گا، اس مرحلہ کو چہند

فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں..... از صفحہ ۱۲۹ تا ۱۳۷

فصل: جس سے حرکت کی ابتدا ہوتی ہے، اور جس کی طرف حرکت کا رخ ہوتا ہے الخ - فصل: باقی پانچ مقولوں میں ذاتی حیثیت سے حرکت واقع نہیں ہو سکتی، فصل: سکون کی حقیقت پر اس فصل پر روشنی ڈالے جائے گی الخ۔



## صنوعات

## مضمون

فصل: حرکت کی عددی و شخصی وحدت، نوعی وحدت،  
 جہتی وحدت کی تفصیل۔ ایک شاک کا ازالہ۔ فصل:  
 سرعت (تیزی) بطوع (سستی اور دیرری) کی حقیقت کا  
 بیان۔ فصل: سرعت اور بطوع کے متعلقہ احوال کی تفصیل  
 فصل: کن حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ہے۔ یعنی کن کو کن حرکات  
 کا ضد قرار دیا جاسکتا ہے؟ فصل: یہ دعویٰ کہ حرکت مستقیمہ  
 مستدیر (گردش) حرکت کی ضد نہیں ہوتی الخ۔ فصل:  
 ہر مستقیم حرکت کی انتہا بالآخر سکون پر ہوگی، فصل: فاعل  
 اور محرک کی مختلف قسموں کے حساب سے حرکت کی تقسیم،  
 فصل: طبعی حرکات سے کس چیز کی طلب کی جاتی ہے؟  
 فصل: کسی ایک جسم میں مختلف حرکات کے مبادی  
 اور اسباب جمع ہو سکتے ہیں؟ فصل: قسری حرکت کے مبداء  
 اور اسباب کی اس فصل میں تحقیق کی جائے گی۔ فصل: ہر  
 جسم میں ضرور ہے کہ مستقیم حرکت کے میل کا مبداء بھی  
 پایا جائے اور مستدیر میل کا بھی، چند شکوک اور ان کا ازالہ۔  
 حتمہ فصل: جسمانی امور میں تحرکی طاقت ہمیشہ محدود اور  
 متناہی ہوتی ہے۔

مرحلہ نہدہم: اس مرحلہ میں قدم اور حدوث کے مباحث

درج کئے جائیں گے نیز تقدم اور تاخر کے اقسام کا بھی ذکر

اسی میں کیا جائے گا، ہم اس مرحلہ کو چند فصلوں پر

تقسیم کرتے ہیں..... از صفحہ ۱۴۴ تا ۱۴۲

فصل: قدم اور حدوث کی حقیقت فصل: اس فصل میں



## صفحات

## مضمون

حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ الخ۔  
 فصل: کیا زمانی حدوث کوئی ایسی کیفیت ہے جسے  
 حادث کے وجود پر زائد قرار دیا جائے؟ فصل: جس علت  
 اور سبب سے ممکنات کے وجود کا فیض جاری ہے۔ الخ  
 فصل: تقدم و تاخر (یا آگے ہونے پیچھے ہونے) کی کتنی  
 صورتیں ہیں اس فصل میں اسی کو بیان کیا جائے گا۔ فصل:  
 جن مختلف معانی میں تقدم اور تاخر کے الفاظ استعمال  
 کئے جاتے ہیں۔ فصل: اپنے اقسام پر تقدم کے اطلاق  
 کی نوعیت تشکیکی اطلاق کی ہے۔ الخ۔ فصل: اس فصل  
 میں "معیت" (جو تقدم و تاخر کا تیسرا مقابل ہے)  
 کا بیان ہوگا۔ فصل: حدوث ذاتی کی تحقیق اس فصل میں  
 کی جائے گی؛ ایک دشواری کا حل۔

مرحلہ دہم: اس مرحلہ میں عقل اور محقول سے بحث کی جاگی اور صفحہ ۱۴۲ تا ۱۴۵

فصل: اس فصل میں علم کی تعریف بتانے کی کوشش کی جائے گی  
 فصل: ایسی چیزیں جن کے وجود ہمارے سامنے سے غائب  
 ہیں۔ علم کی تفسیر اور تشریح میں جو باتیں اب تک کہی گئی  
 ہیں ان کا حال بھی اس فصل میں بیان کیا جائے گا۔ فصل:  
 اس فصل میں (اب تفصیلی طور پر حقیقی رنگ میں علم کی  
 حقیقت کو منقح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔) فصل:  
 نفس کے لئے یا نفس کے سامنے اور ان کی صورتوں کے  
 حضور کی جو کیفیت ہوتی ہے۔ اور مادے میں صورت  
 کے قیام کی جو شکل ہے ان دونوں حالتوں میں جس قسم  
 کے امتیازات ہیں اس فصل میں انہی کی تفصیل کی جائے گی۔



## صفحات

## مضمون

فصل: حکماء کا جو یہ دعویٰ ہے، کہ علم عرض ہے، اس فصل میں  
 اسی کی تحقیق اور تنقید کی جائے گی۔ فصل: عاقل کے جوہر  
 کا معقول کے ساتھ متحد ہو جانا یہی تعقل کی اصل حقیقت  
 اور یہی اس کی صحیح تعبیر ہے، اس فصل میں اسی دعوے  
 کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ فصل: عاقل  
 اور معقول یا عالم و معلوم کے نظریے کی مزید تشریح و توضیح  
 اور پرزور تائید و تاکید اس فصل میں کی جائے گی۔ فصل:  
 نفس انسانی عقل فعال کے ساتھ متحد ہو کر ادراک اور  
 تعقل کرتا ہے، متقدمین کے اس خیال اور نظریے پر  
 اس فصل میں بحث کی جائے گی۔ فصل: علم کی تعریف  
 اور اس کے جو معنی بعض متاخرین نے بیان کئے ہیں  
 اس فصل میں تنقید کر کے اس کی کمزوری دکھائی جائے گی۔ الخ  
 فصل: ایک ہی چیز اگر علم و عقل بھی ہو، تو اس سے خود  
 اسی شے میں کثرت اور تعدد کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے  
 الخ فصل: شے اپنی قوت کی آپ عالم اور عاقل ہوتی  
 ہے، اس کے متعلق اور جو متفرق شکوک و شبہات ہیں،  
 فصل: ادراک اور علم کے جو مختلف اقسام ہیں، ان کی  
 تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔ فصل: قوت عاقلہ  
 متعدد اور کثیر امور کی توحید (یعنی ایک بنانے پر) یا کسی  
 واحد امر کی تکثیر اور متعدد بنانے پر کس طرح قادر ہے۔  
 فصل: عقل و معقول یا علم و معلومات کے مختلف مدارج  
 کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔ فصل: یہ ممکن ہے کہ  
 آن واحد میں نفس چند مختلف چیزوں کا ادراک اور  
 تعقل کرے۔ فصل: نفس باوجود بسیط اور غیر مرکب ہونے



## صفحات

## مضمون

کے کثیر و متعدد امور کے تعقل پر کس طرح قادر ہے۔ فصل:  
 اس فصل میں علم کو مختلف اقسام کی شکل میں تقسیم کر کے  
 دکھایا جائے گا۔ انصاف: اس فصل میں اس مسئلے کی طرف  
 اشارہ کیا جائے گا کہ ”قدسی قوت“ کے ثابت کرنے کی  
 کیا صورت ہے۔ فصل: سبب اور علت کو جو جانتا ہے  
 معلول کا جاننا بھی اس کے لیے ضروری ہے۔ الخ۔ فصل:  
 جب کسی چیز کا علم اس کے علل و اسباب کی راہ سے  
 انطبائی طور پر حاصل ہوگا۔ الخ۔ فصل: شخصی موجودات  
 میں جب کسی قسم کی تبدیلی واقع ہوتی ہے تو جس علم  
 کا اس سے تعلق ہوتا ہے اس میں بھی تغیر کا پیدا ہونا  
 ضروری ہے۔ فصل: اس فصل میں عقل کے معانی کی  
 تفصیل کی جائے گی۔ اس فصل میں خصوصیت کے ساتھ  
 عقل کے ان معنوں کو بیان کیا جائے گا۔ فصل: عقل مہولانی  
 عقل بالفعل بن جاتی ہے، اس مسئلے کے متعلق ابھی بعض  
 پیچیدگیاں باقی ہیں۔ فصل: عقل مہولانی عقل بالفعل اور  
 معقول بالفعل بن جاتی ہے، اس دعوے پر پھر اس  
 فصل میں دلیل توایم کی جائے گی۔ فصل: (اس فصل کے  
 مقصد کرنے کی غرض یہ ہے کہ انسانی معلومات اور معقولات  
 میں جنہیں اولیت کا درجہ حاصل ہے یعنی بغیر نظر و فکر کے  
 جن کا تعقل ہوتا ہے۔ جن کی اصطلاحی تعبیر جیسا کہ گزر چکا  
 اولیات کے لفظ سے کی جاتی ہے)۔ طرف ثانی۔ فصل:  
 ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، ضرور ہے کہ  
 اپنی ذات کی خود عامل ہو۔ اور اس کا شعور اسے حاصل ہو۔  
 فصل: ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے۔ وہ



## صفحات

## مضمون

بنیاد خود عقل ہے۔ فصل: عقل فیماں کو ہمارے نفوس  
 (یعنی انسانی نفوس) سے کس قسم کا تعلق ہے، فصل:  
 ہر وہ چیز جسے اپنی ذات کا عقل ہو ضرور ہے کہ اس کا  
 یہ عقل بجز اس کی ذات ہو۔ اسی لیے جب تک  
 اس کی ذات باقی رہیگی، اس کا یہ عقل بھی دوا کا باقی  
 رہے گا۔ فصل: کسی چیز کا عقل اسی کو ہو سکتا ہے جو  
 مادے سے مجرد ہو، یا یوں کہو کہ شے کا عاقل وہی ہو سکتا  
 ہے جس کا وجود مادے سے پاک اور مقدم ہو۔ فصل:  
 خیالی صورتوں کا ادراک بھی اسی کو ہو سکتا ہے جو  
 اس عالم سے مجرد اور الگ ہو۔ فصل: یہ بات کہ  
 انسانی نفوس کو معقولات کا جو عقل ہوتا ہے، یہ چیز  
 نہ تو نفوس کی ذات کا اقتضا ہے اور نہ اس کا شمار  
 اس کے لوازم ذات میں ہے الخ۔ وسطیٰ موعود۔  
 فصل: معقولات کا حلول نہ کسی جسم میں ہوتا ہے اور  
 نہ کسی ایسی قوت میں جو جسم میں پائی جاتی ہو الخ۔ فصل:  
 جو اس کو اس کا علم نہیں ہوتا ہے کہ جس چیز کا اسے  
 احساس ہو رہا ہے اس کا وجود ہے یا نہیں، بلکہ یہ عقل  
 کی شان ہے، فصل: علوم کے مختلف اقسام کے متعلق  
 اس فصل میں بحث کی جائے گی۔



## مرحلہ ششم

## علت و معلول کے بیان میں

یہ مرحلہ چند فصلوں پر حاوی ہو گا۔

## فصل

## علت کی تفسیر اور اس کی تقسیم

میں اس کی تصریحوں کرتا ہوں کہ علت کے دو مفہوم ہیں اسی چیز جس کے وجود سے کسی دوسری شے کا وجود اور جس کے عدم سے اس دوسری شے کا عدم لازم آئے، یہ علت کے پہلے مفہوم کی تعبیر ہے اور کبھی علت اور سبب اس شے کا نام ہوتا ہے جس پر کسی چیز کا وجود اور نہ ہونا موقوف ہو اور یہی علت کا دوسرا مفہوم ہے اس بنیاد پر علت کے بعد دوم ہونے سے معلول کا مفہوم ہونا تو ضروری ہو گا، لیکن اس کے موجود ہونے سے معلول کا موجود ہونا ضروری نہ ہو گا اور اسی دوسرے مفہوم کے اعتبار سے علت کی چند قسمیں پیدا ہوتی ہیں یعنی اسی کی ایک قسم کا نام علت تامہ ہے، پہلے مفہوم کی بنیاد پر علت تامہ پر صرف علت کا اطلاق ہوتا ہے اور دوسری قسم کو علت غیر تامہ کہتے ہیں پھر اس غیر تامہ علت کی تقیم صورتہ مادہ غایت فاعل کی طرف کی جاتی ہے اس مقام پر



بعضوں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان چار قسموں پر مطلق علت کے لفظ کا اطلاق اشتراکی نوعیت کا ہے میرے نزدیک غلط ہے، خصوصاً جب یوں بیان کیا جاتا ہے کہ علت ہی فلاں فلاں قسموں کی شکل میں منقسم ہوتی ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان سب پر علت کا اطلاق ثانی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے،

لوگ بسا اوقات یوں بھی کہتے ہیں کہ علت یا تو شے کا جز ہوگی یا نہ ہوگی پھر جز کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ آیا شے اسی کی وجہ سے بالفعل اگر موجود ہوتی ہے، تو اس کا نام صورت ہے، اور اگر وہ ایسا جز ہے جس کی وجہ سے شے کی صرف صلاحیت اور قوت حاصل ہوتی ہے، تو اس کا نام مادہ ہے، اور جز نہ ہونے کی صورت میں یہ دیکھنا چاہئے کہ شے کا وجود اگر اسی کے لئے ہے، تو اس کو فائیت کہتے ہیں اور اگر شے کا حصول اس کے ذریعے سے ہوتا ہے تو اس کو فاعل کہتے ہیں، اور کبھی فاعل کی اصطلاح صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جس کے ذریعے سے اس شے کا جو اس سے مباہلہ اور جدا ہے بحیثیت مباہلہ ہونے کے حصول ہوتا ہو، اور جس کے ذریعے سے شے کا حصول ہوتا ہے وہ اگر شے کے ساتھ مقارن اور متصل ہو، تو اس کو عنصر کہتے ہیں، اسی طرح مادے کی علت ہونے کے اعتبارات بھی مختلف ہیں یعنی جس سے شے کا حصول ہو، ایک اعتبار اس کا تو یہ ہے مثلاً جو عنصری نوع کا حال ہے اور دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے کہ جس میں شے کا حصول ہو، مثلاً جو ہیتوں کا حال ہے، بعض اوقات تو علت مادی ہونے کے ان دونوں اعتباروں کو جمع کر دیا جاتا ہے کیونکہ استعداد و صلاحیت قوت و قابلیت کے بابت ان میں اشتراک ہوتا ہے اور اس بنیاد پر علت کی چار ہی قسمیں باقی رہتی ہیں، اور کبھی ان دونوں اعتباروں کو ملکہ کر لیا جاتا ہے اور اس بنیاد پر علت کی پانچویں قسم پیدا ہو جاتی ہے، چونکہ صورت سے کبھی مادے کی تقویم ہوتی ہے اور کبھی صورت اور مادہ دونوں کے مجموعے سے تقویم حاصل ہوتی ہے اس لئے، تقویم کے ان دو مختلف اعتباروں کے لحاظ سے صورت کے بھی دو اعتبار ہیں، لیکن بہتر یہی ہے کہ پہلے اعتبار کو بجائے (صورت کے) علت فاعلی کی حیثیت عطا کر دی جائے



اگرچہ فاعلیت ایک ایسے شریک کے ساتھ مکمل ہوتی ہے جو اس کے ساتھ متصل نہیں ہے، لیکن اس کی علیت کا بھی افادہ اسی سے ہوتا ہے اور اس کے ساتھی کی ہستی بھی اسی سے قائم ہوتی ہے (یہ بات ذرا پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن اجمالاً مادہ اور صورت کے باہمی تلازمہ کی کیفیت بیان کی جائے گی وہاں تم پر یہ بات واضح ہو جائے گی، الفرض صورت اگرچہ مادہ سے ہی کی صورت ہوتی ہے لیکن وہ مادہ کی علیت ضروری نہیں ہوتی، بلکہ اس کی علیت فاعلی ہوتی ہے اس تقریر سے اس خیال کی غلطی ثابت ہو گئی جس کا اظہار بعضوں نے ان لفظوں میں کیا ہے کہ علیت فاعلی کیلئے یہ مقدار (یعنی جدا) ہونا ضروری ہے، اور جس طرح فاعل کا یہ حال ہے یہی حال قابل کا بھی ہے، یعنی اس چیز کا جو قابل میں پائی جاتی ہو قابل مبدئ ہو، تو ایسی حالت میں قابل بھی صورت کا مبدئ نہیں ہوتا کیونکہ صورت تو قابل سے پہلے ہوتی ہے، پھر قابل اس کا مبدئ کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ قابل دراصل اس عرض کا مبدئ ہوتا ہے جو اس میں پایا جاتا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ صورت قابل سے پہلے ہوتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قابل (مادہ) کا بالفعل تقوم ابتداً صورت ہی سے ہوتا ہے، کیونکہ قابل خود اپنی ذات کے حساب سے تو صرف ایک بالقوی استعدادی امر ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی حقیقت صرف بالقوہ اور محض استعدادی ہو، بحیثیت بالقوہ اور استعدادی ہوئے وہ کسی شے کا مبدئ نہیں بن سکتی، ہاں کسی مرکب کی ماہیت کا، یا عرض کے وجود کا مبدئ اس وقت وہ بن سکتی ہے، جب صورت کے ذریعے سے اس کو قیام حاصل ہو جائے میرے اس بیان سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے، کہ مادہ ہو یا صورت ان میں ہر ایک اس شے کی جو ان سے مرکب ہو، علیت قریب اور علیت بعید دو اعتباروں سے قرار پا سکتی ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ صورت جب ایسی حقیقی صورت ہو، جس کا تقوم جو میرے ہوا ہو تو وہ مادہ کی بالفعل تقوم ہوتی ہے، اور مادہ ظاہر ہے کہ مرکب کی علیت ہوتا ہے، پس اس اعتبار سے لازماً صورت بھی مرکب کے علیت کی علیت بن جائے گی، لیکن یہی صورت بایں حیثیت کہ وہ مرکب کا ضروری جز، ہے اس اعتبار سے اسی مرکب کا



صوری جزو ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اور اس لحاظ سے براہ راست بلا واسطے کے وہ مرکب کی صوری جزو ہوگی،

باقی رہا مادہ تو جب مرکب کوئی صنفی ماہیت ہو، اور صورت اس کی عرضی حیثیت ہو، تو ایسی صورت میں مادہ اس عرض کا جو صنفی مرکب کی علت صوری ہے مقوم اور موصوع ہوگا، اور اب اس حیثیت سے مادہ مرکب کی علت کی علت بن جائے گا، اور چونکہ مادہ اس مرکب کا جز بھی ہے اس لئے وہ اس کی علت مادی بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے رہے گا، الحاصل مادہ اور صورت چونکہ اپنے معلول کے اجزا ہوتے ہیں اسی لئے یہ معلول کی قریبی علتیں سمجھی جاتی ہیں، اس لئے ان میں ایک کو علت مادی اور دوسری کو علت صوری کہتے ہیں، اور جب ان میں ہر ایک کو مرکب کی علت کی علت ہونے کا بھی مقام ملتا ہے، (تو اس لئے یہ اس کی بعیدی علتیں بھی ہوں گی، لیکن مرکب کے ساتھ اس صورت میں ان کے تقویمی تعلق کی وہ نوعیت نہ ہوگی، جو بلا واسطہ علت ہونے کی صورت میں تھی، بلکہ مادہ جب بالواسطہ مرکب کی علت ہوتا ہے، تو اس وقت وہ اس مرکب کی علت مادی باقی نہیں رہتا، اسی طرح صورت بھی بالواسطہ علت ہونے کی حیثیت میں مرکب کی علت صورت باقی نہیں رہتی،

**فائدہ** اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے، کہ ان چاروں علتوں میں باہم بالکثرت رابطے اور مناسبتیں ہیں جن میں سے پہلی بات یہ ہے کہ ایک اعتبار سے علت فاعل علت غائی فی سبب بن جاتی ہے یعنی فاعل ایک حیثیت سے غایت کا سبب قرار پاتا ہے آخر جب غایت کا وجود خارج میں فاعل ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو ایسا کیوں نہ ہوگا، اسی طرح غایت بھی ایک اعتبار سے فاعل کا سبب ہوتی ہے آخر فاعل جب غایت ہی کے لئے فعل کرتا ہے تو ایسا کیوں نہ ہو گا یہی وجہ ہے کہ جب کسی سے پوچھا جاتا ہے کہ تم ہزاش کیوں کرتے ہو، تو اس کے جواب میں وہ کہتا ہے "تاکہ میں تندرست ہو جاؤں" اور جب پوچھا جاتا ہے تم کیسے تندرست ہوئے تو جواب میں کہا جاتا ہے چونکہ میں نے وزش کی، الغرض وزش تندرستی و صحت کا



فاعل سبب ہے اور تندرستی و زرش کا غائی سبب ہے، (یہاں واقعہ یہ ہوتا ہے) کہ فاعل غایت کی خارجی ماہیت کے وجود کی علت ہوتا ہے، نہ کہ غایت کے غایت بننے کا وہ سبب اور علت ہوتا ہے بخلاف غایت کے کہ وہ فاعل کے فاعل ہونے کی علت ہوتی ہے ان ہی باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مادے اور صورت میں بھی ہر ایک دوسرے کا سبب و مختلف حیثیتوں کی بنیاد پر بن جاتا ہے، جس کی طرف اشارہ پہلے بھی کیا گیا ہے، اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ ان علتوں میں سے بعض دوسری علت کے ساتھ متحد ہوتی ہیں جس کی تفصیل آگے آتی ہے، یعنی یہ بیان کیا جائے گا کہ سبب کا جو فاعل ہے وہی وجوداً و عقلاً سبب کی غایت بھی ہے۔

بعض مقامات میں ان علتوں میں سے تین علتیں یعنی فاعل صورت غایت ایک ہی ماہیت ہوتی ہیں، مثلاً باپ میں اس کا مبدع ہوتا ہے کہ نطفے سے صورت آدمیہ کی پیدائش ہو اور یہ مبدع وہی صورت آدمیہ ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز، اور نطفے میں جس چیز کا حصول ہو گا وہ بھی بجز صورت آدمیہ کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی صورت آدمیہ وہ غایت ہے جس کی طرف نطفے کی حرکت واقع ہونی پھر جب وہی صورت مادے میں قائم ہو جاتی ہے، تو وہی انسانی نوع ہے، اس لحاظ سے یہی صورت آدمیہ صورت بھی ہے، اور اس اعتبار سے کہ نطفے میں ترکیب کا آغاز انسان ہی سے ہوتا ہے یعنی صورت انسانیت سے ہوتا ہے اس لئے یہی صورت انسانی علت فاعل بھی ہے، اور نطفے کی تحریک بھی اسی پر (یعنی انسان کی صورت نوعیہ پر) منتہی ہوتی ہے اس لئے وہ غایت بھی ہے، پس صورت کی اسی وحدت کو جب مادے اور مرکب کے خیال سے تصور کیا جائے تو دو مختلف اعتباروں سے یہ صورت بھی ہوگی اور

۱۔ صورت سے اس مقام پر مراد افراد و اشخاص کے خطوط و حال نہیں ہیں بلکہ نوعی صورت مراد ہے، یعنی نوع انسانی کے وہ امتیازی صفات جو اس کو دوسرے انواع سے امتیاز بخشتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ انسان سے چونکہ انسان ہی پیدا ہوتے ہیں اس لئے صورت انسانیت فاعل بھی ہوتی غایت بھی ہوتی اور صورت بھی ہوتی ہے۔



علت صوری بھی، اور جب حرکت کو پیش نظر رکھ کر اس کا خیال کیا جائے تو کبھی ہی علت فاعل ہوگی اور کبھی علت غائی یعنی آثار حرکت کے اعتبار سے تو علت فاعل ہوگی اور یہ باب کی صورت سے اور انتہا حرکت کی صیغیت سے علت غائی ہوگی، اور یہ بیسے کی صورت ہے، جیسا کہ شفا میں اس کی تفصیل موجود ہے،

معلول کے وجود کے ساتھ علت کا وجود

## فصل

اور علت کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود ضروری ہے

اس فصل میں دراصل ان ہی دو دعووں پر دلیل قائم کی جائے گی، پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے، کہ معلول کی ذات کا چونکہ وجود اور عدم معنی ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہوتا ہے، کیونکہ تم جان چکے ہو کہ وجوب اور امتناع ایسی کیفیتیں ہیں جو شے کو علت سے بے نیاز بنادیتی ہیں، پس ضرور ہوا کہ ممکن کے ایک پہلو اور طرف کو دوسرے پہلو اور طرف پر ترجیح بخشنے کے لئے کوئی مرجع ہو، اور ٹھیک اس وقت ہو جس وقت کہ یہ ترجیح حاصل ہو رہی ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ ترجیح مرجع سے مستثنیٰ اور بے نیاز ہو جائے، اس کے بعد اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وجود کا مرجع چونکہ کوئی عدمی امر نہیں ہو سکتا، اس لئے مرجع کے لئے وجود ہی ہونا ناگزیر ہوا، پس ثابت ہوا کہ (وجود و عدم میں سے) جس کسی کو رجحان حاصل ہو جائے ٹھیک اس رجحان کے وقت مرجع کا وجود پایا جائے، اور یہی ہمارا دعویٰ تھا،

اور دوسرے دعوے کی دلیل کے متعلق نچتہ کاروں کا بیان یہ ہے کہ واجب الوجود جب کسی غیر کے وجود کو ترجیح عطا فرماتا ہے، تو یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ واجب کی جانب سے یہ ترجیح جو حاصل ہوئی، یہ کس کا نتیجہ ہے آیا اس کی مخصوص ذات کا یہ اثر ہے، یعنی واجب کی ذات ہی اپنے سوا تمام دوسری چیزوں کے وجود کو ترجیح عطا کرتی ہے اگر واقعہ یہ صورت مانی جائے تو اس وقت ممکن کی ذات پر صرف واجب کی ذات ہی کو تقدم حاصل ہوگا، یا واجب کی ذات کا نہیں بلکہ یہ اثر کسی ایسے امر کا ہے، جو واجب کی ذات کو لازم ہے مثلاً خدا کی کسی صفت کے متعلق فرض کیا جائے کہ ممکنات کو اسی کے ذریعے ترجیح حاصل



ہوتی ہے، جیسا کہ عوام الناس خیال کرتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کو کچھ صفات ثابت ہیں جن کا وجود واجب ہے، بہر حال اس شق پر بھی مزج کا وجود دائمی ہوگا، پس ترجیح کا بھی دوائی ہونا ضرور ہوا،

کیونکہ اگر واجب کا وجود بھی پایا جائے اور اس کے وہ صفات جو دوائی اس کے لئے لازم ہیں وہ بھی پائے جائیں، لیکن جس شے کو ترجیح حاصل ہوئی ہے وہ نہ پائی جائے، تو واجب الوجود کا ممکنات کے وجود میں اس طور پر موثر ہونا باطل ہو جاتا ہے، کہ کسی غیر پر اس کی تاثیر موقوف نہیں ہے، کیونکہ تاثیر کرنے والی شے جس اعتبار سے تاثیر کرتی ہے، یعنی موثر بحقیقت موثر ہونے کے جس وقت پایا جائے گا، تو دو حال سے خالی نہیں ہے اثر کا ظہور و صدور اس سے ممکن ہوگا، یا ضروری و واجب ہوگا اگر ممکن ہوگا تو امکان کو ضرورت و وجوب عطا کرنے کے لئے ایک اور سبب کی ضرورت محسوس ہوگی اور یہی جدید سبب واقعی ترجیح دینے والا مزج ہوگا اور اس بنیاد پر پھر وہ اصلی مزج جس کو مزج فرض کیا گیا تھا، وہ اس دوسرے مزج کے بغیر مزج باقی نہیں رہتا، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ مزج اپنی ترجیحی اثر بخشی میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہفت (یعنی یہ خلوات مفروض ہے) اس کے بعد پھر گفتگو اس میں ہوگی، کہ اس دوسرے مزج کو ملائے کے بعد بھی اثر کا صدور اور ظہور ہوتا ہے یا نہیں، اگر نہیں ہوتا تو گفتگو آگے بڑھے گی اور تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اور اگر اثر کا ظہور ہو جاتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ موثر جب اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کامل طور سے پایا جائے تو اثر کا صدور بھی ضروری ہے اور یہ کہ موثر کے دوام و تیشگی کے ساتھ اثر کا دوام و ابدیت ہوگا، اور اگر مذکورہ بالا دو مشقوں کے سوا یہ احتمال پیدا کیا جائے یعنی کہا جائے کہ واجب الوجود کا ترجیحی اثر نہ اس کی ذات کا اقتضا ہے، اور نہ اس کے لوازم میں سے کسی لازم کا، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ تاثیر کسی ایسے امر کا نتیجہ مانا جائے گا جو واجب الوجود کی ذات سے علیحدہ اور منفصل ہے اب یہ امر منفصل اگر حادث اور فو پیدا ہوگا، تو اس میں بجنہ وہی گفتگو ہوگی جو پہلے معلول کے متعلق کی گئی تھی اور تسلسل تو ممکن ہی نہیں ہے لامحالہ اس کو واجب الوجود ہی پر ختم کرنا پڑے گا، اور اس وقت پھر وہی



بات واپس ہو جائے گی کہ اس شے کا دوام علت کے دوام کے ساتھ لازم  
 وابستہ ہو، اور یہ بات محض اس وجہ سے کسی اختلافی نتیجے کو نہیں پیدا کرتی کہ اس  
 حادث اور نو پیدا امر کا نام وقت یا مصلحت یا داعیہ یا ارادہ یا کچھ اور رکھا جائے  
 اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ باری تعالیٰ تو فاعل مختار ہے اور یہ جائز  
 ہے کہ حق تعالیٰ خاص مقررہ وقت میں یعنی زمانے کے دوسرے حصوں میں نہیں  
 بلکہ کسی خاص معین حصے میں کسی خاص معین شے کو پیدا کرے، میں اس کے جواب میں  
 کہوں گا کہ اس وقت کے سوا باری تعالیٰ کے لئے اس شے کی ایجاد ممکن ہے  
 یا نہیں، اگر ممکن نہیں ہے تو خدا مختار نہیں، بلکہ موجب ہو گیا یعنی ایجاد کا یہ فعل  
 اس کے لئے واجب اور ضروری قرار پائے گا، نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ  
 فعل اسی وقت معین کی قید کے ساتھ ازل میں پایا جائے، نیز اس فعل کے واقع  
 ہو جانے کے بعد لازم آتا ہے کہ خدا کا اختیار باطل ہو جائے کہ وہ اختیار وقوع پذیر  
 ہو چکا، اور اس بنیاد پر وہ اختیار واجب نہ رہے گا، ورنہ اپنے وقوع کے وقت  
 وہ باطل نہ ہوتا، اور جس طرح یہ اختیار واجب نہ رہے گا، اسی طرح وہ حق تعالیٰ  
 کے لوازم ذات میں سے بھی نہ ہوگا، جس کی وجہ بھی وہی ہے جس کا ذکر کیا گیا  
 پس ضروری ہوا کہ اس اختیار کا وجوب کسی دوسری علت کا نتیجہ ہو، کیونکہ اگر اس کے  
 وجوب کے لئے ذات ہی کافی ہوتی، تو فعل کے وقوع کے بعد باطل نہ ہوتا، بلکہ  
 جس طرح علت کو دوام حاصل ہوا فعل بھی اس کے ساتھ ساتھ دوامی ہوتا، حالانکہ  
 یہ واقعہ نہیں ہے، اور کسی دوسری علت کے ذریعے سے اس کا واجب ہونا  
 بھی محال ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات کے سماجی چیزیں ہیں سب اسی کے اختیار  
 کے ساتھ وابستہ ہیں، اب اگر اس کا اختیار حق کی ذات کے ہوا کسی دوسری چیز  
 کے ساتھ وابستہ ہوگا، تو پھر دور کا لزوم ناگزیر ہو جائے گا، اور وہ وقت جس میں  
 عالم کو خدا پیدا کرنا چاہتا تھا، اگر اس کے سوا دوسرے وقت میں خدا کے لئے  
 اس عالم کا پیدا کرنا ممکن ہوگا، تو پھر ان دو اختیاروں میں سے ایک کو دوسرے پر  
 ترجیح بغیر کسی ترجیح دینے والے کے حاصل نہیں ہو سکتی، اور ہم بات پھر اس ترجیح  
 دینے والے امر میں کریں گے، اور پوچھیں گے کہ وہ کیا ہے اگر وہ کوئی دوسرا



اختیار ہے، تو اختیارات کا ایک سلسلہ پیدا ہو جائے گا جو خدا کی ذات پر ختم ہو گا، تب گفتگو اس میں پیدا ہو گی، کہ حق تعالیٰ سے جتنی چیزیں صادر ہوتی ہیں، ان میں اولاً صدور کس کا ہوا ہے، خواہ صدور میں یہ اولیت اختیار کو حاصل ہو، یا کسی دوسری چیز کو، یہی مقام ہے جہاں پہنچ کر انسانوں کی مختلف جماعتیں مختلف ٹولیوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں، اور ہر ایک اپنا الگ کردہ بنا کر علیحدہ ہو جاتا ہے پھر ان میں بعض کہتے ہیں کہ مختار کے لئے جائز ہے، کہ دو مساوی باتوں میں سے کسی ایک کو بغیر کسی ایسی وجہ کے انتخاب کرے جو اس کے لئے اس انتخاب کو ضروری اور واجب ٹھیراتی ہو، مثلاً درندے کے خوف سے ایک آدمی بھاگتا ہے، اس کے سامنے دو ایسی راہیں پیش آتی ہیں جس میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح حاصل نہ ہو، بلکہ دونوں ہر اعتبار سے ہر بات میں باہم مساوی اور برابر ہوں، ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سے ایک راہ کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجع کے اختیار کی جائے گی، بعضوں کا خیال یہ ہے کہ ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہوں ان میں سے کسی ایک پہلو کو وقوع پذیری کے لئے خاص کر دینا ہی تو ارادے کی شان ہے یعنی کسی بہتری یا کسی داعیہ (خواہش) یا اقتضا، یا کسی سبب کی وجہ سے نہیں بلکہ خود ارادے کی براہ راست خاصیت ہی یہ ہے، کہ دو مماثل چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجع کے ترجیح دیدے، کیونکہ ترجیح دینے کی صفت یہ ارادے کی ذاتی صفت ہے، اور اس کی ماہیت کے لوازم میں ہے، جو کسی علت اور سبب کے نتائج نہیں ہوتے مثلاً انسان کا حیوان ہونا یا مثلث کا زاویوں والا ہونا، کیا ان احکام کے لئے کسی علت اور سبب کی ضرورت ہوتی ہے، بعضوں نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے، کہ اللہ تعالیٰ چونکہ تمام معلومات کا عالم ہے، اس لئے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کے معلومات میں سے کون وقوع پذیر ہو سکتے ہیں، اور کس کا وقوع نہ ہو گا، پھر جن کے متعلق خدا کو یہ علم ہے، کہ وہ واقع ہو کر رہیں گے، تو ان کا وقوع ضروری اور واجب ہو جائے گا، کیونکہ اگر وہ وقوع پذیر نہ ہوں گے تو نعوذ باللہ خدا کا علم جہل بن جائیگا، اور وقوع پذیر ہونے والی چیز جب واقع ہونے کے لئے مخصوص ہوئی، اور ان کے سوا



جو معلومات ہیں ان کا وقوع ممنوع قرار پایا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ حق تعالیٰ ان ہی چیزوں کا ارادہ فرمائے جن کے متعلق وہ جانتا ہے کہ وقوع پذیر ہوں گی اور جو ایسی نہ ہوں گی ان کا ارادہ ہی نہ فرمائے گا، اس لئے کہ محال کا ارادہ بھی محال ہی ہوتا ہے، بعض کہتے ہیں کہ خدا کے کام مصلحتوں سے خالی نہیں ہوتے اگرچہ ہم ان مصلحت سے واقف نہ ہوں۔ پس خدا کا معین وقت میں کسی چیز کو پیدا کرنا، اس پر مبنی ہے کہ اسی وقت میں اس شے کا پیدا ہونا قرین مصلحت تھا بایں طور کہ اگر دوسرے وقت میں وہ چیز پیدا ہوتی تو یہ مصلحت فوت ہو جاتی، بعض یہ کہتے ہیں کہ ازل میں خدا سے اس فعل کا نہ صادر ہونا، اس کی وجہ خدا کی ذات نہیں ہے، بلکہ اس کا مرجع خود اس فعل کی اپنی ذاتی خصوصیت ہے یعنی فعل نام ہے اس کام کا جس کی ابتدا ہو، اور ازل کہتے ہیں اس کو جس کی ابتدا نہ ہو، ظاہر ہے کہ دونوں کا اجتماع ناممکن ہے میں کہتا ہوں کہ یہ بات ایسی ہے جس کو صحیح وجہ قرار دے سکتے ہیں بشرطیکہ خود اس قول کا قائل اس کو سمجھتا بھی ہو، عالم اجسام کی پیدائش کس طرح ہوئی ہے جہاں یہ بحث کی جائے گی، وہاں تم کو اس کی تفصیل معلوم ہوگی،

حق تعالیٰ کے لئے بعض لوگ ایسے فوہ نوار اول کا سلسلہ ثابت کرتے ہیں جو ابتدا اور انتہا، دونوں صلیت سے غیر متناہی اور لامحدود ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ خدا ایک کام کرتا ہے اس کے بعد کسی دوسری چیز کا ارادہ کرتا ہے پھر اسے بھی کرتا ہے پھر ارادہ کرتا ہے (الغرض یوں ہی فعل و ارادے کا سلسلہ جاری رہتا ہے)

میں چاہتا ہوں کہ ان تمام اقوال کی بنیاد گرانے، اور ان میں جو خوبیاں ہیں ان کو ظاہر کرنے کے لئے اپنا بیان دوں، اب میں گزشتہ بالا اقوال کی تنقید کرتا ہوں یہ کہنا کہ بغیر ترجیح دینے والے مرجع کے دو اختیارات میں سے کسی ایک اختیار کو ترجیح دینا کیوں جائز نہ ہو، تو اس سوال کا ازالہ دو طریقوں سے کیا جاسکتا ہے پہلا طریقہ یہ ہے اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا، تو پھر صانع (خدا) کے اثبات کی راہی مسدود ہو جائے گی کیونکہ اثبات صانع میں کہا جاتا ہے کہ جس شے کا وجود ممکن اور جائز ہوگا وہ موثر اور اثر کرنے والی قوت سے بے نیاز نہیں ہو سکتی، اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھہرایا جائیگا تو



واجب الوجود کا اثبات ہی ناممکن ہوگا، دوسرا طریقہ اس سوال کے تردید کا وہی ہے جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے یعنی جس چیز کا وجود اور عدم ممکن ہوتا ہے اس کو سبب کی کیوں حاجت ہوتی ہے اس دعوے کو جس دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے اسی دلیل سے اس سوال کی بھی تردید ہو جاتی ہے اور بجائے خود یہ بات اتنی بدیہی ہے کہ بجز معاند کے اس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا وہ صرف زبان سے اس قاعدے کا انکار کر سکتا ہے، لیکن دل اس کا ماننے کا، بلکہ جو مثالیں اس نے پیش کی ہیں ان میں بھی بغیر کسی ترجیح دینے والے کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح کبھی حاصل نہیں ہو سکتی واقعہ یہ محال ہے مگر مرجع کا وجود اور اس کے وجود کا علم یہ دونوں علیحدہ باتیں ہیں اور ترجیح کے لئے مرجع کے وجود کی ضرورت ہے نہ کہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس مرجع کا علم بھی ہو، بسا اوقات ایک دوسرے سے علیحدہ بھی ہوتے ہیں اور یہ ایسی بات ہے جس کا ثناء ہر عاقل کو خود اپنے متعلق تجربہ ہوتا رہتا ہے یعنی جب مختلف پہلوؤں کے اقتضاؤں میں مزاحمت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ ان میں کس کو کس پر ترجیح حاصل ہے، ایسے وقت میں ہر عقلمند آدمی کا کام یہی ہوتا ہے کہ وہ ٹھہر جاتا ہے اور جب تک کوئی ترجیح دینے والی وجہ سامنے نہیں آتی، جنبش نہیں کرتا،

اور جن لوگوں نے یہ حکم پیدا کیا ہے کہ ارادے کا ترجیح دینے والی صفت ہونا اس کا ذاتی وصف اور اس کی خاصیت ہے غور کرنے سے اس کا بھی کوئی حاصل نہیں نکلتا، اس لئے کہ جب ارادے کے لئے کسی کام کے دونوں پہلو برابر ہوں گے تو ان پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح بغیر ترجیح دینے والے مرجع کے کیسے ممکن ہے، کیونکہ بغیر ترجیح بخشے والے مرجع کے ممکن کا وقوع محال ہے اور جس خاصیت کے یہ مدعی ہیں وہ بھی صرف ایک قسم کی ہوسناکی ہے آخر اگر اسی پہلو کو اختیار کر لیا جائے جسے اس اختیار کردہ پہلو کے مساوی فرض کیا گیا ہے، تو کیا اس وقت بھی ارادے میں یہی خاصیت باقی نہ رہے گی، نیز اسی شے جس کو دونوں پہلوؤں کے ساتھ برابری کی نسبت ہو، بھلا اس کے ساتھ ارادے کے متعلق ہونے کے معنی ہی کیا ہوں گے، یقیناً یہ بے عقلی کی بات ہے اس لئے کہ



واقعہ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے شے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس ارادے کا تعلق  
 شے سے ہوتا ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا نہ تو یہ کرتا ہے، کہ کوئی سی بھی چیز ہو  
 بلا وجہ کیف یا اتفق اس کا ارادہ کر لے اور نہ وہ کسی مطلق شے کا ارادہ کرتا ہے  
 آخر ارادہ ظاہر ہے، کہ اس کا اضافی صفات میں شمار ہے پس ایسا ارادہ یقیناً  
 ناقابل تصور ہے جو کسی شے کی جانب منسوب و مضاف نہ ہو، اور نہ یہ ہوتا  
 ہے، کہ مطلق شے کی جانب وہ منسوب ہو، اور اس کے بعد اس ارادے میں چند  
 امکانی پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کے متعلق خصوصیت پیدا ہوتی ہو، ہاں! یہ  
 واقعہ ہے، کہ جب کسی شے کا خیال دماغ میں آتا ہے، اور اس کے ساتھ  
 دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے متعلق ایک ترجیحی اور اک پیدا ہوتا ہے،  
 اس وقت ایک ایسا ارادہ حاصل ہوتا ہے جس کو کسی ایک پہلو کے ساتھ  
 خصوصیت ہوتی ہے، الغرض ترجیح (حصول رجحان) کو ارادے پر تقدم حاصل ہے،  
 اسی طرح دوسری بات جو یہ کہی گئی، کہ خدا ان ہی چیزوں کا ارادہ فرماتا ہے  
 جس کے متعلق جانتا ہے کہ ان ہی کا وقوع ہو گا، ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ  
 خدا کا یہ علم کہ فلاں وقت میں یہ چیز واقع ہو گی اگر یہ علم اس وقت معین میں شے  
 کے وقوع پذیر ہونے کا تابع ہے یعنی علم الہی وقوع کا تابع ہے، اور ظاہر ہے  
 کہ اس خاص وقت میں شے کا وقوع یہ خود تابع ہے، خدا کے اس ارادے و قصد کا کہ فلاں  
 وقت میں وہ اس شے کو واقع کرنا چاہتا تھا، پس اگر اس شے کے پیدا کرنے کا ارادہ اس  
 شے کے وقوع کے علم کا تابع ٹھہرایا جائے گا، تو دور سے پھر چارہ نہیں ہے جو محال ہے نیز معدومات  
 کے متعلق تم جان چکے ہو کہ اس کا شے ہونا صحیح نہیں ہے، اور یہ بھی جانتے ہو کہ تمہیں وجود کی تابع ہوتی ہیں  
 اور عنقریب تمہیں یہ بھی معلوم ہو گا، کہ ممکنات کے تحصیل و یافت کا سبب  
 حق تعالیٰ کا علم ہے، اور علم الہی کو ممکنات پر تقدم حاصل ہے، نہ کہ خدا کا علم  
 ممکنات کے حصول و وقوع کا تابع ہے، اور وہ جو چوٹی بات ان میں سے  
 بعض نے بیان کی تھی کہ حق تعالیٰ اپنے افعال میں بندوں کی مصلحتوں کی رعایت  
 فرماتا ہے، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وقت معین میں فعل کے وقوع پر جو مصلحت مترتب  
 ہوتی ہے اس مصلحت کا اس فعل سے کیا تعلق ہے، اگر اس فعل کے لوازم میں



اس کا شمار ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ٹھیک جس معین وقت میں اس فعل کا حصول ہوا اسی وقت اس پر اس مصلحت کا ترتیب ہوا اور جس کی یہ حالت ہوگی، اس کے ذریعے سے ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح حاصل نہیں ہو سکتی، اور اگر یہ مصلحت فعل کے لوازم میں سے نہ ہوگی تو فعل پر اس مصلحت کا خاص اس وقت میں مرتب ہونا یہ ضروری نہ ہوگا، بلکہ اس کا شمار جائزات میں ہوگا یعنی جن کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف جائز ہوگا اب گفتگو اس میں ہوگی کہ یہ مصلحت پھر خاص کراہی وقت میں نہ کہ دوسرے وقتوں میں اس فعل پر کیوں مرتب ہوئی، یہ شکل اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اس وقت کی خصوصیت میں دخل خود اس وقت کی ذات کو ہے، گویا ایسی صورت میں وقت کو وجودی امر مانا جائے گا، اور وقت کی حالت یہ ہے، کہ ہر وقت سے پہلے ہی وقت کا ہونا ضروری ہے، پس اگر تمام اوقات کو موجود قرار دیا جائے گا، تو پھر ان کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی بدیہی ہے، کہ ان کا وجود ممکن ہوگا اور باری تعالیٰ سے وہ صادر ہوں گے، پس لازم آئے گا کہ خدا کا یہ تاثری فعل دائمی ہوگا، اور یہی مقصود تھا، ماسوا اسکے کیا کسی صاحب عقل کی سمجھ میں یہ بات آسکتی ہے کہ عالم کی جو موجودہ مقدار ہے اگر اسد میاں اس مقدار کو اتنا بڑھاویں کہ آدمی اس کا احاطہ نہ کر سکے، تو حق تعالیٰ کے اس فعل سے بندوں کی مصلحتوں کا نظام درہم برہم ہو جائے گا، اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ بجائے کسی وقت کے (مثلاً جنوری کے) اپنے مخلوقات کو جنوری سے اتنا پہلے پیدا کر دیں، کہ اس زمانے کا احاطہ کوئی آدمی نہ کر سکتا ہو، تو اس سے بھی بندوں کی مصلحتیں برباد ہو جائیں گی۔

تیسرا بنیاد پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ خدا کا وہ فعل جو ہر قسم کے احتیاجات سے پاک اور مطلق ہے، وہ غیر خدا کا مسبب اور معلول بن جائے، یعنی خدا اپنے افعال میں غیر کا دست نگر ہو جائے گا، باقی ان لوگوں کی یہ بات کہ فلاں فعل پہلے اس لئے وقوع پذیر نہ ہوا، کہ اس زمانے میں خود اسی فعل کا وقوع ممکن تھا، تو بعض جزئی افعال یا ایسے خاص طبائع جن کا ہر مختلف اشخاص اور ہستیوں کے رنگ میں نت نئے طور پر ہوتا ہو، ان کی مدت تک تو یہ وجہ گو نہ درست قرار



پا سکتی ہے، لیکن مطلق ایجاد، اور حق تعالیٰ کی صنعت عامہ کے متعلق ایسا دعویٰ کرنا محال ہے، جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے کہ علت اور سبب کی حاجت ممکن کو اپنی صفت امکان کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ صفت حدوث کی وجہ سے اور یہ کہ مطلق فعل پر عدم کا سابق ہونا غیر ضروری ہے اور یہ کہ عالم کی پیدائش اور حدوث کا امکان ایسی بات ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اس لئے کہ شے کے امکان کے لئے جس وقت کو بھی اول فرض کیا جائے گا یقیناً اس شے کی پیدائش کا امکان اس سے پہلے بھی ہو گا، علاوہ اس کے یہ بھی قابل غور امر ہے کہ کسی شے کو کسی خاص وقت کے ساتھ مخصوص کرنا، اور اس کا کسی خاص عدم زمانی کے بعد ہونا، یہ سب اس پر مبنی ہے کہ پہلے زمانے کا وجود بھی تو حاصل ہوئے، جیسا کہ کسی شے کو کسی خاص مکان کے ساتھ مخصوص کرنا اس کو چاہتا ہے کہ پہلے مطلق مکان کا وجود پیدا ہو لے،

بعضوں کا خیال ہے کہ عالم کی ذات کو خواہ قدیم مانا جائے یا نہ مانا جائے بہر حال اس کے لئے ایسے صفات کا ہونا ضروری ہے جو حادث اور نو پیدا ہوں اسی طرح انقلابات اور تغیرات، واستحالات و تبدلات سے وہ کسی حال میں خالی نہیں رہ سکتا

ایک وجہ اور  
اس کا ازالہ

کیونکہ جہاں کسی شے کا زوال اور کسی چیز کی پیدائش کا سلسلہ جاری ہو، وہاں ان باتوں کا ہونا ناگزیر ہے پس ان نو پیدا صفات و تغیرات وغیرہ کو جس رنگ میں واجب تعالیٰ کی طرف منسوب و مستند کیا جائے گا، خود اصل عالم کے استناد کی بھی وہی کیفیت ہو سکتی ہے جب عالم کو حادث اور نو آفریدہ تسلیم کیا جائے اس کی تردید میں کہا جاتا ہے کہ علت اور سبب کی دو شکلیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو اس کی حیثیت معدّی ہوتی ہے اور کبھی موثر کی، ان میں سے علت جب معدّی ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے معلول پر مقدم ہو، کیونکہ معدّ معلول کے وجود میں براہ راست موثر نہیں ہوتا بلکہ اثر کو معلول سے قریب کرتا ہے، بخلاف علت موثرہ کے، کہ اس کو اثر کے ساتھ متصل اور مقارن ہونا ضروری ہے اور اس کو اثر کے ساتھ موجود رہنا چاہئے، طبعی افعال میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ گرنے کی علت نقل اور بھاری پن ہے



اب ظاہر ہے کہ شے ثقیل مسافت کی حدود میں سے جس خاص حد تک پہنچے گی اس کی یہ پہنچ اس امر کی صلاحیت اور استعداد پیدا کرے گی کہ وہی شے ثقیل اس حد میں داخل ہو، جو اس کے بعد اس سے ملی ہوئی ہے اس مثال میں مسافت کی ہر ایک حد تک اس شے کے پہنچانے کی علت موثرہ تو شے کا ثقل بلکہ بھاری پن ہے، اور اس حد میں پہنچانے والی جو حرکت ہے، اس کا وجود چونکہ اس حد میں پہنچنے سے پہلے ہونا چاہئے اس لئے اس خاص حد میں پہنچنے کی علت مقدمہ ہی حرکت ہے اسی طرز پر عالم کے حوادث و واقعات جو نوبہ نو پیدا ہوتے رہتے ہیں ان کو واجب تعالیٰ کی طرف منسوب و مستند کیا جاسکتا ہے، یعنی یہاں بھی حرکت ہوتی ہے، جو علت کو معلول سے قریب کرتی ہے، اور یہی حرکت واسطہ ہے حوادث اور اس کی اس علت قدیم کے درمیان جو عالم اور اس کے تمام افراد میں موثر ہے، خواہ عالم کے یہ افراد اگلے ہوں یا پچھلے ہوں اور مادہ اس علت قدیم کے اثرات کو قبول کرتا ہے، کیونکہ جس شے کو بھی ان حوادث و واقعات میں اول فرض کیا جائے، یا ان میں جس کسی کی بھی ابتداء مانی جائے، ضرور ہے کہ اس سے پہلے حرکت ہو، تغیر ہو، کہ یہ استعداد کی پیدائش کا سبب بن سکتی ہے اور اسی کے ذریعے سے خالق فیاض اور پیدا ہونے والے حادث کے درمیان مناسبت کے اعتبار سے قرب اور نزدیکی پیدا ہو سکتی ہے، اسی مقام سے حق تعالیٰ کی فاعلیت و فاعل اور ممکنات پر اس کی بخشش وجود جادو ال پر برہان قائم کرنے کا مواد فراہم ہوتا ہے اس برہان کی تقریر یہ ہے کہ روزمرہ جو منت نئے حوادث پیدا ہوتے رہتے ہیں ضرور ہے کہ ان کے کچھ اسباب ہوں، اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ اسباب خود حادث اور نو آفریدہ ہوں، یا ان میں نو پیدا حوادث کی مداخلت ہو،

۱۔ یعنی یہاں چار چیزیں ہیں (۱) علت قدیم (۲) حادث (۳) نو پیدا چیزیں (۴) حرکت (جو علت مقدمہ ہے) خدا کی تاثیر کو حوادث سے قریب کرتی ہے اور یہ حرکت فلک الافلاک کی مانی جاتی ہے، مادہ (جو خدا کی تاثیروں کو قبول کر کے اپنے اندر سے مختلف چیزوں کو ظاہر کرتا رہتا ہے) یہ لوگ حرکت کے ذریعے سے حادثے قدیم اور حوادث میں ربط پیدا کرنے کا کام لیتے ہیں ۱۲



اب سوال یہ ہے، کہ ان کی پیدائش اور ان کا حدوث آیا ان کی اس علت کے حدوث و پیدائش کا نتیجہ ہے جس نے دفعۃً پیدا ہو کر ان کو پیدا کر دیا۔ یا یہ اس علت معذہ کا نتیجہ ہے، جو ان کو ان کی علت سے قریب کرتی ہے، پہلی شق پر لازم آتا ہے غیر قنایہ اور لامحدود علل و اسباب کا سلسلہ دفعۃً پیدا ہو جائے جو محال ہے، پس یہی ماننا پڑے گا کہ ان کی پیدائش و اصل اس قرب کی پیدائش و حدوث کا نتیجہ ہے، جو ان کو اپنے سبب اور علت سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ قرب و نزدیکی اس علت معذہ کا کارنامہ ہے جس کی وجہ سے حادث اور پیدا ہونے والے اشیاء اپنے صورتگر کے فیض کے قبول کرنے کے لئے مستعد اور تیار ہو جاتے ہیں، اب سوال ان امور کے متعلق پیدا ہوتا ہے جن میں بطور تعاقب کے ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا ہے یعنی پوچھنا چاہئے کہ یہ امور متعاقبہ اگر وجودی ہستیاں ہیں تو ایسا ہونا ناممکن ہے جیسا کہ تم کو آئندہ معلوم ہو گا، محال ہونے کے سوا ان میں اس شکل میں باہمی اتصال باقی نہ رہے گا، پھر ان کے ذریعے سے حادث اور اس کی علت کے درمیان مواصلت اور رابطت کا کام بھی انجام نہیں پاسکتا، پس ان امور متعاقبہ میں جو سابق ہو گا، اس کیلئے ضروری نہ ہو گا کہ اس کی انتہاء لاحق ہی پر ہو، اور اس کے بعد اس کے معذ ہونے کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے، پس جو بات قابل تسلیم رہ جاتی ہے وہ یہی ہے کہ ان تمام امور متعاقبہ کو ایک واحد شے کے مانند مان لیا جائے، ایسی ایک شے جو متصل ہو، اور اس میں بالفضل کسی قسم کے حدود نہیں پائے جاتے، اور ایسی شے یا تو وہ اتصالی شخصیت اور ہویت ہو سکتی ہے جس کی ہستی خود بالذات تدرج و تجدید پذیر ہو، یعنی اس کا ہر جزء دوسرے جزء کے غائب ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہو، یا اس کا تعلق ایسی اتصالی شخصیت سے ہو، جیسا کہ زمانے اور حرکت کا حال ہے (کہ زمانہ بالذات تدرج پذیر وجود ہے اور حرکت میں یہ صفت زمانے کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے) پس ثابت ہوا کہ حادث کے حدوث کا سبب قریب ایک ایسا امر ہے جو منقضی (گذشتی ہے) اور اتصالی طور پر اس کے اجزاء تجدید پذیر ہیں یعنی ایک کے بعد دوسرا پیدا ہوتا رہتا ہے اور یہ امر منقضی و مستجد و ایسے آتی امور سے مرکب نہیں ہے، جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اس مسئلے کا شمار علم طبیعی کے مبادی میں کیا جاتا ہے کہ اسی کے ذریعے سے جزو لای تجزی کا



الطال ہوتا ہے، الغرض یہ بات اس بات کے ثبوت کو پہنچ گئی  
 کہ کسی ایسے حادث و نوزائیدہ شے کا حادث نامکن ہے جس سے پہلے کوئی  
 دوسرا حادث نہ ہو، اور یہ سلسلہ غیر قتنا ہی حد تک چلا جاتا ہے جو لوگ اس قاعدے  
 کے مخالف ہیں، اس مقام پر ان کے دو مسلک ہیں، پہلا مسلک یہ ہے کہ فعل کا وجود  
 اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اور  
 ازل نام ہے اس کا جس کی کوئی ابتداء نہ ہو، اب ظاہر ہے کہ دونوں کے اجتماع  
 کو ماننا گویا تناقض کو ماننا ہے، اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ حرکات اور حوادث کے  
 متعلق یہ دعویٰ کرنا، کہ ان کے لئے اول نہیں ہوتا، غلط اور محال ہے، دلیل میں  
 جو وجہ یہ پیش کرتے ہیں ان کا ذکر بھی آئندہ کیا جائے گا، اور اس کی کمزوری بھی  
 وہیں بیان کی جائے گی،

## فصل

جو چیز علت کے ساتھ ہو کیا معلول پر وہ بھی مقدم ہوتی ہے،  
 اشارات کے پنجہ ششم میں شیخ نے لکھا ہے،

”جو علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اس علت کے ساتھ جو چیزیں ہوں ضروری ہیں کہ  
 کہ معلول پر ان کو بھی مقدم حاصل ہو کیونکہ معلول پر علت کو جو مقدم حاصل ہوتا ہے  
 اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ مقدم زمانی ہی ہو بیشک اگر ایسا ہوتا تو  
 اس وقت معلول پر ان سب چیزوں کو بھی زمانی مقدم ضرور حاصل ہوتا، جو  
 علت کے ساتھ ہوتی ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ معلول پر علت کو مقدم علت  
 ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو تقدم بالعلیہت کہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ  
 جو چیزیں خود علت نہیں ہیں، بلکہ علت کے ساتھ ہیں، ان کو تقدم کا یہ مقام  
 کس طرح مل سکتا ہے اور جب ان کو نہ زمانی تقدم حاصل ہو سکتا ہے اور نہ تقدم  
 بالعلیہت تو اس کا مطلب یہی ہوا، کہ ان کے لئے کسی قسم کے تقدم کا ہونا

غیر ضروری ہے“

بعض علماء نے شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھا ہے کہ مجھے اس میں کلام  
 ہے، اور وہ یہ ہے کہ تقدم کے لئے صرف تقدم بالعلیہت یا تقدم زمانی میں



منحصر ہونا غیر ضروری ہے اور جب ہی ضروری نہیں ہے تو پھر تقدم کی ان قسموں کی  
 نفی سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہر قسم کے تقدم کی یہاں نفی ہو جائے بلکہ تقدم  
 کی ایک قسم تقدم بالطبع بھی ہے جیسے دو یا ایک کو جس قسم کا تقدم حاصل ہے  
 پس جائز ہے کہ جو چیزیں خود علت نہیں ہوتیں لیکن علت کے ساتھ ہوتی ہیں ان کو  
 علت اور زمانے والا تقدم حاصل نہ ہو، لیکن باوجود اس کے ہو سکتا ہے کہ تقدم  
 کی کوئی اور صورت ان کو میرا کرے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کی غرض اپنے اس کلام سے  
 یہ نہیں ہے کہ علت والے تقدم کے ساتھ جس تقدم کی نفی کی جاتی ہے اس تقدم  
 میں ہر قسم کے تقدیبات داخل ہیں، بلکہ مقصود صرف اس تقدم کی نفی ہے جو معیت کا  
 مقابل ہے، کیونکہ علت کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں، اور علت کے ساتھ جنہیں  
 معیت و رفاقت حاصل ہوتی ہے، ان کی اس معیت سے مراد معیت کا وہ  
 مفہوم ہے جو تقدم بالعلیہ کے مقابلے سے پیدا ہوتا ہے، گو یا شیخ نے ایک  
 کلی قاعدے کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متقدم شے کے ساتھ جن  
 چیزوں کو معیت حاصل ہوتی ہے، تقدم کی بعض قسموں کے اعتبار سے وہی کبھی مقدم بھی  
 قرار پاتی ہیں، مثلاً آخری معلول کا تقدم اور بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، پہلی بات میں  
 وہ چیزیں داخل ہیں جو زمانی تقدم والے اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں کیونکہ زمانی طور پر  
 ان کا بھی مقدم ہونا ضروری ہے، اور دوسرے کے ذیل میں شمار ان چیزوں کا ہے  
 جو تقدم بالعلیہ کے اعتبار سے مقدم ہونے والی شے کے ساتھ ہوں، یعنی جب  
 کسی چیز کو کسی شے پر تقدم بالعلیہ حاصل ہو، تو اس کے ساتھ جو چیزیں  
 ہوں گی وہ شے پر مقدم نہیں ہوتی یہی حاصل اس مقدم کا ہے،  
 جس کو بالطبع تقدم حاصل ہو، مثلاً حمل اور اس کے خاصے کا جو حال ہے، جیسے  
 حیوان (جنس)، اور ماشی (جو اس جنس کا خاصہ ہے) کی کیفیت یہ ہے کہ انسان  
 پر اول یعنی حیوان کو بالطبع تقدم حاصل ہے، نہ کہ ثانی (یعنی ماشی کو) اور یہ دونوں  
 (حیوان و ماشی) جنس عالی مثلاً جو ہر سے متاخر ہیں اسی طرح پہلی قسم کے ذیل میں وہ  
 چیزیں بھی داخل ہیں، جو ان اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں جن کو شرف اور بزرگی والا تقدم  
 حاصل ہو، کیونکہ اس قسم کے مقدم کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں ان کو بھی اسی قسم کی



فضیلت حاصل ہوتی ہے جس قسم کی فضیلت اس مقدم کو حاصل ہوتی ہے پس شرف و فضیلت والا تقدم اس کو بھی حاصل ہوگا جو اس مقدم کو حاصل تھا، اسی طرح ان میں سے ایک فضیلت میں دوسرے سے جیب متاخر ہو تو اس کی بھی یہی حالت ہوگی یہی حال اس کا ہے جس کو رتبے والا تقدم حاصل ہو مثلاً انسان پر حیوان کو اور ان چیزوں کو تقدم حاصل ہے جو اس کے ساتھ فصل مقوم یا خالص کی صورت میں ہوں کہ ان کو بھی رتبے والا شرف و تقدم حاصل ہے حیوان کو رتبے والا تقدم انسان پر اس وقت حاصل ہوتا ہے جب تقدم کا مبداء اور نقطۂ آغاز جنس عالی کو قرار دیا جائے۔ اور اگر جنس عالی کو نہیں بلکہ شخصی فرد مثلاً زید کو اگر تقدم کا مبداء قرار دیا جائے تو پھر انسان پر نہیں بلکہ جوہر پر حیوان اور اس کے ساتھیوں کو رتبے والا تقدم حاصل ہوگا، اس کے سوا شیخ کے اس کلام کے متعلق یہاں ایک اور بحث بھی ہے اور یہ دراصل امام رازی کا وہم ہے جس کا ذکر انھوں نے اپنی اکثر کتابوں میں اس طرح کیا ہے کہ فلک حاوی کا صدور اور فلک محوی کی علت کا صدور اگر ایک ہی سبب سے ہوا ہے تو ظاہر ہے کہ باہم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ہوں گے اور دونوں میں معیت ہوگی پھر یہاں واقعہ یہ ہے کہ فلک محوی کی علت کو خود اس محوی فلک پر تقدم حاصل ہے لیکن فلک حاوی کا اس پر تقدم ناممکن ہے کیونکہ فلک محوی کا وجود اور فلک حاوی کے خلا کا ناپید ہونا یعنی خلا کا عدم زماناً مثلاً دونوں ساتھ کے واقعات ہیں پس اگر محوی کا وجود حاوی کا محتاج ہوگا، تو خلا کا ناپید ہونا یعنی عدم خلا بھی فلک حاوی کا محتاج ہوگا جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ خلا کا عدم غیر کا محتاج ٹھہرے گا، اور جو غیر کا محتاج ہوگا، اس کا بالذات ممکن ہونا ضروری ہے، حالانکہ خلا کا وجود چونکہ محال ہے اس لئے عدم خلا ممکن نہیں بلکہ واجب ہے علاوہ اس کے شیخ ہی نے شفاء کی فصل "سما و عالم" میں یہ بیان کیا ہے کہ ابد اعیات (یعنی وہ چیزیں جو دوسری چیزوں سے نہیں بلکہ براہ راست خدا سے خود

۱۔ تہ بہ تہ آسمانوں کے طبقات میں اوپر سے گھیرنے والے طبقے کا نام حاوی اور جس کو گھیرا گیا ہو اس کو محوی کہتے ہیں ۱۲



پیدا ہوتی ہیں۔ اسے عنصری اجرام بالطبع متاخر ہیں، اور اس بنیاد پر اس نے کہا کہ یہ بات ثابت ہوتی، کہ عنصری اجرام کے مکان اور چیز کی حد بندی کے ایسا بطل بھی ابداعیات ہی ہیں، اور ظاہر ہے کہ عنصری اجرام کے چیز و مکان سب بالذات ان کے ساتھ ہوئے ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معلول سے پہلے ہوگی وہ معلول پر ضرور مقدم ہوگی پس عنصریات کے چیز سے ابداعیات مقدم ہوں گے۔ اس لئے ابداعیات خود عنصری اجرام پر بھی مقدم ہوں گے، امام نے اس کے بعد لکھا ہے کہ اس کلام میں اس کی تصریح کھلے لفظوں میں کی گئی ہے کہ جو معلول پر مقدم ہوگا اس کو بھی مقدم کہیں گے، اور پہلی بات کا اقتضاء یہ ہے کہ مقدم کے ساتھ جو ہوگا، اس کا مقدم ہونا ضروری نہیں ہے ضرورت ہے کہ ان دونوں مقاموں کے فرق کو واضح کیا جائے تاکہ اس سے تناقض کا ازالہ ہو، اور یہ بات کچھ آسان نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ یہاں سرے تناقض ہی نہیں ہے، بلکہ دونوں باتوں میں جو فرق ہے وہ بالکل روشن اور صاف ہے کیونکہ وہ معیت جو علت کے علاقے سے پیدا ہوتی ہے اس سے مراد ایسے دو امور کی معیت و رفاقت ہے جو کسی ایک سبب اور علت کے معلول ہوں، اس صورت میں ان دونوں معلولوں کو باہم ایک دوسرے کا ساتھی سمجھا جاتا ہے، اور انہی دونوں کے درمیان معیت ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ اپنی علت سے یہ دونوں معلول متاخر ہوں گے، اور جو کسی متاخر کا ساتھی ہوگا لامحالہ اس کو بھی متاخر ہی ہونا چاہئے،

لیکن ان دونوں ساتھیوں میں سے اگر ایک کسی شے کی علت ہو کہ اس سے مقدم ہو جائے تو یہ ناممکن ہے کہ اس کا دوسرا ساتھی معلول بھی اس شے کی علت ہو، ورنہ معلول واحد کے متعلق دو علتوں کا بانٹنا ناگزیر ہوگا، پس ثابت ہوا کہ یہاں جو وقت پیش کی جاتی تھی وہ اس تقریر سے رفع ہو گئی حیرت ہے کہ محقق طوسی جیسے آدمی سے یہ نکتہ مخفی رہ گیا، اور ایسے کھلے ہوئے واضح فرق سے ان کی نگاہ چوک گئی مجبوراً جواب میں ان کو سخت تکلف سے کام لینا پڑا، ان کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معیت اور رفاقت کبھی تو بالذات ہوتی ہے اور کبھی بالذات نہیں ہوتی، بلکہ محض اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دونوں مقام پر معیت کے معنی علیحدہ علیحدہ ہیں، یعنی معیت کا لفظ ایک ہی معنی میں دونوں جگہ استعمال نہیں کیا گیا ہے،



اور شاید یہی معنوی امتیاز ان دونوں مقامات کے فرق کی بنیاد ہے

## فصل عقل و اسباب اور معلولات و مسببات میں دور و تسلسل کا بطلان

اس فصل کے عنوان کی ایک تعبیر تو وہ ہے جو درج ہوئی اور اسی کی تعبیر جامع الفاظ میں یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ علیت اور معلولیت یعنی علت و سبب ہونے اور معلول و مسبب ہونے کے صفات کا عروض کیا لا محدود سلسلے تک ترقی کر سکتا ہے، بایں معنی کہ ہر وہ چیز جس کو علیت کی صفت عارض ہوئی ہو، اس کو معلولیت بھی عارض ہو، اب اگر معروضات اور موضوعات کے اس سلسلے کے اعداد تنہا ہی ہیں، تو دور لازم آئے گا، یعنی اگر تعداد میں مثلاً وہ کل دو ہی ہیں تو ایک مرتبے والا دور اور اگر دو سے زیادہ ہیں تو چند مراتب والا دور لازم آئے گا اور اگر ان کے اعداد لا تنہا ہی غیر محدود ہیں تو پھر تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، بہر حال اب ہر ایک کے غلط اور محال ہونے کی تقریر کی جاتی ہے

تو دور کے بطلان کا مسئلہ تقریباً بدیہی ہے اس لئے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شے خود اپنے نفس پر مقدم بھی ہو جائے اور خود اپنی ذات سے متاخر بھی ہو، یعنی خود اپنی ذات سے پہلے بھی اور خود ہی اپنی ذات سے پیچھے بھی ہو، اور یہ کہ خود شے اپنی ذات کی محتاج ہو، اور ان سب کا محال ہونا بدیہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شے کسی کی علت ہوگی، تو علت کو شے معلول پر ایک درجے کا تقدم حاصل ہوگا، اور ان میں جو متاخر ہے، اگر اس کو اس مقدم پر تقدم حاصل ہو جائے تو خود شے کا اپنے نفس پر تقدم دور درجے کے حساب سے ثابت ہوگا، یہ تو دور صریح کا نتیجہ ہے پھر واسطے کی تعداد جس قدر بھی بڑھتی چلی جائے گی، اسی اعتبار سے خود اپنی ذات سے شے کے تقدم کی تعداد بھی بڑھتی جائے گی، یعنی واسطے کے حساب سے اس تقدم کی تعداد ایک مرتبے کے اعتبار سے ہمیشہ بڑھی رہے گی، اور کبھی اس بدیہی دعویٰ کو یعنی اپنی ذات پر تقدم محال ہے اس کو بعض لوگ دلیل سے ثابت کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ مقدم ہونا متاخر ہونا موقوف ہونا، محتاج ہونا، یہ ساری باتیں کیا ہیں، محض نسبتوں کا نام ہے، جن کا تصور ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہی ہو سکتا ہے اور



کبھی یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اسی دو چیزیں جن میں ایک محتاج ہو، اور دوسری محتاج الیہ  
یعنی جس کی طرف احتیاج ہوتا ہے، ان دونوں کے درمیان نسبت یا وجوب کی  
ہوتی ہے، یا اس کے برعکس امکان کی ہوتی ہے، (بہر حال جب شے خود بخود اپنی  
ذات ہی ہوتی ہے، تو خود اپنے اوپر نہ مقدم ہو سکتی ہے اور نہ اس سے متاخر اور  
نہ باہم احتیاجی رشتہ پیدا ہو سکتا ہے، کہ خود اپنی ذات کا ثبوت اپنے لئے واجب  
ہوتا ہے نہ کہ ممکن حالانکہ محتاج اور محتاج الیہ میں دونوں صورتیں ہوتی ہیں) میں کہتا ہوں  
کہ یہ دونوں باتیں کمزور ہیں کیونکہ وہ جو نسبت والی بات کہی گئی، تو اس میں شک نہیں  
کہ نسبت کے لئے مفائرت کی ضرورت ضرور ہے۔ لیکن خارجی مفائرت ہو یہ قطعاً  
ضروری نہیں، بلکہ اعتباری مفائرت بھی حصول نسبت کے لئے کافی ہے، مثلاً ہو سکتا  
ہے، کہ ایک ہی چیز عاقل بھی ہو، اور محقول بھی، ان کی اعتباری مفائرت اس نسبت کیلئے  
کافی ہے باقی وجوب و امکان والی بات، تو اس کی صحت اس پر موقوف ہے کہ  
امکان و وجوب میں منافات بھی ہو حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے تحقیق سے ثابت ہوا  
ہے، کہ امکان اور وجوب میں منافات کی نسبت نہیں بلکہ نقص و کمال کی نسبت ہے  
ہاں! اعتباری اختلاف ان میں ضرور ہے۔ پس ٹھکانے کی بات وہی ہے جس کا  
پہلے ذکر کیا گیا، شے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس  
تقدم سے اگر زمانی تقدم مراد ہے، تو علت میں یہ لازم نہیں آتا اور اگر علت والا تقدم مقصود ہے  
تو یہ بخیر اصل دعویٰ ہے، کیونکہ یہ قول کہ شے اپنے نفس پر مقدم نہیں ہو سکتی گویا یہ کہنا  
ہے کہ شے خود اپنی ذات کی علت نہیں ہو سکتی، میں کہتا ہوں کہ وجد فوجد (ہو اتب  
ہو) کے نظریے کی نصیح تقدم کے جس معنی سے ہوتی ہے وہی یہاں مراد ہے، یعنی کسی  
شے کا کسی چیز کے سبب و علت ہونے کا جو لازمی نتیجہ ہے جس کا مطلب یہ  
ہوتا ہے کہ جب تک علت نہ پائی جائے گی، معلول بھی نہیں پایا جاسکتا، آخر تم  
خود غور کرو، کہ ہاتھ کی جنبش جب پائی گئی، تب انگوٹھی کی بھی جنبش موجود ہوتی یہ کیوں  
صحیح ہے اور یہ قول کہ انگوٹھی کی جنبش جب پائی گئی تب ہاتھ کی جنبش موجود ہوتی یہ کیوں  
غلط ہے، بہر حال شے اور خود اس کی اپنی ذات کے درمیان اس تعلق کا پسند ہونا  
بداہتہ محال ہے اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شے خود اپنی علت کی علت



اس طرح ہو کہ اس کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شے کا مقدم ہونا لازم نہ آئے اور  
اس اعتراض کو حق بجانب و موثر بقول سے ثابت کیا جاسکتا ہے پہلا طریقہ اس مقدمے  
پر مبنی ہے کہ کسی شے کی جو چیز محتاج ہو، اور اس محتاج کا بھی کئی محتاج ہو، تو ایسی صورت میں  
محتاج کے محتاج کے لئے قطعاً ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی شے کی محتاج ہو کیونکہ  
کسی شے کے تحقق کے لئے علت قریبہ کا ہونا کافی ہے اس کے لئے علت بعیدہ  
کی حاجت نہیں ہے، ورنہ علت قریبہ سے معلول کی معلولگی کے جواز کو ماننا پڑے گا  
اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز اپنی ماہیت کے رو سے کسی  
شے کی علت ہو اور خود یہ معلول شے اپنی علت کے وجود کی علت و سبب ہو،  
میں اس کے جواب میں کہتا ہوں، کہ اعتراض میں جس لزوم کا انکار کیا گیا ہے، یہ  
انکار غلط ہے اور لزوم قطعاً ضروری ہے، باقی اعتراض کی تائید جن طریقوں سے کی گئی  
ہے، ہم ان کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ کسی شے کی جب تک علت بعیدہ  
نہیں پائی جائے گی، علت قریبہ کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، اور جب تک علت قریبہ  
موجود نہ ہوگی، شے کس طرح موجود ہوگی اور احتیاج کے معنی اس کے ہوا اور کیا  
ہوتے ہیں، یہ خیال کہ ورنہ اپنی علت قریبہ سے معلول کی علیحدگی ہو جائے گی، یہ تو  
اس وقت لازم آسکتا تھا جب صرف علت قریبہ کو بغیر علت بعیدہ کے اس طرح  
موجود مانا جاتا کہ معلول اس کے ساتھ موجود نہیں ہے، اور شے کی ماہیت کو علت  
اس چیز کا قرار دینا جو اس شے کے وجود کی علت ہے، اس مقدمے میں قطع نظر اس سے  
کہ بجائے خود یہ ایک ناممکن سی بات ہے، کیونکہ گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ  
معلول کا وجود علت کے وجود سے پہلے ہو سکتا ہے، پھر یہاں بحث کا میدان ہی بدل گیا  
یعنی گفتگو دوریں ہو رہی تھی جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے، کہ کسی شے کا ایسی چیز پر  
موقوف ہونا جو خود اس پر موقوف ہو، اور یہاں یہ صورت ہی پیش نہیں آتی کیونکہ  
”موقوف علیہ“ کی حیثیت ہی بدل جاتی ہے، جیسا کہ صورت مادے پر جس حیثیت سے  
موقوف ہوئی ہے، مادہ صورت پر اس حیثیت سے موقوف نہیں ہوتا، (حالانکہ  
باہم دونوں ایک دوسرے پر موقوف ہیں لیکن یہاں حیثیتوں کا اختلاف ہے)  
رہا تسلسل کا محال ہونا، تو اس کے دلائل و وجوہ بکثرت ہیں



پہلی دلیل اس کی وہ ہے جس کا ذکر شیخ نے الہیات شفاء میں کیا ہے تقریباً  
اس کی یہ ہے

یہ ثابت ہو جانے کے بعد کہ شے کی واقعی علت وہی ہوتی ہے، جو اس شے  
کے ساتھ موجود ہو، اب ہم کہتے ہیں کہ ایک معلول کو اگر ہم فرض کریں، اور اس معلول  
کے لئے ایک علت بھی فرض کی جائے، پھر اس علت کی بھی کوئی علت مانی جائے،  
تو یہ ناممکن ہے کہ ہر علت کی علت لامحدود مرتبے تک چلی جائے، کیونکہ اگر معلول  
اور اس کی علت پھر علت کی علت ان سب کو اگر ایک اجتماعی نظر سے سامنے رکھا جائے  
اور ان سب کو اس کے بعد اس حیثیت سے دیکھا جائے، جو ان میں باہمی تعلق ہے،  
تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ علت کی علت دونوں (یعنی معلول اور علت قریبہ) کی پہلی علت  
قرار پائے گی، اور ان دونوں کو اس علت العلۃ سے معلول ہونے کی نسبت ہوگی اگرچہ  
یہ دونوں باہم اس امر میں مختلف ہوں گے، کہ ایک بالواسطہ معلول ہے، اور دوسرا  
بلاواسطہ بہر حال علت العلۃ کی یہ صفت (یعنی علت اولیٰ دونوں کے لئے ہونا) اور  
ان دونوں کو اس کی طرف معلولیت کی نسبت ہونا) نہ تو اخیر (معلول) کی ہوگی اور  
نہ متوسط (یعنی علت قریبہ) کی ہوگی، کیونکہ یہاں متوسط تو وہ ہے جو معلول کے ساتھ  
براہ راست متصل اور اس کو چھو رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ وہ کی نہیں بلکہ صرف  
ایک ہی چیز کی علت ہے، اور معلول تو کسی چیز کی علت ہی نہیں ہے، الغرض ان تینوں  
میں سے ہر ایک کی کچھ خاص خاص خصوصیات ہیں، یعنی وہ جو معلول کے نمبر پر واقع ہے،  
اس کی خاصیت یہ ہے کہ وہ کسی کی علت نہیں ہے، اور اس معلول کے جو بالکل دوسرے  
کنارے پر واقع ہے اس کی خاصیت یہ ہے کہ اپنے سوا ہر ایک کی علت ہے  
اور جو وسط اور درمیان میں ہے، یعنی علت قریبہ اس کی خاصیت یہ ہے کہ ایک  
طرف والے کی تو علت ہے، اور دوسری طرف والے کا معلول ہے،  
وسط اور درمیان میں واقع ہونے والی چیز کی یہ خصوصیت ہر حال  
میں باقی رہے گی خواہ وہ ایک ہو، یا ایک سے زیادہ ہو، ایک سے زیادہ  
ہونے کی صورت میں خواہ اس کی ترتیب متناہی ہو، یا غیر متناہی ہر حال میں اس کی  
یہ خاصیت اس سے جدا نہیں ہو سکتی، اب اگر اس وسط کی کثرت کو متناہی فرض کیا جائے



تو دونوں اطراف اور کناروں کے درمیان واقع ہونے والا یہ وسط گویا ایک شے کے مانند ہوگا، اور اپنے دونوں کناروں کے حساب سے اس کی خاصیت بھی ہوگی جو وسط میں واقع ہونے والی کی ہونی چاہئے، اور دونوں کناروں کی بھی اپنی اپنی خاصیت باقی رہے گی، لیکن اس وسط کی ترتیب اگر غیر متناہی کثرتوں سے ہوگی، تو کنارہ پیدا ہی نہ ہوگا، اور اس صورت میں غیر متناہی کا یہ سارا سلسلہ صرف واسطے کی خصوصیت سے متصف ہو کر رہ جائے گا، کیونکہ اس سلسلے کے جس حصے کو بھی تم فرض کرو گے، وہ اخیر معلول کے وجود کی علت بھی ہوگا، اور خود بھی معلول ہوگا، کیونکہ وسط کے اس سلسلے کے ہر ایک حصے کو معلول فرض کیا گیا ہے اور ان حصوں کے مجموعے کے ساتھ وجود کا تعلق اسی وسط کے ذریعے سے ہوا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی معلول کے ذریعے سے جب کسی شے کے ساتھ وجود کا تعلق ہو تو یہ شے بھی ضرور معلول ہوگی، البتہ وسط کا یہ سارا سلسلہ معلول اخیر کے وجود کے لئے شرط ہے، اور اس کی علت ہے، اور تم وسط کی ان کثرتوں کو جہاں تک شمار کرتے چلے جاؤ گے، اور فرض کرتے جاؤ گے، لا انتہا، تک یہی حکم باقی رہے گا، پس ثابت ہوا کہ علل و اسباب کا ایسا سلسلہ جس کی ہر کڑی موجود ہو، اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اس میں نہ تو کوئی ایسی علت ہو جو معلول نہ ہو اور نہ اس میں علت اولی ہو، بلکہ ان دونوں کا ہونا اس سلسلے میں ضروری ہے، بہر حال غیر محدود و لا متناہی کثرتوں کا ہر سلسلہ اسی قسم کا واسطہ بن جاتا ہے کہ باوجود بیچ میں واقع ہونے کے ان کا کوئی کنارہ نہیں ہے اور یہ محال ہے شیخ کا کلام ختم ہوا۔

تسلل کے ابطال پر جتنے دلائل قائم کئے گئے ہیں ان میں اس دلیل کا نام اسد البراہین (دلیلوں کا شیر ہے)۔

دوسری دلیل کا نام ”برہان تطبیق“ ہے، ایسے تمام عددی سلسلے جن میں ترتیب ہو، اور جو موجود ہوں، خواہ علل و معلولات کے ذیل میں ان کا شمار ہو یا مقداروں، وسعتوں، اور وضعی اعداد کے نیچے ان کو درج کیا جاتا ہو، ان سب کے غیر متناہی ہونے کو اسی دلیل سے باطل کیا جاتا ہے، اور عموماً اس میدان میں اسی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ تقریر اس برہان کی یوں کی جاتی ہے کہ اگر کوئی غیر متناہی



سلسلہ اس طرح پایا جائے کہ اس کے قتنا ہی کنارے سے ایک جزویا کوئی قتنا ہی حصہ گھٹا دیا جائے، تو یہاں دو سلسلے حاصل ہوں گے، ایک سلسلہ تو وہ جس کی ابتدا اس جزو سے ہوتی ہے جس کو آخری جزو فرض کیا گیا ہے، اور دوسرا سلسلہ وہ جس کی ابتدا اس جزو سے ہوگی، جو اس کے اوپر ہے اس کے بعد ان دونوں سلسلوں کو یا ہم ایک دوسرے پر منطبق اور برابر کیا جائے۔ اب اگر ناقص سلسلے کا ہر جزو کامل سلسلے کے ہر جزو پر منطبق ہوگا، تو کل اور جزو میں برابری و مساوات پیدا ہو جائے گی، اور یہ محال ہے اور اگر ایسا نہ ہوگا، تو اب اس کی صورت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ کامل اور تمام سلسلے میں کوئی ایسا جزو پایا جائے گا کہ ناقص سلسلے میں اس کے مقابل کا کوئی جزو نہ ہو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ناقص کا سلسلہ منقطع ہو جائے اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں کامل میں اضافہ ایک ہی جزو کے حساب سے ہوگا، (اگر اس سے ایک جزو گھٹایا گیا تھا) یا قتنا ہی مقدار میں اضافہ و زیادتی ہوگی، اگر قتنا ہی حصہ اس غیر قتنا ہی سے گھٹایا گیا تھا جیسا کہ فرض کیا گیا تھا، پس جس سلسلے کو غیر قتنا ہی فرض کیا گیا تھا، وہ قتنا ہی ہو گیا اس لئے کہ کسی قتنا ہی اور محدود چیز سے جو چیز محدود اور قتنا ہی مقدار میں زائد ہوگی ظاہر ہے کہ وہ بھی ضرور قتنا ہی اور محدود ہی ہوگی اس دلیل پر دو اعتراضات کئے جاتے ہیں پہلے اعتراض کی صورت یہ ہے کہ اصل دلیل ہی پر نقض وارد کیا جاتا ہے یعنی کہا جاتا ہے کہ اگر اس دلیل کو درست مان لیا جائے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اعداد و شمار بھی قتنا ہی ہو جائیں کیونکہ فرض کیجئے کہ ایک سلسلہ اعداد کا اس طرح تسلیم کیا جائے جو ایک سے شروع ہو کر لا قتنا ہی سلسلے تک چلا جاتا ہے، اور دوسرا سلسلہ ایسا مانا جائے، جو بجائے ایک کے دو سے شروع ہوتا ہے، اور وہ بھی لا قتنا ہی حد تک چلا جاتا ہے، اس کے بعد اب ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے، تو لازماً اعداد قتنا ہی ہو جائیں گے، حالانکہ بالاتفاق اعداد کا قتنا ہی ہونا غلط ہے، نیز اسی دلیل سے حق تعالیٰ کے معلومات کو بھی قتنا ہی ثابت کر سکتے ہیں، یعنی جب انہیں اور معلومات کے اس سلسلے میں جو معلومات حق سے ایک عدد و کم ہو، تطبیق پیدا کر کے وہی تقریر کی جائے جو یہاں کی گئی، علاوہ اس کے فلکی امرکات بھی قتنا ہی ہو جائیں گے اگر ایسے دو سلسلے فرض کئے جائیں جن میں ایک کی ابتدا



مثلاً ایک خاص دور سے ہو، اور دوسرے کی ابتداء ایسے دور سے ہو جو  
اس خاص دور سے پہلے واقع ہوا ہو، اور فلکی حرکات کا تنہا ہی ہونا ارباب فلسفہ کے  
خیال میں باطل ہے۔

دوسرا اعتراض برہان تطبیق کی تقریر پر یہ ہے کہ دلیل کے اس مقدمے پر  
یعنی یہ کہ دو سلسلوں میں سے ایک اگر دوسرے سے ناقص اور کم ہوگا، تو دونوں کا  
منقطع ہونا ضروری ہے، نقص وارد ہوتا ہے اس نقص کی یہ تقریر کی جاتی ہے،  
کہ ایک کے عدد کو اگر دونا کیا جائے، اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے اور تضعیف  
کے اس عمل سے ایک سلسلہ حاصل کیا جائے۔ اسی طرح دو کے عدد کو دونا کیا جائے  
اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے، اور اس عمل سے بھی ایک دوسرا سلسلہ حاصل کیا جائے،  
تو ظاہر ہے کہ پہلا سلسلہ دوسرے سلسلے کے اعتبار سے کم ہوگا، حالانکہ بالاتفاق  
یہ دونوں سلسلے غیر متناہی ہیں اسی طرح کہا جاتا ہے کہ خدا کے مقدورات (یعنی جن  
چیزوں پر وہ قادر ہے) وہ خدا کے معلومات سے کم ہیں، اس لئے کہ مقدورات  
صرف وہی چیزیں ہیں، جو ممکن ہوں، (بخلاف معلومات کے کہ ان کے لئے ممکن ہونا  
ضروری نہیں) حالانکہ مقدورات الہی کو بھی غیر متناہی مانا گیا ہے، پھر یہ بھی کہا جاتا  
ہے، کہ مثلاً زحل کے دورے، اور اس کی گردشیں، چاند کی گردشوں سے کم ہیں حالانکہ  
حکماء کے نزدیک دونوں غیر متناہی ہیں، بہر حال اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم  
اس کو مان لیتے ہیں کہ کامل اور تمام سلسلے کے ہر جزو کے مقابلے میں ناقص سلسلے کا  
ایک جزو واقع ہوتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے دونوں کا برابر ہونا غیر ضروری ہے  
کیونکہ یہ بات کبھی تو برابری اور مساوات کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، اور کبھی  
غیر متناہی ہونے کا بھی یہی نتیجہ ہوتا ہے اگرچہ نام دونوں کا مساوات ہی رکھ دیا جاتا  
ہے اور اس معنی کے رو سے اگر ناقص اور کامل میں مساوات پیدا ہو جائے، تو ہم  
اس کے محال ہونے کو تسلیم نہیں کرتے یعنی ایسے ناقص و کامل میں نقص اگر اس  
کنارے سے فرض کیا جائے جو متناہی ہے اور اس کے بعد ان میں مساوات پیدا ہوتی ہو  
تو مساوات کی یہ قسم محال نہیں ہے ہاں ایسے زائد اور ناقص میں مساوات یقیناً محال  
ہے جن میں ایک دوسرے کے مافوق عدد سے موصوف ہو، اور دو غیر



متناہیوں میں یہ بات پائی نہیں جاتی خواہ ان میں ایک ہزار ہا مراتب کے حساب سے کیوں نہ ناقص ہو، اس اعتراض کے جواب میں کہی تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایسے دو سلسلوں کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ دونوں باہم یا تو برابر برابر اور مساوی ہوں گے یا زیادتی اور کمی کی وجہ سے ان میں تفاوت ہوگا، اور یہ کہ تفاوت کی صورت میں جو ناقص ہوگا اس کا منقطع ہونا ضروری ہے، اور اس دعویٰ کو بدیہی ٹھیرانا بجائے خود یہ غلط ہے، یہ تو اس منع کا جواب ہے جو برہان تطبیق کے متعلق پیش کیا جاتا تھا، باقی اس دلیل پر جو نقص وارد ہوتا تھا، اس کے جواب میں حکم کی خصوصیت کا دعویٰ کر دیا جاتا ہے، متکلمین تو اس کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ یہ حکم محض ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو وجود کے دائرے میں داخل ہو چکے ہوں خواہ وہ اکٹھے ہو کر پاسے جائیں جیسا کہ فلك اور معلومات و سیارات کے سلسلے کا حال ہے یا ایسا نہ ہو، جیسا کہ فلكی حرکات اور گردشوں کا حال ہے، اور ظاہر ہے کہ ان گردشوں اور حرکتوں کا شمار مولات کے ذیل میں کیا جاتا ہے پس اعداد و شمار کی صفت سے وہ موصوف ہی نہیں ہو سکتے، کہ ان کی حیثیت بالکل اعتباری ہوتی ہے، اور جو معدود ہو سکتے ہیں، یعنی عدد کی صفت سے جو موصوف ہوتے ہیں وہ اس لحاظ سے ہمیشہ متناہی ہی رہیں گے یہی حال خدا کے معلومات اور مقدمات کا ہے، کیونکہ متکلمین کے خیال میں دراصل یہ متناہی ہوتے ہیں، اور ان کو غیر متناہی اگر کہا بھی جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ کسی ایسی حرکت تک پہنچیں پیچھے جس کے اوپر کوئی عدد یا معلوم یا کوئی دوسرا مقدار نہ ہو،

اور علماء کے مذاق کے مطابق اس کی تقریر یہ ہے کہ یہ حکم محض ان چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو بالفعل کے ایک ساتھ مراتب میں موجود ہوں، خواہ ان کی ترتیب و منظمی ہو، جیسا کہ مقداری سلسلوں کا حال یعنی ابعاد (طول عرض عمق) کے متناہی ہونے کے ذیل میں جس کا ذکر کیا جاتا ہے، یا ان کی ترتیب طبعی ہو، جیسا کہ فلك و معلومات کے سلسلے کا حال ہے، پس فلكی حرکات اور آسمانی گردشوں والا اعتراض اٹھ جاتا ہے، کیونکہ فلكی حرکات اکٹھے ہو کر نہیں پاسے جاتے اور نہ کسی خاص نوع کے ان افراد اور جزئیات سے یہ قاعدہ ٹوٹتا ہے، جو غیر محسوس ہوتے ہیں



جیسا کہ بعضوں کا نفوس ناطقہ کے متعلق یہ خیال ہے، کہ ان کے افراد غیر متناہی ہیں جس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ایسا ہوتا بھی ہو، جب بھی ان افراد میں ترتیب نہیں پائی جاتی یہاں یہ شبہ نہ کرنا چاہئے، کہ عقلی دلائل میں تفصیل کی پناہ پکڑنا، دراصل ان دلائل کے بطلان کا اعتراف ہے، کیونکہ ہر حال مدلول اور دعویٰ کا ایک حصہ دلیل سے ملتا ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ نقض کی جو صورت پیش کی گئی ہے، حقیقت یہ ہے کہ وہاں دلیل جاری ہی نہیں ہوتی بلکہ دلیل بھی مقامات میں خصوصیت کے ساتھ چلتی ہے، جو نقض کی صورت کے سوا ہیں، منکملین تو یہ کہیں گے کہ جن امور کا تحقق ہی نہیں ہو گا انہیں تطبیق بھی ممکن نہیں، الا یہ کہ وہی قوت سے کام لیکر معدوم کو موجود فرض کیا جائے لیکن وہم کا حال یہ ہے کہ غیر محدود اور لامتناہی امور کے تصور و استحضار کی نہ اس میں قوت ہوتی ہے آمد نہ وہ تفصیلی طور پر ان امور کے افراد میں تطبیق کا وہ تصور کر سکتا ہے پس اعتبار، اور استحضار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی، ان امور کا سلسلہ بھی منقطع ہو کر رہ جائے گا، بخلاف اس کے جب یہ سلسلہ واقع میں موجود ہو، تو اس وقت دونوں سلسلوں کا ہر جز دوسرے جز کے مقابل میں واقع ہو گا، عقل اس کے متعلق بغیر کسی تفصیلی ملاحظہ کے جمالی طور پر ایسا حکم کر سکتی ہے، جو واقعے کے ساتھ مطابقت ہو۔

اور حکماء کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ نفس الامر اور واقعے کے اعتبار سے تطبیق انہی امور میں ممکن ہے جن میں عسلا وہ موجود ہونے کے وضعی یا طبیعی ترتیب بھی ہو، تاکہ ہر ایک کے ہر جز کے مقابلے میں دوسرے کا جز، واقع ہو سکے اور یہ بات نہ اعداد میں پائی جاتی ہے، اور نہ فطری حرکات میں اور نہ نفوس ناطقہ میں، کلام کے بعض علماء نے اس موقع پر ایک اور بات کہی ہے، جس کا حال یہ ہے کہ یہاں تطبیق میں جو دو سلسلے فرض کئے جاتے ہیں واقعہ یہ ہوتا ہے کہ یہ دونوں سلسلے ایک ہی سلسلے سے پیدا کئے جاتے ہیں، اور اس کے بعد ایک سلسلے کے جز کو دوسرے سلسلے کے جز کے مقابلے میں لایا جاتا ہے، اور یہ سارا عمل عقل اور ذہن میں انجام پاتا ہے، نہ کہ خارج میں، اب دلیل کی تکمیل و اتمام کے لئے اگر عقل کا صرف یہ حکم کافی ہے، کہ ہر جز کے مقابلے میں ایک جز واقع ہو گا، تو یقیناً ایسی صورت میں یہ دلیل اعداد میں بھی جاری ہوگی، اور ان موجودات میں بھی جو اکٹھے ہو کر



نہیں پائے جاتے، بلکہ ایک کا وجود دوسرے کے بعد تعاقب کے طور پر ظاہر ہوتا ہے، اور ان موجودات میں بھی جو اکٹھے ہو کر پائے جاتے ہوں، خواہ ان میں ترتیب ہو یا نہ ہو، کیونکہ عقل کو اس کا اختیار ہے، کہ وہ ان سب میں اس حکم کو فرض کر سکتی ہے اور اگر اتنی بات کافی نہیں ہے، بلکہ تفصیلی طور پر دونوں سلسلوں کے ملاحظے کی ضرورت ہے، تو پھر موجودات کے جو سلسلے مرتب ہیں، ان میں بھی یہ دلیل جاری نہ ہوئی، چہ جائیکہ جو ایسے نہیں ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ غیر متناہی امور کا تصور و استحضار عقل کے لئے صرف غیر متناہی زمانے ہی میں ممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ دونوں میں جو قابل لحاظ موثر فرق ہے، وہ یہاں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے، کہ یہاں تطبیق اگرچہ عقل ہی کا کام ہے، اور اس لئے یہ عمل ذہن میں انجام پاتا ہے، لیکن کبھی یہ ذہنی کام واقعی حال کو پیش نظر رکھ کر انجام دیا جاتا ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، پہلی صورت میں یعنی جب کوئی ذہنی کام واقعی حال کے لحاظ سے ہو، تو اس وقت دونوں سلسلوں میں سے ایک کے جزء کو دوسرے کے مقابل جزء کے ساتھ تطبیق دینے کے لئے صرف ایک اجمالی ملاحظہ کافی ہے اس لئے کہ اس حکم کا منشاء اور اس کا مصداق واقع میں اس طرح موجود ہے، کہ اس میں کسی ذہنی عمل، اور فکری حرکت کو دخل نہیں ہے، اور نہ اس کے لئے ان سلسلوں کے ہر جزء کو سامنے لانے کی ضرورت ہے، لیکن سلسلے کے یہی اجزاء اگر موجود نہ ہوں یا ان اجزاء میں باہم طبعی یا وضعی تعلق نہ ہو تو پھر اس وقت اجمالی ملاحظہ قطعاً نا کافی ہے، بلکہ ضرورت تفصیلی ملاحظوں اور بے شمار کثیر تطبیقوں کی ہوگی، یعنی ذہن میں قہری صورتوں کی کثرت ہوگی، خیالی قوت کی مدد سے اسی قدر تطبیقی عمل کرنا پڑے گا، ایک محسوس مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو، کہ مثلاً تمھارے ہاتھ میں ایک ایسی لمبی ڈوری ہو، جس کے بعض اجزاء دوسرے اجزاء سے متصل ہوں، اور تم اب سب کو کھینچنا چاہتے ہو، ظاہر ہے کہ اس وقت جب تم اس ڈوری کے ایک کنارے کو کھینچو گے، تو یقیناً دوسرے کنارے کو بھی حرکت ہوگی، اور اس ڈوری کا ہر جزء بھی متحرک ہوگا، لیکن اگر یہی اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے نہ ہوں خواہ باہم متصل اور ملے ہوئے کیوں نہ ہوں اس وقت تم اگر سب کو کھینچنا چاہو گے تو یقیناً تم کو اپنے ہاتھ سے بہت کام کرنے پڑیگا،



اور اس سلسلے کے جتنے اجزاء ہوں گے اسی قدر تمھارے ہاتھ کو حرکت ہوگی پس  
یہی حال اس کا بھی ہے جس کے متعلق ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں۔  
**ایک تائید و تذکرہ** | نقد محصل میں افضل المتأخرین علامہ طوسی نے لکھا ہے کہ محدث  
اس پر مبنی ہے کہ پہلے اس کو محال ٹھہرایا جائے کہ ایسے حوادث کا ہونا ناممکن ہے جن میں  
زمانہ ماضی کے حساب سے کوئی اول نہ قرار دیا جاسکے اور طوسی اس کے بعد کہتے ہیں کہ اس مقدمے  
کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اور اس پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں پہلے میں اس کا ذکر کرتا ہوں،  
اس کے بعد پھر اپنا خیال ظاہر کروں گا حوادث ماضیہ (یعنی گزرے ہوئے زمانے میں جو چیزیں  
پیدا ہوئیں) ان کا متنہا ہی اور محدود ہونا اول (یعنی حکمائے قدیم) کے نزدیک واجب اور  
ضروری ہے، اور اس کی دلیل وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان حوادث کا ہر فرد جب حادث ہوگا  
تو کل بھی حادث ہوگا (یعنی ان کی پیدائش عدم کے بعد ہوئی اور ان کی پیدائش اس طرح ہوگی  
وہ متنہا ہی ہوگا) اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ہر ہر فرد کا جو حکم ہوتا ہے کل کا حکم بااقتات  
اس سے مختلف ہوتا ہے، قدماء نے پہلی دلیل کے بعد (دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ  
حوادث ماضیہ کمی و بیشی زیادتی اور نقص کے صفات سے چونکہ موصوف ہوتے ہیں  
اس لیے ان کو متنہا ہی ہونا چاہیے، خدا کے معلومات اور مقدمات کو پیش کر کے اس پر عقل  
کیا گیا ہے، یعنی معلومات الہی ظاہر ہے کہ مقدمات الہی سے زائد نہیں باوجودیکہ ان میں  
ہر دو غیر متنہا ہی ہیں ان میں جو زیادہ پختہ کاری میں انہوں نے کہا کہ گزرے ہوئے حوادث  
واقعات کو ایک تو اس طرح فرض کیا جائے کہ مثلاً اس کی ابتداء ایک خاص وقت سے  
فرض کی جائے (مثلاً جمعہ کے دن پہلے گھنٹے میں حوادث کے اس سلسلے کی آخری کڑی کو  
فرض کیا جائے اور اب اس گھنٹے سے شروع کر کے پیچھے کی طرف مڑ کر یہ مانا جائے کہ  
حوادث کا سلسلہ زمانہ ماضی میں لامحدود زمانوں میں پھیلا ہوا ہے اور ان ہی حوادث ماضیہ  
کے تصور کرنے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ بجائے جمعہ کے پہلے گھنٹے کے مثلاً یہ فرض  
کیا جائے کہ اس سلسلے کی آخری کڑی اس گھنٹے سے ایک سال پہلے تھی اور اس کے بعد پھر  
پیچھے کی طرف مڑ کر ان کو بھی زمانہ ماضی میں لامحدود زمانوں میں پھیلا ہوا مانا جائے اب ان میں سے  
ایک کو دوسرے پر تو ہم کے مدوئے منطق کیا جائے، مثلاً دونوں کا مبداء اور نقطہ آغاز ایک ہی



فرض کیا جائے پھر دونوں کو زمانہ ماضی میں لا متناہی طور پر جانے والا اس طرز پر مانا جائے کہ باہم ایک  
دوسرے پر منطبق ہیں تو ایسی صورت میں دونوں کا برابر ہونا محال ہے اور نہ ماننا پڑے گا کہ مفروضہ وقت  
(یعنی جمعہ کا پہلا گھنٹہ) اور اس سے پیچھے ایک سال کے درمیان جو حوادث وقوع پذیر ہوئے  
ان کا وجود اور عدم ایک ہو جائے، اور جس طرح یہ محال ہے، اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ جس کی ابتدا  
گذشتہ سال سے فرض کی گئی وہ اس سے ناممکن ہو جس کی ابتدا اس خاص وقت (جمعہ کے  
پہلے گھنٹے) سے فرض کی گئی تھی کیونکہ دو برابر چیزوں سے جو چیز چھٹی ہوگی ناممکن ہے  
کہ ان دونوں سے وہ زائد ہو جائے پس ضروری ہوا کہ گذشتہ سال سے جس کی ابتدا  
فرض کی گئی تھی یہ سلسلہ اس سلسلے سے چھوٹا اور ناقص ہو جس کی ابتدا اس خاص وقت  
(یعنی جمعہ کے پہلے گھنٹے سے) فرض کی گئی تھی اور یہ کمی بیشی (بغیر اس کے ناممکن ہے)  
جب تک کہ گذشتہ سال سے شروع ہونے والا سلسلہ جمعہ کے پہلے گھنٹے سے شروع  
ہونے والے سلسلے سے پہلے متناہی نہ ہو جائے پس ان میں جو ناقص ہے وہ متناہی  
ہو گیا، اور اس سے جو متناہی اور محدود مقدار میں زیادہ ہو گا اس کو بھی متناہی ہی  
ہونا چاہئے پس ثابت ہوا کہ سب کے سب متناہی ہی ہیں اس پر فریق مخالف نے  
اعتراض کیا کہ تطبیق کا یہ کام محض وہم کے زور سے انجام پاتا ہے اور اس کے لئے  
شرط یہ ہے کہ باہم جن دو چیزوں میں تطبیق دی گئی ہے، ان کا ذہن میں ارتسام اور تخیل  
بھی قائم ہو ظاہر ہے کہ غیر متناہی کا تخیل وہمی قوت سے ناممکن ہے، اور یہ بھی  
بدیہی ہے کہ یہ دونوں سلسلے دائرہ وجود میں ایک ساتھ تو داخل ہی نہیں ہو سکتے  
چہ جائیکہ ان کے وجود میں تطبیق کا توہم کیا جائے، پس حاصل یہ ہوا کہ یہ ایک ہی  
دلیل ہے جس کی نتیجہ خیزی ایک ایسی بات پر موقوف ہے، جس کا حصول نہ وہم  
میں ممکن ہے اور نہ وہ واقع میں موجود رہ سکتی ہے، نیز اس پر یہ بھی اعتراض وارد  
ہو سکتا ہے کہ زیادتی اور کمی یہاں اس کنارے کے متعلق فرض کی گئی ہے جو متناہی  
ہے اور وہ طرف جس کے متعلق یہاں بحث ہے، اور اصل نزاع جس کی محدودیت  
اور لا محدودیت میں یہاں بحث ہو رہی ہے اس کو بالکل چھوڑ دیا گیا ہے ایسی صورت میں  
اصل مقصد پر اس دلیل کا کوئی اثر نہیں پڑتا یہ ہے ان کے اس کلام کا خلاصہ جن کا  
اس مقام پر ذکر کیا جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ ہر نو پیدا اور حادث کے لئے یہ صفت



ضرور ثابت ہوگی، کہ وہ اپنے بعد پیدا ہونے والی شے سے پہلے یعنی اس سے  
 سابق ہے اور یہ کہ اپنے سے ماقبل پیدا ہونے والی شے کے بعد ہے یعنی  
 لاحق ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں اعتبار باہم قطعاً متکلف ہیں اب اگر ہم ان  
 حوادث کو جو زمانہ ماضی میں پیدا ہوئے، ان کی ابتدا اس خاص وقت (یعنی وہی  
 جمعہ کے پہلے گھنٹے سے فرض کریں اور اس کے بعد اس سلسلے کی ہر کڑی کو کبھی اس  
 لحاظ سے تصور کریں کہ وہ سابق ہے، اور کبھی اس لحاظ سے کہ وہ لاحق ہے کیونکہ  
 سلسلے کی ہر کڑی اپنے ماقبل کے لحاظ سے لاحق ہوگی، اور اپنے مابعد کے حساب  
 سے سابق ہوگی تو اب یہاں دو سلسلے پیدا ہو جائیں گے جو ایسے دو مختلف صفات  
 سے موصوف ہیں جن میں ہر صفت دوسرے کی مغائر ہے، یعنی ایک سابق ہوئی والی  
 کڑیوں کا سلسلہ اور دوسرا لاحق ہونے والی کڑیوں کا سلسلہ اور اب ایک دوسرے  
 پر تطبیق دیں، اور ان کے اس باہمی تطابق کے لئے وہ ہم کو کوئی تطبیقی کام انجام دینا  
 نہ پڑے گا، باوجود اس کے پھر یہ ماننا بھی ناگزیر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث  
 لاحق ہونے والے حوادث سے زیادہ اسی جانب ہوں جس کے متعلق نزاع ہے،  
 پس ضرور ہوا کہ حوادث لاحقہ کا یہ سلسلہ زمانہ ماضی کے رد سے قنایہ اور محدود ہو  
 کیونکہ سابق ہونے والے حوادث کے انقطاع اور ختم ہونے سے پہلے ان کا  
 ختم ہونا ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث محدود اور  
 قنایہ مقداریں لاحق ہونے والوں پر زائد ہوں گے، اس لئے وہے برندش  
 ان سابق ہونے والوں کو بھی قنایہ اور محدود بھی ماننا پڑے گا (طوسی کا کلام ختم ہوا)  
 ہاں یہاں ایک بات قابل ذکر رہ جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر عدد مثلاً اول کے  
 عدد کے لئے ایک قسم کی بدیہی ترتیب کا ہونا ضروری ہے، یعنی وہ ترتیب نہیں  
 جواول و دوم سوم میں ہوتی ہے، بلکہ وہ ترتیب جو ایک و دوم میں ہوتی ہے، کیونکہ  
 ایک کے عدد کو دو کے عدد پر بالطبع تقدم حاصل ہے، اگرچہ خود ایک سے مقدم  
 نہیں ہے علیٰ ہذا القیاس و دومین سے اور تین کو چار سے یہی نسبت یعنی تقدم بالطبع  
 کی نسبت ہے، اب اگر یہ مان لیا جائے کہ غیر محدود اور لا قنایہ اعداد موجود ہو سکتے  
 ہیں، جیسا کہ نفوس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے، تو یقیناً ان میں اجتماع اور



ترتیب کا پایا جانا بھی ضروری ہے اور اس کے بعد پھر برہان تطبیق کے لئے اس میں گنجائش پیدا ہو جائے گی، یہ مشکل اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک کے سوا کسی عدد کا دوسرے عدد سے مقدم ہونا ہمارے نزدیک غیر مسلم ہے الہیات ثفا میں شیخ نے اس کا ذکر بھی کیا ہے، یعنی اس بنیاد پر کہ عدد صرف اکائیوں سے بنتا ہے نہ کہ اپنے تحتانی عدد اور ایک زائد اکائی سے مثلاً تین تین اکائیوں کا مجموعہ ہے نہ کہ دو اور ایک کا اور ایسی صورت میں تین پر دو کو نہیں بلکہ صرف ایک ہی کو تقدم حاصل ہوا،

ابطال تسلسل کی تیسری دلیل یہ ہے کہ علل اور معلولات اسباب و مسببات کے سلسلے کو اگر اس طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ ان کی انتہا کسی ایسی علت اور سبب پر نہیں ہوتی، جو صرف علت اور سبب ہو، اور کسی شے کی وہ معلول نہ ہو، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہاں ایک ایسا مجموعہ پیدا ہوگا جس کو ہم ممکنات کا مجموعہ کہہ سکتے ہیں، ایسے ممکنات کا مجموعہ جو موجود بھی ہے، اور اس مجموعے کا ہر جز اس جز کا معلول ہے، جو اسی مجموعے کا جز ہے، اور یہ کہ اس مجموعے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ موجود بھی ہو، اور ممکن بھی ہو، موجود ہونا تو اس لئے ضرور ہے کہ اس مجموعے کے اجزاء صرف موجودات کو تسلیم کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی مرکب حقیقت کے معدوم ہونیکے معنی ہی ہو سکتے ہیں کہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جز معدوم ہو، رہا اس مجموعے کا ممکن ہونا، تو جب یہ اپنے جز کا محتاج ہے، اور یہ مسلم ہے کہ ممکن کا جو محتاج ہوگا اس کا ممکن ہونا ضروری ہے پس اس مجموعے کا ممکن ہونا ضروری ہو، اب ہر حال جب یہ مجموعہ صرف موجودات ممکنہ کا مجموعہ ٹھہرایا گیا ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ اس مجموعے کو اسطور پر فرض کیا گیا ہے کہ نہ تو کوئی امر معدوم اس کا جز ہے اور نہ کوئی ایسی چیز اس کا جز ہے جس کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہو اس پر یہ خدشہ نہ ہونا چاہئے موجود اجزاء سے جو چیز مرکب ہوتی ہے، بسا اوقات وہ ایک اعتباری مرکب ہوتی ہے ایسا اعتباری مرکب جس کا خارج میں تحقق نہیں ہوتا، مثلاً انسان اور پتھر یا آسمان اور زمین کا مجموعہ اگر فرض کیا جائے، کیونکہ یہاں مرکب سے مراد ایسی واحد ہستی نہیں ہے جو اپنے اجزاء کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ذریعے سے موجود ہو یعنی اس مرکب کا وجود



صرف اجزاء کا وجودی ہے اور ارباب فن نے تو اس کی تصریح بھی کی ہے کہ ایسا مرکب جو خارج میں موجود ہو، بسا اوقات اس کی حقیقت اپنے اجزاء اور ان اکائیوں سے جدا نہیں ہوتی جن سے وہ ترکیب پاتی ہے، مثلاً دھن مردوں کی جماعت کا جو حال ہے، اور کبھی اس کی حقیقت اجزاء کی حقیقت سے علیحدہ بھی ہو جاتی ہے، جب کسی ایسی صورت کے ساتھ اس کا تعلق ہو، جو اشیاء کو خاص خاص قسم کی نوعیت عطا کرتی ہے، یعنی صور منوعہ کے ساتھ یہ بات پیدا ہوتی ہے، مثلاً غنا صر سے جو مرکب تیار ہوتا ہے، اور کبھی صور نوعیہ کے بغیر بھی ایسا ہوتا ہے، مثلاً جہاں ترکیب کی وجہ سے کسی خاص ہیئت و شکل کے سوا اور کسی بات کا اضافہ نہ ہوتا ہو، مثلاً لکڑیوں سے تخت وغیرہ کی ترکیب اسی نوعیت کی ہوتی ہے اس میں جو بحث ہے اس کا ذکر آگے آتا ہے، بہر حال جب کوئی مجموعہ ایک موجود اور ممکن ہستی کے رنگ میں پایا جائے گا، تو سوال یہ ہے کہ اس کا مستقل وجود کون ہے آیا خود اس کی ذات ہے اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے، یا اس مجموعے کا وجود اس کا کوئی جز ہے، اور یہ بھی محال ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ جز خود اپنی ذات کی بھی اور اپنے علل و اسباب کے وجود کی بھی علت ہو، کیونکہ کسی مجموعے کے پیدا اور ایجاد کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ موجود نے ان اجزاء کو پیدا اور ایجاد کیا جن کا وجود اس مجموعے کا وجود ہے اور موجود کے مستقل ہونے سے مراد یہی ہے کہ وہ اپنے عمل ایجاد میں اپنے سوا ہر ایک سے بے نیاز ہے،

(اور اگر اس مجموعے کا موجود نہ اس کا جزو ہے اور نہ وہ خود اپنا موجود ہے تو اب تیسری صورت یہی ہو سکتی ہے) کہ اس کا موجود کسی خارجی امر کو قرار دیا جائے، ایسی صورت میں یہ امر خارجی لا محالہ اس مجموعے کے بعض اجزاء ہی کا موجود ہو گا (کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس سلسلے کا ہر جزو دوسرے جزو کا معلول ہے) اور اسی جزو پر معلولات کا سلسلہ ختم ہو گا (یعنی اس مجموعے سے باہر والی ہستی معلول نہیں ہو سکتی) اس لئے کہ ممکنات کے سلسلے سے خارج ہو کر موجود ہونے والی ہستی صرف وہی ہو سکتی ہے، جو کسی کی معلول نہیں بلکہ خود واجب بالذات ہوتی ہے، اور مجموعے وہ بعض جزو جو امر خارجی کا معلول ہو گا، ضرور ہے کہ وہ اس مجموعے کے کسی جزو کا



معلول نہ ہو، اس لئے کہ کسی معلول واحد کے لئے دو علتوں کا ہونا محال ہے، یعنی اس کے لئے مستقل دو علتوں کا ہونا محال ہے، کیونکہ گفتگو اس وقت اس موجد اور مؤثر کے متعلق ہو رہی ہے جو اپنے ایجادی اثر میں مستقل ہے، الحاصل جو بات فرض کی گئی تھی دو طریقوں سے معاملہ اس کے برعکس نظر آتا ہے، یعنی فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ سلسلہ غیر منقطع اور نہ ختم ہونے والا ہے، اور یہ بھی فرض کیا گیا تھا کہ ہر جزء اس مجموعے کا دوسرے جزء کا معلول ہے، اور دونوں باتیں غلط ہو گئیں، میں نے اس دلیل کی جو تقریر کی ہے، اس پر وہ اعتراضات اور نقوض وارد نہیں ہوتے، جو اس دلیل کے متعلق پیش کئے گئے ہیں۔ ہم پہلے اس اعتراض کا ذکر تفصیلی طور پر کرتے ہیں یعنی تفصیلی اعتراض تو یہ ہے کہ اس مجموعے کے لئے علت کا جو سوال اٹھایا گیا تھا اس علت سے کیا مراد ہے۔ اگر علت تامہ مقصود ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ایسی صورت میں اس مجموعے کو خود اس سلسلے کی علت تامہ قرار دینا محال ہے، یہ تو جب ناممکن ہوتا اگر اس مجموعے کا اپنی ذات سے مقدم ہونا لازم آتا، اور بجائے خود یہ ثابت شدہ امر ہے، کہ مرکب کی علت تامہ کے لئے مقدم ہونا صرف غیر ضروری نہیں ہے، بلکہ ناجائز اور مستعجب ہے، کیونکہ اسی مرکب کے اجزاء میں سے وہ اجزاء بھی ہوئے ہیں، جو خود معلول ہیں، اور معلول سے علت تامہ کی علیحدگی ناممکن ہے، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس مجموعے کا وجود واجب ہو جائے، کیونکہ اب تو اس کی ہستی غیر سے نہیں بلکہ خود اس کی ذات سے حاصل ہوتی، اور یہی بات اس کے محال ہونے کے لئے کافی ہے میں کہوں گا، کہ تمہارا یہ دعویٰ کب قابل قبول ہے کیونکہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی اگر یہ مجموعہ اپنے اس جزر کا محتاج نہ ہوتا جو بحکمہ وجود نہیں ہے خواہ اس جزر کا نام مجموعے کا غیر ہو یا نہ ہو، لیکن یہ حال یہ مجموعہ بحکمہ وہ جزر نہیں ہے (اصل اعتراض کی تقریر کا دوسرا جزر یہ ہے) کہ اگر علت تامہ مراد نہیں ہے، تو پھر کیا علت فاعلہ مراد ہے، اس شق پر ہمیں یہ مسلم نہیں ہے، کہ اس مجموعے کی علت فاعلہ اگر اسی کا کوئی جزر ہو جائے گا تو محال لازم آئے گا بلاشبہ اگر اس بعض جزر کو کل مجموعے کی علت فاعلہ ٹھہرایا جائے، حتیٰ کہ اس بنیاد پر وہ خود اپنی ذات کی بھی اور اپنی علتوں کی ذات کی بھی علت بن جائے تو یہ یقیناً محال ہے



لیکن یہ غیر مسلم ہے، اس لئے کہ مرکب معلول کے بعض اجزاء کے متعلق یہ ممکن ہے کہ بجائے مرکب کے فاعل کے کسی اور چیز کا وہ معلول ہو مثلاً تخت ایک مرکب معلول ہے جس کا فاعل بڑھتی ہے، لیکن اس مرکب کا ایک جز، یعنی خود لکڑی بھی کیا بڑھتی کا معلول ہے؟ اور اگر اس کو ہم مان بھی لیں، جب بھی ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہوگی اس کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے، کہ لامحدود اور غیر متناہی علل و معلولات کے لامحدود و غیر متناہی سلسلے پائے جائیں، اور ان میں ہر ایک سلسلہ ایسی علت کے ساتھ وابستہ اور اس کی طرف مستند ہو، جو اس مجموعے کے سلسلہ سے خارج ہو، اور کسی دوسرے سلسلے میں داخل ہو، اور یہ سلسلہ یوں ہی اس طور پر جاری ہو، کہ کسی وجود واجب پر مجموعے کو ختم کرنے کی ضرورت نہ پیش آئے، اور بالفرض اگر کسی وجود واجب تک اس سلسلے کا پہنچنا ضروری بھی ہو، جب بھی تسلسل کا محال ہونا اس سے کب ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا امکان اب بھی باقی ہے، کہ غیر متناہی علل و معلولات کے سلسلے موجود ہوں ممکن ہوں، اور کسی واجب کی طرف ان کا انتساب و استناد بھی ہو،

اسی اعتراض کی اجمالی تقریر یہ ہے کہ ایسا مجموعہ جو واجب اور تمام ممکنات موجودہ سے مرکب فرض کیا جائے، اس کو اگر پیش کیا جائے تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے، یعنی اس کے ذریعے سے دلیل نقض اجمالی وارد ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ایسے مجموعے (یعنی ممکنات اور واجب کے مجموعے کا فرض کرنا ظاہر ہے کہ ممکن ہے، اب دیکھو کہ اس مجموعے کی علت خود یہ مجموعہ بھی نہیں ہے اور نہ ان ممکنات کا کوئی جز اس کی علت ہے اور نہ کوئی امر خارجی اس کی علت ہے، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ واجب الوجود میں تعدد پیدا ہوتا ہے یہ بھی لازم آتا ہے کہ واجب کی ذات بھی معلول بن جائے اور دو موثر وں، اور مستقل کار فرما قوتوں کا اجتماع لازم آئے گا، اگر اس امر خارجی کو اس مجموعے کے ہر جز، کی علت قرار دی جائے۔ اور اگر اس مجموعے کے بعض جز کی علت یہ امر خارجی ہو گا، تو اس صورت میں یا تو واجب کو معلول ماننا پڑے گا، یا دو موثر وں کے اجتماع کی خیالی درپیش ہوگی، میری تقریر کی بنیاد پر یہ دونوں تفصیلی اور اجمالی نقوض کیوں وارد نہیں ہوتے،



اب ہم اسکو بیان کرتے ہیں ہم اس کی تصریح کر چکے ہیں کہ علت سے مراد یہاں ایسی  
 علت فاعلہ ہے، جو اپنے ایجادی عمل و اثر میں بالکل مستقل ہو، اس کے بعد ہم نے  
 اس مجموعے کو تمام ممکنات کا مجموعہ اس طرح فرض کیا تھا کہ اس مجموعے کا ہر جز دوسرے  
 جز کا معلول ہے، اب ظاہر ہے اس مجموعے سے جو ہستی خارج ہوگی وہ واجب ہی کا  
 وجود ہوگا، اور علت و سبب ہونے میں اس کے مستقل ہونے کی وجہ سے اس  
 استقلال کا کم از کم اقتضاء یہ ہے، کہ اس مجموعے میں کوئی ایسا جز پایا جائے جو اس  
 مجموعے کے کسی جز کا معلول نہیں ہے بلکہ خصوصیت کے ساتھ اس جز  
 کی علت کوئی بیرونی شے ہے اور مجموعے سے خارج ہے، اور یہی  
 بات تو اس مجموعے کی لامحدودیت کو ختم کر دیتی ہے، باقی رہی یہ بات کہ علت و سبب  
 ہونے میں جس امر کو مستقل قرار دیا گیا ہے، اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اس مجموعے کا جز کیوں  
 نہیں ہو سکتا، تو یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے، اگر ایسا فرض کیا جائے گا۔ تو لازم آئے گا،  
 کہ یہ مستقل علت خود اپنی ذات کی بھی علت بن جائے، اور اپنے عمل و ایجاب  
 کی بھی کہ استقلال کے مفہوم کا یہی اقتضاء ہے، کیونکہ اگر بعض اجزاء کی موجد کوئی  
 اور چیز ہوگی تو یقیناً اس مجموعے کا حصول اس پر بھی موقوف ہوگا تو دونوں  
 علتوں میں سے ایک بھی مستقل باقی نہ رہے گی، بخلاف اس مجموعے کے جس کو واجب اور  
 ممکنات سے مرکب فرض کیا گیا تھا کہ اس قسم کے مجموعے کے لئے یہ ممکن ہو سکتا ہے  
 کہ اس کی ایجاد کا کام مستقل طور پر خود اسی کا کوئی ایسا جز، انجام دے جو بذات خود  
 موجود ہو، اور غیر سے بے نیاز ہو، رہا وہ تخت والا مثلہ، تو اس میں مغالطہ یہ ہوا ہے  
 کہ محضی (سجاری) کو اس کا مستقل فاعل اور موجد مان لیا گیا ہے، حالانکہ فقط سجار اس کا  
 مستقل فاعل نہیں ہوتا، بلکہ لکڑیوں کے پیدا کرنے والے کے ساتھ ملکر سجار تخت کا  
 موجد بنتا ہے، البتہ دلیل کا یہ مقدمہ معنی اجزاء ممکنہ میں اگر کسی کو علت مستقلہ ٹھیرایا  
 جائے گا، تو ہر جز کے لئے وہ علت ہوگا اس پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے  
 اور وہ یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ جس حیثیت سے مثلاً وہ  
 انامی جز کی علت ہے اسی حیثیت سے بجنہ وہ دوسرے جز مثلاً ب نامی  
 کی بھی علت ہے، تو یہ غلط ہے، کیونکہ بسا اوقات بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں کہ



ان کے اجزاء کی پیدائش بہ بتدریج آہستہ آہستہ ہوتی ہے، مثلاً تخت کی لکڑیوں کی جو نوعیت ہے، یا خود تخت کی اجتماعی ہئیت و شکل کا جو حال ہے، اب اگر پہلے چوبی کی پیدائش کے وقت اس مستقل علت کا وجود نہیں پایا جائے جس کو ہر جزہ کی علت فرض کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے، معلول اپنی علت سے مقدم ہو جائے اور یہ کھلی ہوئی بات ہے اور اگر اس وقت یہ علت ہو موجودگی، تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ معلول یعنی وہ اجزاء ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں وہ اپنی علت مستقلہ سے چھوٹ جائیں ظاہر ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا جیسا کہ پہلے بھی اس کو بیان کیا گیا ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ مجموعہ کی علت مرکب کے ہر جزہ کی علت ہے اب اس کے علت ہونے کی صورت یہ ہو کہ بذات خود وہ علت ہو، یا یہ صورت ہو کہ اس علت کا کوئی جز علت ہو، اور ایسی علت ہو کہ اس مجموعے کا ہر جزہ خود اس علت کا معلول یا اس علت کے جزہ کا معلول ہے اور ایسا معلول ہے کہ اس علت یا اس کے جزہ کے سوا کسی بیرونی امر کی اس معلول کو ضرورت نہ ہو، اور قصہ یہ ہے کہ جب کوئی معلول مرکب ہو، اور اس کی علت بھی مرکب ہی ہو، تو ایسی صورت میں علت کا ہر جزہ معلول کے ہر جزہ کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اور یوں دونوں یعنی علت اور معلول کا ہر جزہ دوسرے کے جزہ کے ساتھ ایک ہی زمانے میں پایا جائے گا، اور یہ اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ علت سے معلول جدا ہو گیا اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ معلول اپنی علت سے مقدم اور سابق ہو گیا یعنی نہ تخلف کا اعتراض ہوتا ہے نہ تقدم کا لیکن یہ احتمال بھی فاسد ہے، کیونکہ جو مطلب ہے وہ ثابت نہیں ہوتا یعنی یہ دعویٰ کہ کسی سلسلے کا خود اپنا کوئی جزہ اس کی علت مستقلہ نہیں بن سکتا، اس کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، وہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس طریقے سے تو یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس سلسلے کا کوئی جزہ خود اس کی علت بھی بن جائے، اور شے کا خود اپنی ذات کے علت بننے کی یا اپنے علل و اسباب کے علت بننے کی خرابی بھی لازم نہ آئے اور اس کی صورت یوں ہو سکتی ہے کہ اجزاء کا وہ مجموعہ جن میں ہر جزہ علت ہو نے اور معلول ہونے کی صفت سے موصوف ہے، البتہ اس مجموعے کا وہ آخری جزہ جو صرف معلول ہے، اور تمام اجزاء کے بعد پیدا ہوا ہے، اس کو اس مجموعے سے خارج فرض کر لیا جائے



ایسا جزو علت کے حساب سے اگرچہ ہر ایک سے پیچھے ہو گا، لیکن جب سلسلے کا آغاز متناہی کنارے کی طرف سے فرض کیا جائے تو رتبے میں یہی معلول اخیر جو علت کی بنیاد پر سب سے پیچھے تھا، وہ مقدم قرار پا جائے گا، اسی لئے اس مجموعے کی تعبیر بھی یوں کی جاتی ہے یعنی معلول اخیر سے پہلے جو اجزاء ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے اور کبھی اسی کی تعبیر یوں کرتے ہیں کہ معلول اول کے بعد جو اجزاء ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے الغرض اسی مجموعے میں وہ علت بھی پائی جاتی ہے جو اسی سلسلے کی جزو ہے اور جس کے پاؤں جانے کے ساتھ ہی سلسلے کا وجود بھی پایا جاتا ہے صورت یہ ہوگی کہ علت کے ہر جزو کے ساتھ اس سلسلے کا ہر جزو وقوع پذیر ہوتا چلا جائے گا، لیکن باایں ہمہ اس سلسلے کی علت ہونے کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شے کے مقدم ہونے کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس پر اگر کہا جائے کہ جس مجموعے کو تم نے علت فرض کیا ہے وہ بھی تو ممکن اور علت کا محتاج ہو گا اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہے جس میں آخری معلول داخل نہیں ہے اسی طرح پھر اس کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہو گا، اور یوں ہی لاقناہی طریقے سے یہ سلسلہ چلا جائے گا، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ خالف معلول کے بعد جو واقع ہو گا وہ کسی سلسلے کی پیدائش و ایجاد کی مستقل علت نہیں بن سکتا، اس لئے کہ وہ ممکن اور اپنی علت کا محتاج ہو گا، اسی طرح جس مجموعے کو بھی فرض کرو گے، اس کے متعلق یہی بات کہی جائے گی۔ پس یہ سلسلہ اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا، جب تک اسے ان تمام علل و اسباب کی امداد نہ حاصل ہو نیز اس سلسلے کے تحقق کے لئے معلول محض کی بھی ضرورت ہوئی پس ایجاد کی عمل میں یہ علت مستقل نہ تھیری میں کہتا ہوں اس سے استقلال کے مفہوم پر کوئی زہ نہیں پڑتی کیونکہ یہاں استقلال سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنی ایجاد میں کسی خارجی معاون کا محتاج نہیں ہے اور یہاں فرض یہ کیا گیا ہے کہ ہر مجموعے کی علت خود اس مجموعے میں داخل ہے، یہاں معلول اخیر تو ظاہر ہے، کہ اس مجموعے کے ایجاد میں اس کو کوئی دخل نہیں ہے اس پر اگر یہ کہا جائے کہ مجموعے کے متعلق جب تم نے یہ فرض کیا کہ خواہ وہ ایک سلسلہ ہو یا غیر محدود اور لاقناہی سلسلے ہوں، تو اسی صورت میں یہ اعتراض ہی یہاں وارد نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی حالت میں نہ کوئی آخری معلول پیدا ہو سکتا ہے، اور نہ کوئی ایسا



مجموعہ مرکب جو اس معلول اخیر سے پہلے ہو، میں کہتا ہوں کہ نہیں یہ اعتراض باقی رہتا ہے، کیونکہ اس مجموعے کی علت وہ جز ہے جو دراصل ان غیر متناہی مجموعوں کی تعبیر ہے جو ان آخری معلولوں سے پہلے فرض کئے گئے ہیں جو خود غیر متناہی ہیں،

اب اگر تم پھر آغاز بحث کی طرف پلٹ کر آؤ، اور یوں کہو کہ ہم شروع ہی سے تقریر اس طرح کرتے ہیں کہ مجموعے کی علت کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ خود اسی مجموعے کا جز ہو، کیونکہ ایک جز کو دوسرے جز پر اس معاملے میں کوئی برتری حاصل نہیں ہے یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجموعے کی علت قرار دینے سے یہ زیادہ بہتر ہے کہ اس مجموعے کے کسی جز کی علت اسے قرار دیا جائے کہ یہ بات پہلی بات سے زیادہ موثر ہے، میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ معلول اخیر سے پہلے جو جز واقع ہو گا، علت ہونے کے لئے وہی مخصوص ہے، اس لئے کہ اس کے سوا اپنے اجزاء ہیں وہ مجموعے کی ایجاد میں مستقل نہیں ہو سکتے، جیسا کہ ظاہر ہے،

تو کو معلوم ہونا چاہئے کہ تسلسل کے ابطال اور واجب کے اثبات کے سلسلے میں بیان کا یہ طریقہ نہایت کمزور، اور بہت ہلکی پھلکی بات ہے، جیسا کہ میں نے اس سے پہلے بھی بیان کیا ہے کہ ہر موجود میں اس کا وجود بھی بجنسہ اس کی وحدت ہے، اور ہر شے کی وحدت یہی بعینہ اس کا وجود ہے،

ایک خیال کی  
تخلیط اور مسئلے کی  
اصل تحقیق

یعنی وجود کے جو معنی میں نے بیان کئے ہیں اس کی بنیاد پر یہی واقعہ ہے ایسی صورت میں ان کی یہ بات کہ انسان اور پتھر کا مرکب موجود ہے بالکل نادرست ہے، یعنی اس کا مطلب اگر یہ لیا جاتا ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ ایک ایسی تیسری شے بن جاتی ہے جو ان دونوں کی ہستیوں سے سوا ہے اور اسی تیسری شے کو سامنے رکھ کر اصل دلیل پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کے اجزاء و احاد کی علتوں کے

لے۔ بظاہر یہاں بحث کچھ پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن مثال کو پیش نظر رکھ کر اس میں غور کیا جائے گا تو بات معمولی نظر آئے گی یعنی چند غیر متناہی سلسلے فرض کئے جائیں اور ان کی علت و معلول کا تعلق پیدا کرتے ہوئے چلے جائیے ۱۱



سوا خود اس مجموعے کے لئے بھی ایک اور علت اور سبب کی ضرورت ہے ہم اس کو نہیں مانتے،  
یہ اعتراض یقیناً اس وقت درست ہوتا ہے اگر اجزاء و احاد کے وجود کے سوا اس  
مجموعے کے لئے کوئی علیحدہ وجود ثابت ہوتا بلاشبہ اس وقت اس کی ضرورت حاجت تھی  
لیکن جب اس مجموعے کا ہر جز اپنی اپنی علتوں کا معلول ہے (تو کیا یہی علتیں مجموعے کی  
علتیں نہ ہوں) یہ قول کہ آخر یہ مجموعہ بھی تو ممکن ہے یہ صرف ایک لفظی  
تعبیر ہے، ورنہ واقعہ وہ ممکن نہیں بلکہ ممکنات ہے، ایسے ممکنات جن میں ہر ایک  
کا تحقق علت کے ذریعے سے ہوا ہے پھر کسی دوسری علت کی ضرورت کہاں باقی رہی  
یہی دس کا مدد ہے کیا وہ اپنی اکائیوں کی علتوں کے سوا کسی اور علت کا محتاج ہوتا ہے؟  
اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ احاد و اجزاء کی مستیاں اور ہر جز کا وجود یہ دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں  
ہیں میرے نزدیک یہ بھی ایک لا حاصل ہی سی بات ہے، اس لئے کہ ہر ایک کا  
ثب سے "مغاڑ ہوتا یہ اس بات کو کب چاہتا ہے کہ سب کا وجود خارج میں بھی  
ہر ایک کے وجود سے الگ ہو، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ مرکب کے کسی جز  
کے معدوم ہونے سے خود مرکب معدوم ہو جاتا ہے، بجائے خود یقیناً یہ صحیح ہے  
اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس مرکب کی خاص اپنی ایک حقیقت، اور اپنی ایک  
حقیقی وحدت ہوتی ہے ایسے مرکب کے کسی جز کا معدوم و مفقود ہونا یقیناً اس  
حقیقت مرکب کا معدوم ہونا ہے لیکن ہر ایسی کو چیزیں جن میں عقل کسی قسم کی ترکیب  
کا تو ہم کرے ایسی وہی ترکیب والے مرکب ہی پر یہ قانون صادق  
آتا ہے، یعنی اس کا پایا جانا دونوں اجزاء کے وجود کے ساتھ وابستہ  
ہو گا اور معدوم ہونا کسی ایک جز کے معدوم ہونے سے وہاں  
بھی صادق آتا ہے، نیز یہ بھی تو ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی شے کے معدوم ہونے سے  
کوئی چیز معدوم ہوتی ہو تو کلی طور پر اس شے کے پاٹ جانے کے ساتھ وہ چیز بھی ضرور  
پانی جائے گی، اس مسئلے کے ذمہ نشین ہونے کے بعد آدمی متاخرین کی اس غلطی پر  
مطلع ہو سکتا ہے، یعنی انہوں نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے کہ شے خود اپنی ذات کی  
علت بن سکتی ہے یہ بالکل بے بنیاد ہے، اور انہوں نے جو اس کے جواز پر یہ دلیل  
پیش کی ہے کہ موجودات کا ایسا مجموعہ وجود واجب اور ممکن سے مرکب ہو گا ہر ہے کہ



ممکن ہوگا، کیونکہ یہ مجموعہ اپنے احاد اور اجزاء کا محتاج ہے، اور خود اپنی ذات کے سوا  
 اس مجموعے کی علت کوئی دوسری چیز نہیں قرار پاسکتی، اس لئے کہ اس مجموعے کی علت  
 اس کے کسی جز کو فرض کرنا تو ناممکن ہے کیونکہ اس جز کے سوا اور دوسرے اجزاء کا بھی  
 یہ مجموعہ محتاج ہے، اور یہ بھی ہو سکتا، کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہو، اس کو مجموعے  
 کی علت ٹھیرانی جائے، اس لئے کہ ایسے مجموعے سے (جس میں ممکن واجب سب ہی  
 داخل ہیں) کوئی ہستی خارج نہیں ہو سکتی، پس یہی بات متعین ہوتی ہے، کہ یہ مجموعہ خود اپنی  
 ذات کی علت ہے، لیکن اس سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ مجموعے  
 کا اپنے ہر ہر جز پر موقوف ہونا اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ خود یہ مجموعہ اپنی ذات  
 یعنی اس مجموعے پر موقوف ہو جائے تاکہ شے کا خود اپنی ذات پر موقوف ہونا لازم  
 آئے ہاں اگر علت سے یہاں مراد مستقل علت فاعلی لی جائے تو اس وقت  
 کہا جاسکتا ہے کہ اس مجموعے کی علت اس کا جز ہے، یعنی وہی جز جو واجب ہے،  
 اور اس مجموعے کا ایک جز ہے ہر حال موجودات کے اس مجموعے کی علت واجب ہی  
 ہو سکتا ہے، جو خود اس کا جز ہے، یا آخری معلول کے اوپر جو اجزاء ہیں اور جو واجب  
 پر پہنچ کر ختم ہوتے ہیں، ان کو بھی باہم ایک دوسرے کی علت فاعلہ قرار دے سکتے ہیں  
 اسی طرح متاخرین جو یہ کہتے ہیں کہ شے کا خود اپنی ذات یا جو چیزیں ذات  
 کے حکم میں ہوں ان کی علت ہونا وہاں محال ہے، جہاں علت کے لئے  
 معلول پر مقدم ہونا ضروری ہو، کیونکہ اسی صورت میں شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا  
 لازم آتا ہے، لیکن خود شے کا اپنی ذات کی علت تمامہ ہونا مطلقاً محال نہیں ہے اور  
 محال ہونا تو بڑی بات ہے، واجب اور واجب کے معلول اول کا مجموعہ یا واجب  
 اور اس کے تمام معلولوں کے مجموعے میں خود شے اپنی ذات کی علت نہیں بن جاتی ہے جیسا کہ  
 پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، مگر اس قول کا بودا بن ظاہر ہے، اس لئے کہ عقل سلیم  
 کے سامنے آخر اس کے بھی کوئی معنی ہو سکتے ہیں کہ ایک شے ذاتی طور پر ممکن ہے  
 موجود ہے یا وجود اس کے اپنے پاس جانے میں وہ کسی ایسے امر کی محتاج نہیں  
 ہے جو اس سے خارج ہو، اور ان کا وہ فرضی مرکب جس کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ  
 موجود بھی ہے اور ممکن بھی، اگر اس مرکب کے لئے اپنے احاد اور اجزاء کے



وجود کے سوا کوئی اور وجود ثابت ہے، اسی طرح احاد کے امکان کے علاوہ خود اس کے لئے ایسا بھی کوئی امکان ہے، تو یقیناً ایسی صورت میں اس کی علت بھی احاد اور اجزاء کی علت کے سوا کوئی اور چیز ہوگی، لیکن یہ دعویٰ عجیب ہے، کہ اس مرکب کا وجود تو احاد اور اجزاء کے وجود سے جدا ہے، مگر اس کی علت بجنسہ ان ہی احاد کے وجود کی علت ہے، یہ ایک ایسی بات ہے، جس کے اندر کوئی معنی نہیں ہے۔

بعض ارباب تدقیق نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے کہ بسا اوقات بعض متعدد چند چیزوں کو اجمالی شکل میں فرض کیا جاتا ہے، اور اس اعتبار سے یہ متعدد امور ایک شمار کے لئے جاتے ہیں، اور ان پر جو لفظ اس لحاظ سے دلالت کرتا ہے وہ بھی ایک ہی ہوتا ہے، مثلاً مجموعہ ”کل“ وغیرہ الفاظ، کا جو حال ہے اودھبی ان امور متعدد کو تفصیلی طور پر پیش نظر لا یا جاتا ہے اور اس اعتبار کی بنیاد پر جو لفظ ان پر دلالت کرتا ہے وہ بھی متعدد ہی ہوتا ہے، مثلاً یہ وہ ”غیرہ الفاظ“ اور حکم و اثر کے لحاظ سے یہ دونوں اعتبارات بھی مختلف ہوتے ہیں، مثلاً ایک تنگ مکان میں چند لوگوں کا مجموعہ تو سمجھا نہیں سکتا، لیکن اگر یہی لوگ ساتھ ہو کر اس مکان میں داخل نہ ہوں، تو اس میں سب کی گنجائش نکل آئے گی، اس امر کے ذہن نشین کرانے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ان دو متعدد چیزوں کو جب ایک ساتھ فرض کیا جائے، تو ان دونوں کے وجود کا ترجیح دینے والا خود ان ہی کا وجود ہے مگر بایں طور کہ ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ ان میں سے ہر ایک جزو کا محتاج ہے، اور اس مجموعے کے وجود کے لئے ان ہی دونوں کا وجود کافی ہے، پس یہ جزاؤں پر جو چیز یہ دونوں علت ہوں گے اور ان دونوں کے مجموعے کا وجود ان ہی دونوں کے ذریعے سے ترجیح حاصل کرتا ہے، اسب اگر یہ سوال اٹھا یا جائے کہ جب ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، مگر تفصیلی اعتبار کی روشنی میں ان کو دیکھا جائے تو سوال ہوتا ہے کہ اس وقت ان کی علت کیا ہے اس لئے کہ انرا ان کا یہ وجود بھی تو ممکن ہی ہو گا اور کسی ترجیح عطا کرنے والے کا محتاج ہو گا جواب میں کہا جائے گا کہ جب ان کو اس نقطہ نظر سے فرض کیا جائے گا، اس وقت



ان کا حکم ہونا میرے نزدیک غیر مسلم ہے یعنی ہم نہیں مانتے کہ اس دفت بھی یہ ممکن ہی نہیں گئے، بلکہ اس اعتبار سے دراصل یہ دو چیزیں ہیں، ایک ان میں واجب ہے، اور دوسرا ممکن جو اسی واجب کے ذریعے سے موجود ہوا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس مدقوت کی اگرچہ تحقیق کے ایک حصے تک ضرور رسائی ہوتی ہے، لیکن باوجود اس کے کچھ جو کچھ بھی ہوتی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا کہ جب ان دونوں کو تفصیلی طور پر لحاظ کیا جائے گا اس وقت نہ یہ ممکن ہی رہتے ہیں اور نہ واجب بلکہ اس وقت یہ دو مستقل چیزیں ہیں جن میں ایک واجب ہے اور دوسرا ممکن ہے جو اسی واجب کے ذریعے سے موجود ہوا ہے، بلاشبہ اس حد تک اس شخص کا قول درست ہے، باقی اس کے کلام سے جو یہ بات محسوس ہوتی ہے، کہ اجمال اور تفصیل جو محض عقلی اور ذہنی اعتبارات ہیں ان کی وجہ سے شے خارج میں کبھی موجود اور کبھی معدوم ہو جاتی ہے یہ صحیح نہیں ہے، مثلاً آسمان اور زمین کے مجموعے کو عقل خواہ اجمالی طور پر تصور کر کے یا تفصیلی طور پر، لیکن کیا اس کی وجہ سے خارج میں بھی ان کا حکم بدل جائے گا؟ ہاں! عقل میں ان تغیرات کی ضرورت نہایت ہے، کیونکہ عقل کے یہ دو سرے ہیں کہ ان دونوں کو ایسی شے واحد کی شکل میں تصور کر کے جو ذہن میں موجود ہو، لیکن اس کی وجہ سے خارج میں یہ دو صدائی امر نہیں بن سکتے، ٹھیک جس طرح ہم کو اختیار ہے کہ وہ آسمان کو دو حصوں میں تقسیم کر دے، لیکن کیا اس کی وجہ سے آسمان کے خارج میں بھی متعدد حصے پیدا ہو جائیں گے، بلکہ صرف ذہن تک یہ تعدد محدود رہتا ہے، الحاصل اجمال اور تفصیل دونوں صرف عقلی اعتبارات ہیں ان کی وجہ سے صرف ذہنی لحاظ کی حد تک اختلاف پیدا ہوتا ہے، مگر واقعہ اور نفس الامری شے ملحوظ کے اندر کسی شے کا اختلاف ان کی وجہ سے نہیں پیدا ہوتا، اور جو مثال دس آدمیوں اور گھر کی پیش کی ہے، تو یہ اس تغیر اور تفاوت کی مثال نہیں کہتی جو اجمال اور تفصیل کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، بلکہ اس میں تفاوت موضوع کی وجہ سے پیدا ہوا ہے یا محض اک و وجہ سے یہ تفاوت محسوس ہوتا ہے اگر موضوع کو واحد فرض کیا جائے، کیونکہ ”مجموعی کل“ کو خواہ عمل



فرض کیا جائے یا مفصل اس کے متعلق یہ صفت بیان کی جاسکتی ہے، کہ گھر میں وہ  
 قریب زمانی (یعنی یکے بعد دیگرے) کے طور پر سما سکتا ہے، اور اگر ایک ہی  
 وقت میں سب جمع ہو کر اس گھر میں داخل ہونا چاہیں، تو اس صفت کے ساتھ  
 وہ موصوف نہیں ہو سکتا، یہ بھی اصل بات جو اس مقام پر کہی جاسکتی ہے،  
 اور وہ جو بعضوں نے یہاں یہ کہا ہے، کہ محض وہ اس کے وجود کو فرض کر لینے کے  
 ساتھ ہی یہاں ایسے غیر متناہی امور کے ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا جو باہم مرتب ہیں،  
 میرے نزدیک یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ دو چیزوں کے مجموعے کو  
 فرض کر لینے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے، کہ ان دونوں کو پھر اس مجموعیت کے  
 کے ساتھ دوسرے وقتہ اعتبار کرنا بھی ناگزیر ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں  
 ماہیت کے اجزاء میں تکرار لازم آتی ہے یعنی ایک ہی ماہیت کے اجزاء و  
 دہرا کر دوبارہ پائے جائیں، کیونکہ مجموعے سے یہاں مراد صرف اجتماعی ہیئت  
 کا مجموعہ اور موصوف ہے جس میں اس وصف کا قطعاً اعتبار نہیں کیا جاتا  
 یعنی خود ذات کا، اور جس کا یہ دعویٰ ہو کہ خود کو بھی یہاں اس طرح موجود  
 ہے، کہ اس کا وجود ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے وجود سے علیحدہ ہے  
 اس کے لئے یہ ماننا قطعاً غیر ضروری ہے، کہ اجتماعی ہیئت اور ذاتی کی صفت  
 بھی یہاں موجود ہے جیسے واحد موجود ہے، مگر باوجود اس کے وحدت کی  
 صفت یعنی واحدیت موجود نہیں ہوتی، اس کے سوا کہنے والا یہاں یہ کہہ سکتا ہے،  
 کہ اکثر حکماء اور فلسفیوں کا خیال ہے کہ عدد بھی موجود ہے، اور یہ کہ عدد اکائیوں  
 اور احاد سے بالکل علیحدہ ہے اور اس بنیاد پر پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ  
 احاد اور اکائیوں کے وجود کے علاوہ مرکب کا وجود کوئی اور وجود نہیں ہوتا،  
 میں کہتا ہوں کہ بیشک عدد بھی موجود ہوتا ہے، بایں معنی کہ وحدات دائرہ وجود  
 میں داخل ہیں لیکن ہم نہیں مانتے کہ وحدات کا احاد سے علیحدہ وجود ہوتا ہے،  
 بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں، باقی عدد یا اکثریت کو اس طرح فرض کرنا  
 کہ گویا وہ خود ایک مستقل ہستی ہے، اور ان کے احکام کو احاد کے احکام  
 سے بالکل جدا قرار دینا مثلاً عشریت (دہائی کی صفت سے موصوف ہونا)



مجدد ریت احمیت نامیت وغیرہ صفات سے موصوف ہونا، تو ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں ذہن میں انجام پاتی ہیں، اگرچہ ان ذہنی احکام کا منشا اور مصداق خارج میں احاد و کثیرہ کی وجہ سے ضرور موجود رہتا ہے،

## برہان چہارم

اسل کے ابطال کی جو تھی دلیل کا نام برہان تضائف ہے اس کی تقریر دو طریقے سے کی جاتی ہے تقریر کے پہلے طریقے کو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر علل و معلولات کا سلسلہ

کسی ایسی خاص علت پر ختم نہ ہوگا جو کسی شے کی معلول نہیں ہے، تو لازم آئے گا کہ ایسی دو چیزیں ہیں جن میں باہم تضائف کا علاقہ ہے، ان میں تکافؤ (مضری و مہدوی) باقی نہ رہے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی تکافؤ کا ہونا ضروری ہے) پس مقدم بھی باطل ہوا (یعنی علل و معلولات کے سلسلے کا اسی ذات پر ختم ہونا ضروری ہوا جو صرف علت ہوا اور کسی دوسرے کی معلول نہ ہو)

اور دوسرے طریقے کا اظہار ان لفظوں میں کیا جاتا ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا علاقہ ہے اگر ان میں تکافؤ پایا جائے گا تو علل و معلولات کے سلسلے کو کسی خاص علت پر جو کسی کی معلول نہیں ہے ختم ہونا ضروری ہے مقدم میں شرطیے کا چونکہ حق ہے، اس لئے تالی بھی حق ہے، اس مقدم کے حق ہونے یا اس تالی کے باطل ہونے کو اب ہم بیان کر رہے ہیں لیکن پہلے تکافؤ کی اصطلاح کو سمجھ لینا چاہئے، دو چیزوں کے درمیان اگر ایسی نسبت ہو کہ ان میں سے ایک عقل یا خارج میں جب پائی جائے، تو دوسری کا یا یا جانا بھی ضروری ہو، اور جب ایک غائب ہو، تو دوسرے کا غائب ہو نا بھی ناگزیر ہو، اسی نسبت کو چکا فو کہتے ہیں، اب مقدم و تالی کے لزوم کی و اتان سنی چاہئے،

علل و معلولات کے سلسلے میں ظاہر ہے کہ اس وقت ایک آخری معلول ایسا بھی ہوگا، جو صرف معلول محض ہے، یعنی معلولیت کے سوا اس میں علت ہونے کی صفت نہیں پائی جاتی ہے اور اس کے اوپر جتنے معلول ہوں گے

۱۔ یہ اعداد کے صفات ہیں جن کی تعریف علم صائب میں ملے گی۔



ان میں معلولیت اور علیت دونوں صفات پائے جائیں گے، اب اگر اس سلسلے میں کوئی ایسی چیز نہ ہوگی، جو صرف علت ہو یعنی معلول ہونے کی نہیں بلکہ محض علت ہونے کی صفت اس میں پائی جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا، کہ معلولیت بلا علیت کے پائی جائے،

اگر اس پر یہ پوچھا جائے کہ ”معلول صرف“ کی معلولیت کو تکافؤ کی نسبت اگر ہے تو اس معلول کی علیت یہ ہے جو بغیر کسی واسطے کے اس سے اوپر یا پایا جاتا ہے، نہ کہ اس علت کی علیت سے تکافؤ ہے جو محض علت ہے، یعنی جو کسی معلول نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ ہاں واقعہ تو یہی ہے اور ہمارا مطلب یہاں یہ ہے کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں ایک علیت کا ہونا ضروری ہے، اس لئے ایک ایسی علت کا ہونا ناگزیر ہے، جو علت محض ہو، اسی کی معلول نہ ہو واقعہ یہ ہے کہ اس برہان کی تقریر و تعبیر میں ارباب فن نے دو راہیں اختیار کی ہیں جن میں پہلی راہ یہ ہے یعنی کہا جاتا ہے کہ اگر عقل و معلولات کے سلسلے کو غیر متناسی اور لامحدود مانا جائے گا، تو لازم آئے گا کہ معلولات کی تعداد علیت کی تعداد سے بڑھ جائے، لیکن ایسا ہونا ممکن ہے اس لئے کہ علیت اور معلولیت میں تکافؤ کا ہونا ضروری ہے اس دلیل کے مقدم و تالی یا شرط و جزا میں جس لزوم کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کے اثبات میں کہا جاتا ہے کہ اس سلسلے کی ہر علت کے لئے جیسا کہ فرض کیا گیا ہے معلول ہونا ضروری ہے لیکن ہر معلول کے لئے علت بننا ضروری نہیں ہے، مثلاً جو آخری معلول کا حال یہ ہے،

دوسری راہ یہ ہے کہ ہم اس غیر متناسی سلسلے کی تمام علتوں کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، اسی طرح دوسرا مجموعہ معلولات کا بھی فرض کرتے ہیں، اس کے بعد باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کرتے ہیں، اب اگر ان دونوں مجموعوں میں سے کسی ایک کے احاد و اجزاء کی تعداد بڑھ جاتی ہے، تو علیت اور معلولیت میں جس تکافؤ کا ہونا ضروری تھا وہ باقی نہیں رہتا، کیونکہ تکافؤ کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے، کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں علیت اور ہر علیت کے مقابلے میں معلولیت ثابت ہو، اور اگر ان میں سے کسی ایک کی تعداد نہیں بڑھتی ہے تو ایسی علت جس میں معلولیت کی صفت نہ پائی جائے وہ ثابت ہوگی کیونکہ اس سلسلے کا جو کنارہ متناسی ہے اس میں معلولیت بغیر علیت کے پائی جاتی ہے،



یعنی آخری معلول کی معلولیت، 'اور یہ خلافت مفروض ہے، کیونکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ اس سلسلے کی انتہا کسی ایسی علت پر نہیں ہوتی جو علت محض اور سبب صرف ہو، یعنی کسی کی معلول نہ ہو،'

### برہان پنجم

پہلی دلیل کے اعتبار سے نتیجہ یہ برہان زیادہ قریب الختم ہے، اس کی تقریر یہ ہے کہ پہلے اس فرضی ناقض ہی سلسلے سے ہم آخری معلول کو حذف کر کے باہر نکال لیتے ہیں، اس کے بعد اس آخری معلول کے اوپر حصے احاد اور اس سلسلے کے حلقے ہیں ان کو ہم ایک نہیں بلکہ متعدد فرض کرتے ہیں، اور ان کی علت معلولیت کے صفات کی بنیاد پر قایم کی جاتی ہے یعنی علت کی بنیاد پر بھی ان کو کہتے ہیں اور معلولیت کی صفت کے حساب سے بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ ایک ہی شے بحیثیت علت ہونے کے، اسی شے کے معلول ہونے کی حیثیت سے معاذ ہوتی ہے، گویا اعتباری طور پر یہاں دو سلسلے اب پیدا ہوتے ہیں ایک علل و اسباب کا سلسلہ اور دوسرا معلولات و مسببات کا سلسلہ، اب اگر ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے گا، تو لازمی طور پر علت کی صفت کی تعداد بڑھ جائے گی، کیونکہ معلول سے علت کے سابق اور مقدم ہونے کا یہ لازمی نتیجہ ہے، وجہ یہ ہے کہ علت اس معلول پر منطبق نہیں ہو سکتی، جو اس کا ہم رتبہ ہے، بلکہ اس کا انطباق اس علت کے معلول پر ہوگا جو اس سے ایک درجہ مقدم اور پہلے ہے، کیونکہ تطبیق کے اس سلسلے سے ظاہر ہے کہ اس آخری معلول کو خارج فرض کیا گیا ہے جو علت کی صفت سے مخصوص نہیں ہے، الغرض اس بنیاد پر علل و اسباب کے مراتب معلولات کے مرتبوں پر ایک درجے کے حساب سے زائد ہوں گے ورنہ یہ مسئلہ کہ علت کو معلولیت سے پہلے ہونا ضروری ہے غلط ہو جائے گا، اور علت کے مرتبے کی زیادتی کا مطلب یہی ہوگا کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی پائی جاتی ہے جس کے معلول میں معلول نہیں ہے، اور یہ ایسی بات ہے، جس کی وجہ سے 'دونوں سلسلوں کا انقطاع اور تنہائی ہو نا ضروری ہو جاتا ہے،'



## برہان ششم

اس کا نام ”برہان حقیقات“ ہے یہ ایک ایسی دلیل ہے جو عل و معلولات کے سلسلوں میں محبی حلیتی ہے اور ان کے سوا ان تمام سلسلوں میں محبی جاری ہوتی ہے جن میں ترتیب اور وضع پائی جاتی ہو، تقریر اس کی یہ ہے کہ آخری معلول یا جو چیز اس کی قائم مقام ہو اس کے درمیان اور سلسلہ مفروضہ کے اندر جو امور (اجزاء و احاد) پائے جاتے ہیں، ان سب کے درمیان میں سلسلے کا جو حصہ ہے وہ یقیناً قتنا ہی اور محدود ہو گا، اس لئے کہ یہ حصہ دو محدود کرنے والے امور کے درمیان واقع ہے، یعنی اصطلاحاً دو حاصروں کے درمیان محصور ہے، لیکن اسی کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خود یہ سلسلہ بھی قتنا ہی اور محدود ہو جائے، کیونکہ حد اس پر شاید ہے کہ ایسی صورت میں یہ سلسلہ محض ایک ہی جز کے حساب سے زائد ہو گا، آخر ایسی مسافت یا راہ اگر صرف صفر کی جائے جس کے نقطہ آغاز اور اس مسافت یا راستے کے حقیقی اجزاء ہیں ان سب کے درمیان کا حصہ ایک میل سے مثلاً زائد نہ ہو، تو یہ پوری مسافت بجز ایک جز یعنی مسافت کے نقطہ اختتام یعنی ختمی کے ایک میل سے زائد نہ ہوگی، یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہ گفتگو اسی صورت میں ہو رہی ہے جب مسافت کے نقطہ آغاز یعنی صفر کہ خود اس حصے میں صفر نہ ہو کر لیا جائے جیسا کہ اپنی عمر قیامتے ہوئے لوگ مثلاً کہتے ہیں کہ میری عمر پچاس اور ساٹھ کے درمیان ہے (اس میں پچاس کو صفر میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اگر اس کو خارج رکھا جائے گا، تو اس وقت اس مسافت کی درمیانی حصے سے زیادتی و وجود کے حساب سے ہوگی یہ دلیل اگرچہ ذاتی غور و فکر اور خود صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے کافی ہے، لیکن مناسطہ سے مقابلے یا فریق مقابل پر الزام قائم کرنے کے لئے کافی نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات فریق کو اس مقدمے کی جس کے متعلق دعویٰ کیا جائے کہ وہ نقد انسان کا اس کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، یعنی مقدمہ حدیبہ کی حد است سطر نہیں ہوتی یا اس کا ذہن وہ نقد اس کی طرف

۱۔ وہ نقد کسی نتیجہ تک جب ذہن منتقل ہوتا ہے اس کا نام منتقل کی اصطلاح میں حد کس ہے اور اسی کا دعویٰ اس دلیل میں کیا گیا ہے۔“



منقل نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی تائید میں یہ پیش کر سکتا ہے کہ یہ بات اس وقت بلاشبہ درست ہو سکتی ہے جب درمیانی حصے کے مراتب متناہی ہوں، جیسا کہ مسافت کا حال ہے، لیکن اگر ان کو غیر متناہی فرض کیا جائے جیسا کہ خود اس سلسلے کے مراتب کو غیر متناہی فرض کیا گیا ہے تو پھر اس نتیجے کی صداقت غیر مسلم ہے۔

کبھی اس دلیل کی بشرطہ جزاء کے لزوم کو ثابت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ تنہا ہی اعداد سے جو مرکب ہو گا اس کا تنہا ہی ہونا ضروری ہے، لیکن یہ بہت کمزور بات ہے کیونکہ یہ تو جھنڈے و غوغا ہی کو دلیل کی صورت ہیں و ہر ادینے کے مرادف ہے، ہے، بلکہ شائد دعوے سے بھی یہ دلیل زیادہ دور از قیاس اور ناقابل اور ایک ہے، اس لئے کہ احاد اور اجزاء سے مرکب ہونے والی شے کا تنہا ہی ہونا فہم انسانی کے لئے زیادہ آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ ایسے اعداد سے شے کی ترکیب جس کے ہر فرد کی اکائیاں تنہا ہی ہوں پھر اس کے ذریعے سے شے کی محدودیت اور تنہا ہی ثابت کی جائے، ظاہر ہے کہ اس دعوے کو بہ نسبت پہلے دعوے کے باسانی رو کیا جاسکتا ہے و چونکہ اس کی یہ ہے کہ اعداد والی دلیل اس وقت پوری ہوتی ہے جب ان اعداد کی خود گنتی تنہا ہی ہو، لیکن ایسا ہونا کیا ضروری ہے اسی مقام سے معضوں کو یہ دعوہ ہوا ہے کہ اس دلیل کی بنیاد اس مقدمے پر ہے کہ کسی شے کے ہر ایک جزو کے لئے تنہا ہی ہونے سے خود کل شے کے تنہا ہی ہونے کو ثابت کیا گیا ہے یعنی تنہا ہی ”کل“ سے تنہا ہی ”للکل“ پر استدلال کیا گیا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے،

### برہان ہفتم

تقریر اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی سلسلہ بلکہ کوئی مجموعہ غیر متناہی اپنا یا جائے گا خواہ وہ ملل و معلولات کا سلسلہ ہو، یا ان کے سوا کسی اور چیز کا مجموعہ، لامحالہ وہ ہزاروں کی تعداد پر مشتمل ہو گا،

یعنی ہزاروں کے عدد سے اس کو توصوف کر سکتے ہیں، اب سوال ہوتا ہے کہ ہزاروں کا جو عدد اس میں پایا جاتا ہے وہ اس سلسلے یا مجموعے کے احاد و اجزاء یا حلقوں کی عدد کے مساوی ہے یا ہزار کے عدد کی تعداد احاد کے عدد سے زائد ہے (ہزار کا عدد مثلاً وثل ہے تو احاد کا عدد بھی وثل ہو گا، یہ تو مساوات کی شکل میں یا ان کا عدد



مثلاً پانچ ہو گا یہ زیادتی کی صورت میں) لیکن ان دونوں باتوں کا محال ہونا ظاہر ہے، اس لئے کہ ہزار کا مجموعہ دو ہو گا۔ احاد و اجزاء کے ہزار مرتبہ اس کے مانند ہونا چاہئے کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم احاد لئے ہر ہزار کی تعداد کو ایک فرض کریں گے، تاکہ سو ہزار کا عدد متساوی ہو جائے دس ہزار کا عدد احاد کے عدد کے منساوی اور نہ اس سے زائد) رہ گیا یہ احتمال کہ ہزار کا عدد احاد کے عدد سے کم ہو، اس کی بھی کہاں گنجائش نہیں ہے کیونکہ اسی صورت میں احاد میں اعداد کے دو سلسلے پیدا ہو جاتے ہیں، ایک تو عدد کا وہ سلسلہ جو ہزار کی گنتی سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا خود احاد کے عدد جو ہزار کے عدد سے جس قدر زائد ہیں، اب سلا سلسلہ یعنی ہزار کے عدد کے حساب سے جو تعداد عدد (کی حال ہوتی ہے، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، اس کو کس طرف سے لیا جائے گا، آیا اس کنارے کی طرف سے جو متناہی ہے یا اس رخ سے جو غیر متناہی ہے، یہ حال میں یہ سلسلہ متناہی ہو جائے گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے یعنی فرض کیا گیا تھا کہ یہ سلسلہ لا متناہی ہے، اور اگر اس سلسلے کے دونوں کناروں کو غیر متناہی فرض کیا جائے تو درمیان میں آہم اس کو کاٹ سکتے ہیں، اور کاٹ کر ایک نقطہ فرض کر سکتے ہیں جس کا نام قطع ہو گا۔ اور یوں ہم اس سلسلے میں ایک متناہی کنارہ پیدا کر لیں گے اس کے بعد وہی گزشتہ بالا دونوں خشتوں کو چلا کر اس کی حدود و است ثابرت کریں گے دہر حال خواہ اس سلسلے کو ایک جانب سے غیر متناہی فرض کیا جائے یا دونوں جانب سے ہر تعداد پر اس کا متناہی ہو نا ضروری ہے (پہلی صورت میں اس کے متناہی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہزار کے عدد کا متناہی ہو نا ضروری ہے، کیونکہ وہ دو احاطوں کے درمیان کھرا ہوا ہے، یعنی ایک تو اس سلسلے کا متناہی کنارہ اور دوسرا احاطہ اس طرح پیدا ہوتا ہے، کہ جب مفروض یہ ہے، کہ احاد کا عدد ہزار کے عدد سے زائد ہے، تو احاد کے عدد کا جو نقطہ آغاز ہو گا، وہ قطع بن کر ہزار کے عدد کا احاطہ کر لے گا، اور اسی چیز جو دو احاطوں میں گھری ہوئی ہو، یعنی مخصوص بین الحاصلین ہو، اس کا متناہی ہونا بیحدی ستیہ اور جب الوف و لینی ہزار کی تعداد متناہی ہو گئی، تو اس سلسلے کا متناہی ہونا بھی ثابت ہو گیا، اس لئے کہ اس مجموعے یا سلسلے کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ



ایسے احاد اور اجزاء جن کی تالیف اور ترکیب ان الوف (ہزار) کے عدد سے ہوتی ہے، جو متناہی اعداد سے مرکب ہو کر تیار ہوئے ہیں، انھوں نے احاد و اجزاء کا یہ سلسلہ مجموعہ ہے اور دوسری صورت میں اس کے متناہی ہونے کی تقریر یہ ہے کہ گذشتہ دو سلسلوں میں سے جو یہاں پیدا ہوئے ہیں ان میں وہ سلسلہ جو ہزار کے عدد سے جس قدر زائد اس سے پیدا ہوتا تھا وہ متناہی کنارے کی طرف واقع ہو گا اور اس کا متناہی و وحدہ دہونہی ضروری ہے، کیونکہ وہ بھی تو اس سلسلے کے ایک کنارے اور ہزار کے عدد کا جو صد اور نقطہ آغاز ہے ان دونوں کے درمیان مخصوص اور گھرا ہوا ہو گا، اور ہزار کے عدد کے حساب سے احاد کے اس عدد زائد کا سلسلہ <sup>۹۹۹</sup> نو سو ننانوے مرتبہ بڑھا ہوا ہو گا، پس ہزار کے عدد کا اب متناہی ہونا بھی ضروری ہوا، اور اس سلسلے کے اجزاء و احاد کے عدد کے متناہی ہونے کی وجہ سے سلسلے کا متناہی چھوٹا ہو کر پوری ہوا اس جو دلیل پیش کی جائے گی، سب پر یہ عام اعتراض کیا جاتا ہے کہ دلیل میں قطعیت مفصل کی شکل بنا کر جو یہ تردید سوالات پوچھے جاتے ہیں، کہ یہ اس کے مساوی ہو گا، یا اس سے زائد یا کم۔ سلسلے کے غیر متناہی ہونے کی صورت میں یہاں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ مساوات یا عدم مساوات یعنی تفاوت و غیرہ یہ محدود متناہی امور کے صفات و خواص ہیں، اور اگر مساوات سے مراد صرف اعتدال ہے، کہ اس کے ہر جز کے مقابلے میں دوسرے کا جز واقع ہوتا ہے، تو وہ عددوں کے درمیان اسکے محال اور ناممکن ہونے کا دعویٰ کرنا غیر مسلم ہے، مثلاً ایک کو فرض کر کے مانا جائے کہ وہ لا متناہی سلسلے تک چلا گیا ہے، اسی طرح دس کے عدد کو بھی فرض کر کے غیر متناہی طور پر اس کے سلسلے کو پھیلا ہوا تسلیم کریں یا جو یکہ ان دونوں عددوں میں سے ایک دوسرے سے دونا دونا بڑھا ہوا ہے، لیکن مساوات کی مذکورہ بالا صورت اگر دونوں عددوں میں فرض کی جائے تو اس میں کیا منافات ہے، اور اگر منافات کو مانا بھی لیا جائے تو اس کے بعد اس مقدسے کو رد کر دیا جاسکتا ہے کہ ان دونوں میں سے جو حکم ہے اس کا منقطع ہونا ضروری ہے اس لئے کہ سلسلے کو جب غیر متناہی فرض کیا جائے گا، تو اس کا بعض حصہ یعنی غیر متناہی رخ والا کس بارہ بھی



غیر متناہی ہوگا، اور یہی حال اس کی وہائیوں، سیکڑے، اور ہزار یوں کے عدد کا ہوگا، باقی اس کے سوا یہاں اعداد کے دو سلسلوں کا ہونا اور دوسرے سلسلے کے سبب و نقطہ آغاز کے ذریعے سے پہلے سلسلے کے انقطاع کو ضروری ٹھیرانا یہی لغو اور جھوٹی باتیں ہیں،

اس کا نام برہان ترتیب ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ علل و معلولات کے ایسے تمام سلسلے جو مرتب ہیں، ان کے لئے لامحالہ یہ ضروری ہے، کہ جب کسی ایسے سلسلے کے احاد اور اجزاء میں سے کوئی

برہان مرتبہ

ایک جزو غائب ہو جائے، تو لازمی طور پر اس سلسلے کے اس جزو کو بھی غائب ہونا چاہئے غائب شدہ جزو کے بعد واقع ہو، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ ہر ایسا سلسلہ جو باغفل موجود ہو اور معلولیت کی صفت اس کے ہر ہر جزو پر ترتیب کے ساتھ کامل طور سے طاری ہو چکی ہو، تو ضرور ہے کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی ہو، جس کو تمام علل میں اولیت کا درجہ حاصل ہو، اگر اس سلسلے میں ایسی علت نہ ہوگی تو اس کے وہ تمام مراتب جو اس علت اولی کے معلول ہیں، یا معلول کے معلول ہیں یعنی آخر تک ان سب کا معدوم و منتفی ہونا بھی ضروری ہوگا، ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ اس سلسلے کے ہر ہر جزو پر معلولیت کی صفت بالکلیہ طاری نہیں ہوئی اب اگر کوئی ایسا سلسلہ فرض کیا جائے جو کسی خاص سبب اور علت پر ختم نہیں ہوتا، بلکہ بغیر کسی سبب پر ختم ہی ہونے کے یونہی چرچتا ہوا چلا گیا ہے، اور اس کے لئے کوئی علت و سبب نہیں ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خود کلیۃً یہ سلسلہ ہی باطل اور معدوم ہو جائے، اور یہ بات اس سلسلے کے خلاف ہے، جس میں یہ مانا گیا تھا کہ اس سلسلے کے ہر جزو پر معلولیت کی صفت طاری ہوئی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ سلسلے کے ہر ہر جزو کے متعلق یہ ماننا کہ معلولیت کی صفت سب پر ترتیب کے ساتھ طاری ہوئی ہے، اور اس کے ساتھ یہ بھی فرض کرنا کہ ان سبب کی نہ کوئی علت ہے اور نہ سبب اس لئے اگر علت نہ ہوگی، تو یہ سارا سلسلہ ہی معدوم ہو جائے گا یہ دونوں باتیں باہم متضاد ہیں چاہئے کہ اس پر غور کرو،

برہان نہم | یہ غارابی کی مختصر دلیل ہے، اور ابطال تسلسل کے میدان کا



یہ ہے، تقریر اس کی یہ ہے، کہ ایسا سلسلہ جو ترتیب کے ساتھ بالفعل لاغنا ہی طور پر پھیلتا اور بڑھتا چلا جائے گا اس سلسلے کا ہر حلقہ اس صفت کے لحاظ سے کہ جب وہ پایا جائے گا تو اس سے پہلے بھی کسی حلقے کا ہونا ضروری ہے، ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے ہر حلقہ دوسرے حلقے کے مماثل ہے، یعنی یہ صفت سلسلے کی ہر کڑی کی ہوگی، اور جب ایسا ہونا ضروری ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس سلسلے کے تمام لامحدود حلقوں پر یہ بات صادق آئے گی کہ دائرہ وجود میں اس وقت تک یہ داخل نہیں ہو سکتے، جب تک کہ ان سے پہلے کوئی ایسی شے جو اس کے سوا ہو موجود نہ ہو لے، اور یہ مان لینے کے بعد بدیہی طور پر عقل یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ اس سلسلے میں وہ چیز کیسے موجود ہو سکتی ہے جس کے بعد دوسری چیز موجود ہو سکتی ہو (مثلاً آ جب ہی موجود ہو گا جب ب موجود ہو لے، اور ب موجود نہیں ہو سکتا جب تک اس سے پہلے ت موجود نہ ہو لے اور جب سب کا یہی حال ہے تو وہ جس کے موجود ہونے کے بعد دوسرا موجود ہو سکتا تھا کس طرح موجود ہوگا،

اس برہان کی تقریر یہ ہے، کہ غیر تنہا ہی علل و معلولات (اسباب و مسببات) کے فرضی سلسلے کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ اگر دو مساوی حصوں پر تقسیم ہوگا، تو پہلے یہاں زوج اور جفت کا تحقق ہوگا اور جب جفت ہوگا، تو پھر فرد اور طاق کا ہونا بھی ضروری ہے، (آخر جب دو مساوی حصوں کو وہ کا عدد جو زوج ہے مثلاً عارض ہوگا اور جب دو ہوگا، تو فرد یعنی مثلاً ایک کا ہونا بھی ضروری ہے) اب دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر جفت عدد کے لئے ضروری ہے کہ اس سے پہلے جو اس کے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہوگا، مثلاً چار کے جفت عدد کے لئے ضروری ہے کہ وہ پانچ سے ایک عدد کم ہو، اسی طرح ہر فرد کے لئے ضروری ہے کہ جو جفت عدد اس سے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہو مثلاً پانچ اور چھ میں جو نسبت ہے، اب تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ عدد جو کسی دوسرے عدد سے کم ہو اس کے لئے تنہا ہی ہونا ضروری ہے آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے



جب ہم دیکھتے ہیں کہ وہ دو احاطوں میں گھرا ہوا ہے یعنی ایک تو وہ عدد جس سے اس کی ابتداء ہوتی ہے، اور دوسرا وہ عدد جو اس کے بعد ہے،

لیکن یہ دلیل رد کر دی گئی ہے، تردید کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ ہر ایسی چیز جو دو مساوی حصوں میں تقسیم نہ ہو، اس کے لئے طاق ہونا ضروری ہے، یہ بات اس وقت بلاشبہ ضروری ہے جب تقسیم ہونے والی شے متناہی ہو، کیونکہ جفت اور طاق ہونا، یہ متناہی اعداد کے صفات ہیں،

بعض لوگ جفت اور طاق ہونے کی بحث سے کنارہ کش ہو کر اس کی تقریروں کرتے ہیں کہ ہر عدد میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ زیادتی کو قبول کرے پس کسی عدد سے اس کا کم ہونا ناگزیر ہے، اور اب اس کا متناہی ہونا ضروری ہے، اس تقریر کا رد کرنا جیسا کہ ظاہر ہے بالکل آسان ہے،

یہ بات تھیں معلوم ہونی چاہئے کہ جتنے براہین اور دلائل پیش کئے گئے، ان سب سے صرف ان مرتب سلسلوں کا غیر متناہی ہونا باطل ہو سکتا ہے جن کو علیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک

تبصرہ

چڑھتا ہوا تسلیم کیا جائے، لیکن ایسے سلسلے جن کو معلولیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک اترتا ہوا مانا جائے، ان سلسلوں کے غیر متناہی ہونے کا ابطال ان دلیلوں سے نہیں ہو سکتا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ (علیت کی شکل میں) سلسلے کے چڑھاؤ کو اگر لا متناہی مانا جائے، تو پھر عقل کسی ایسی علت کو معین نہیں کر سکتی جو لامحالہ پہلے موجود ہو، اور اسی کے ذریعے سے سارا سلسلہ دائرہ وجود میں داخل ہو،

اس قسم کے غیر متناہی کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، اس کا اصلی منشا یہی ہے، اور (معلولات کی شکل میں) سلسلے کے اتار کا لا متناہی ہونا، اس میں معاملہ بالکل اس کے برعکس ہے، میں نے جس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے، گذشتہ تمام براہین اور دلائل میں یہ بات پائی جاتی ہے حتیٰ کہ برہان تضائف اور برہان حقیقیات اور ان کے سوا جتنے بھی ہیں سب میں یہ امر مشترک ہے، وجہ یہ ہے کہ محال ہونے کا جو حکم یہاں لگایا جاتا ہے، اس کا سارا دار مدار اس پر ہے کہ لامحدود اور غیر متناہی ہونے کی سمت میں سلسلے کے اندر یہ دو شرطیں پائی جائیں، یعنی ان کے حلقوں میں بالفعول



ترتیب بھی ہو اور ہر حلقہ دوسرے حلقہ کے ساتھ بالفعل موجود ہو، الحاصل فرق کا معیار وہی ہے جس کا ذکر اشارۃً پہلے بھی کیا گیا، یعنی یہ کہ شے کے علل و اسباب خارجی طرف میں اس کے ساتھ موجود ہوتے ہیں اور ان علل و اسباب کو شے پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، وہ محض ایک ذہنی تحلیل اور عقلی اعتبار کا نتیجہ ہوتا ہے، پس چڑھاؤ والی صورت میں علل و اسباب کا وہ مرتب سلسلہ جس کو غیر متناہی فرض کیا جاتا ہے وہ معلول کی ذات کے مرتبے میں موجود رہتا ہے اور دونوں کا حصول اور ان کی یافت ایک ساتھ ہوتی ہے اور اس بنیاد پر ترتیب، اور اجتماع یعنی ایک ساتھ پایا جانا، یہ دونوں شرطیں علل و اسباب کے سلسلے میں پائی جاتی ہیں اور صرف پائی نہیں جاتیں بلکہ معلول کے مرتبہ ذات میں پائی جاتی ہیں،

باقی (معلولیت کے ساتھ) سلسلے کے تنازل اور اتار والی شکل، تو ظاہر ہے کہ معلولات کا مرتب سلسلہ علت کی مرتبہ ذات میں اکٹھے ہو کر نہیں پایا جاتا، اس لئے کہ علت کے خاص کامل اعلیٰ وجود کے مرتبے میں، معلول کے مخصوص ناقص وجود کی تصحیح نہیں ہو سکتی، یعنی جائز نہیں ہے کہ معلول کے ناقص وجود کی تجویز علت کے وجود کامل کے مرتبے میں کی جائے، لیکن علت میں معاملہ برعکس ہے، یعنی معلول کی ہویت و شخصیت، کے مرتبے میں جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے کہ علت کا وجود نہ صرف یہ کہ ہو، بلکہ معلول کے وجود کو محیط ہو، بہر حال میں نے جو بات کہی اس سے یہ ثابت ہو گیا، کہ ترتیب اور اجتماع یہ دونوں صفات قبلیت کے مراتب میں سے جس مرتبے میں بھی پائے جائیں گے، یہ اسی سلسلے میں ممکن ہو سکتا ہے، جن کو چڑھاؤ یعنی تصاعد اور ترقی کی جانب بڑھتا ہوا فرض کیا جائے اور سلسلے کا وہ رخ جو اس کا مقابل ہے، یعنی سلسلے کا اتار اور اس کا تنازل و تسافل، کی صورت میں اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی،

پس ان دلیلوں سے سلسلے کی محدودیت اور اس کا انقطاع جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہے، وہ محض اسی رخ کے ساتھ مخصوص ہے ورنہ ثانی الذکر صورت میں یہ قطعاً کارگر نہیں اور نہ ان سے اس رخ کی محدودیت اور اس سمت کا انقطاع ثابت ہوتا ہے،



یہ تھا خلاصہ اس گفتگو کا جسے ہمارے شیخ سردار (خدا ان کے سایے کو دوام عطا فرمائے) نے مستفید فرمایا،

”علل و اسباب کا سارا سلسلہ تنہا ہی ہے اس کی

## فصل

جانب اس فصل میں راہنمائی کی جائے گی“

گذشتہ باب میں اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ علل و اسباب کا سارا سلسلہ ہر اعتبار سے تنہا ہی اور محدود ہے اور یہ کہ ہر سلسلے میں ایک مبدؤ اور نقطہ آغاز ہے، اور یہ کہ ہر ایک کا مبدؤ اور سرچشمہ ایک ہی وجود ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر شے کا فاعل (بنانے والا) اور ہر شے کی غایت (جس کے لئے شے بنتی ہے) ان دونوں کو شے کے مادے اور صورت پر تقدم حاصل ہوتا ہے، بلکہ غایت تو باقی تمام دوسرے اسباب و علل پر بھی تقدم ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کے فاعل بنانے کی علت خود غایت ہوتی ہے، گویا فاعل کی فاعل ہونے کی علت فاعلہ غایت ہوتی ہے، پس فاعلی اسباب و علل اور غائی اسباب و علل کا جب محدود اور تنہا ہی ہونا ثابت ہو جائے گا، تو پھر مادی اور صوری علتوں کا محدود و تنہا ہی ہونا ناگزیر طور پر ثابت ہو جائے گا کیونکہ فاعلی اور غائی علل صوری اور مادی علتوں پر تقدم ہیں، ماسوا اس کے علت صوری کا ایک لحاظ سے فاعلی علل و اسباب میں شمار ہے، گویا جس طرح علت غائی فاعلی طبقے میں داخل ہے اسی طرح علت صوری کا بھی شمار اسی طبقے میں کیا جاتا ہے، الغرض ایسی تقریر جس سے فاعلی علتوں کے سلسلے کو تنہا ہی ثابت کیا جائے وہ اس قابل ہوگی کہ اسی کے ذریعے سے علل و اسباب کے دوسرے طبقات کی محدودیت اور تنہا ہی بھی ثابت ہو، اگرچہ لوگ اس تقریر سے صرف فاعلی علتوں کی محدودیت ہی کیوں نہ ثابت کرتے ہوں،

بہر حال اب ہم چاہتے ہیں کہ ہم ان علل و اسباب کی محدودیت اور تنہا ہی کو بیان کریں جن کا شمار ان اجزاء میں کیا جاتا ہے جو شے کے وجود کے اجزاء ہوتے ہیں، اور زمانہ شے سے مقدم ہوتے ہیں یعنی جن کا مخصوص نام عنصر ہے، کیونکہ عنصر شے کے اس جزو کا نام ہوتا ہے جس کی وجہ سے شے بالقوۃ موجود ہوتی ہے، یعنی شے کے



وجود کی صلاحیت واستعداد اس میں ہوتی ہے پس اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ کوئی سی بھی چیز ہو کسی دوسری شے میں وہ پورے طور سے اگر پانی جاتی ہے تو اس دوسری شے کے متعلق یہ کبھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ پہلی چیز سے پیدا ہوئی ہے مثلاً کاتب میں پورا انسان موجود ہوتا ہے، تو کوئی کبھی نہیں کہہ سکتا کہ انسان سے کاتب نکلا ہے پھر اسی طرح جب کسی شے کا قوام دوسری شے سے حاصل ہو یعنی اس شے کا تقویم دوسری شے سے ہر لحاظ سے ہوتا ہو تو اس تقویم پذیر شے کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اس شے سے نکلی ہے جس سے اس کا تقویم ہوا ہے یعنی جو اس کی مقوم ہے یونہی ایک واقعہ یہی ہے کہ اگر کسی شے میں کسی دوسری شے سے کچھ نہ حال ہوا ہو تو پہلی چیز کے متعلق کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ دوسری شے سے نکلی ہے مثلاً کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سیاہی سے سفیدی نکلی ہے اسلئے کہ سفیدی میں سیاہی کا کچھ بھی کوئی حصہ نہیں پایا جاتا، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ کسی شے کا حصول جب کسی شے کے حصول کے بعد ہر اعتبار سے ہو تو ایسی صورت میں وہ جس کا حصول بعد کو ہوا ہے، اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ پہلے سے نکلی ہے، لیکن کسی شے کے بعض اجزاء کا حصول اگر کسی دوسری شے میں ہو، مگر تمام اجزاء کا حصول اس میں نہ ہوا ہو، تو ایسی صورت میں اس دوسری شے کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ وہ پہلے سے نکلی ہے، جیسے کہا جاتا ہے پانی ہی کا ایک حصہ ہوا بن گیا ہے، اور یہ اس لئے کہا جاتا ہے، کہ جس چیز کا نام پانی ہے وہ پورے طور پر ہوا میں نہیں پانی جاتی، بلکہ اس کے بعض جزا کی یہ حالت ہوئی ہے اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ سیاہ سے سفید نکلا یا لکڑی سے تخت نکلا کیونکہ لکڑی اس وقت تک تخت نہیں بن سکتا، جب تک کہ اس میں کوئی تغیر نہ ہو، اسی سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ جب کسی شے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ دوسری شے سے ہے تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ پہلی شے کا تقویم دوسری شے کے بعض اجزاء سے ہوا ہو، اور یہ کہ پہلی شے وہ دوسری شے کے بعض اجزاء سے متاخر ہو الغرض اس میں دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، ایک تو یہ کہ پہلی شے کا تقویم دوسری کی بعض اجزاء سے ہوا ہو دوسری بات یہ ہے کہ پہلی شے دوسری شے کے بعض اجزاء کے ساتھ جمع نہ ہو، بلکہ ہر حال جب یہ اصطلاح طے ہو چکی، تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ



شے کے مادے سے کبھی مراد وہ جز ہوتا ہے جو شے کی صورت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی اس سے مراد شے کا وہ جز ہوتا ہے جس میں یہ بات ہوتی ہے کہ کسی دوسری شے کو قبول کر لے، مثلاً پانی کا کوئی جز، جب ہوا ہو جائے یعنی پانی کا وہی جز، جو آبی صورت کو قبول کئے ہوئے تھا ہوائی صورت کی قبول کرنے والا ہو گیا اس لئے اسی آبی جز کو اس ہوا کا مادہ قرار دیا جائے گا،

اب ان سب باتوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ مواد (یعنی علل مادی کا) پہلے معنی کے حساب سے متناہی ہونا، تو ظاہر ہے اس لئے کہ ہر قبول کرنے والے جز کے لئے اگر کوئی دوسرا قبول کرنے والا جز نکلتا چلا آئے گا، اور یہ سلسلہ یوں بھی لا متناہی چلا جائے گا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ایک ہی ماہیت کے اجزاء غیر محدود اور لا متناہی ہو جائیں گے، اور یہ محال ہے، رہا ثانی الذکر معنی کے رو سے مادے کی محدودیت اور اس کا متناہی ہونا، تو اس کی تقریر یہ کی جاسکتی ہے کہ ہوائی مادے کے لیے جب یہ ممکن ہے کہ وہ آبی صورت کو قبول کرے، تو اسی طرح یہ بھی جائز ہونا چاہئے کہ پانی کا مادہ ہوائی صورت کو قبول کرے، بہر حال جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ بدل سکتے ہیں اور ایسا جب ہو سکتا ہے تو ان دونوں حقیقتوں (یعنی پانی و ہوا) میں سے کسی ایک کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا، کہ دوسرے کا مادہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ پہلے کا مادہ بن جائے بلکہ نوعیت میں بھی ایک کو دوسرے پر کسی قسم کا تقدم حاصل نہیں ہے البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ پانی کے کسی شخصی فرد کو اپنی خصوصیت شخصی کی بنیاد پر ہوا کے کسی شخصی فرد پر تقدم حاصل ہو اور ہم اس کو ناجائز نہیں ٹھہراتے ہیں کہ بایں معنی ہر مادے کے لئے کوئی دوسرا مادہ غیر متناہی مرتبے تک ثابت کیا جائے، یعنی ہر شخصی فرد ظاہر ہے کہ کسی دوسرے شخصی فرد ہی سے پیدا ہوتا ہے، جس کا وجود اس سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ ان شخصی افراد کا حال بالکل حرکت قطعیہ کے ان شخصی افراد کے مانند ہوتا ہے جو باہم اکٹھے نہیں ہوتے، اور یہ اگر ختم نہ ہوں بلکہ ان کا سلسلہ یوں ہی لا انتہاء طور پر جاری رہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نہ اس کو معتنع اور محال سمجھا جاتا ہے،

بانی صوری علل و اسباب کا متناہی ہونا، تو اس کو دو طریقوں سے ثابت



کیا جاسکتا ہے، ایک طریقہ تو یہ ہے، کہ جب آخری صورت اپنے مابقی والی صورت کی علت ہوتی ہے تو اب صوری علت کو قتنا ہی نہ مانا جائے گا، تو لازم آتا ہے کہ علل و اسباب کی انتہا نہ ہو دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ صورت کا شمار چونکہ ماہیت کے اجزاء میں کیا جاتا ہے، پس اگر یہ غیر قتنا ہی ہوگی تو ماننا پڑے گا، کہ ایک ماہیت کے اجزاء لاقنا ہی اور غیر محدود ہوں جو محال ہے،

## ہدایت

کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہو، یعنی جس کو شے کا مادہ کہتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہوتا ہے، اس میں جب کوئی صفت پیدا ہوگی، تو صفت کی اس پیدائش کی وجہ سے آیا کسی ایسی بات کا زائل ہونا ضروری ہوگا جو پہلے سے اس میں موجود تھی یا ایسا نہیں ہوگا اگر ایسا ہونا ضروری نہ ہوگا، تو یہ پیدا ہونے والی صفت اس شے کے قوام عطا کرنے والی یعنی اس کی مقوم نہ ہوگی، کیونکہ اگر وہ اس کی صورت ہوگی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جس میں کسی شے کے ہونے کا امکان تھا، اس امکان کا حال اس صفت کی پیدائش سے پہلے کسی دوسری صورت کی محتاج تھی، ایسی صورت کی جو اس کی مقوم ہو، پھر یہ صورت اس پیدا ہونے والی صورت کے ساتھ باقی رہتی ہے یا نہیں اگر باقی رہتی ہے، تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ امکان کا جو حال تھا اس کا مقوم اسی صورت سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ پھر یہ پیدا ہونے والی صورت بے ضرورت ہو جاتی ہے، اور امکان کے اس حال کو اس کی حاجت باقی نہیں رہتی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ پیدا ہونے والی صفت صورت نہیں، بلکہ اس کے عرض قرار پائے گی، اور اگر اس صفت کی پیدائش سے پہلی صورت کا زوال ضروری ہو جاتا ہے، یعنی وہ پہلی صورت جس سے اس شے کی تقویم ہو، یعنی پھر حال اگر ایسا ہوگا، تو اس وقت اس صفت کی پیدائش ظاہر ہے کہ ایک شے کے زوال کی موجب ٹھہری، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ ایسی نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ صفت جو کسی محل میں پیدا ہو، اور اس محل سے کسی صفت کا ازالہ اس کی وجہ سے نہ ہو، اس کا شمار صورتوں میں نہیں، بلکہ اعراض میں کیا جائے گا، اور یہ بتایا جا چکا ہے، کہ شے کے صفات اگر بیرونی موثرات کے نتائج نہ ہوں، یعنی ان کا وجود بالقہ نہ ہو، یا ان کا وجود بالعرض ہو، یعنی



ذات کا اقتضاء نہ ہو، تو پھر ضرور ہے کہ ایسے صفات بالطبع قرار دیے جائیں گے، یعنی ان کو طبیعت کا اقتضاء سمجھا جائے گا پس ناگزیر ہے کہ یہاں ایک ایسی صورت ہو جس سے اس محل کی تقویم ہوتی ہو، اور اس عرض کی بھی وہی مقتضی ہو گو یا صورت تو اس محل کے لئے کمال اول ہوگی، اور اس عرض کو کمال ثانی قرار دیا جائے گا، اور تمام صورتوں کا یہ کلی قاعدہ ہے کہ فطرۃً و طبعاً وہ اعراض کے ذریعے سے کمالات کے حصول کی طرف مائل ہوتی ہیں، الایہ کہ کوئی مانع پیش آجائے یا کوئی شرط نہ پائی جائے۔ مانع کی مثال وہ اعراض ہو سکتے ہیں جن سے کمالات کا ازالہ ہوتا ہے، اور شرط کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ مثلاً آفتاب کی روشنی کے میسر نہ آنے کی وجہ سے تخم کی بالیدگی نہیں ہوتی،

پھر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب یہ کمالات حاصل ہو جاتے ہیں، تو اب یہ ناممکن ہے، کہ اس وقت تک کوئی انقلاب آئے جب تک کہ ان کمالات سے رخ پھیر کر پھر شے کا رجحان نقص اور کاہیدگی کی جانب نہ ہو، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت کے لئے یہ محال ہے کہ ان واحد میں اس کا رجحان و میلان بھی ایک چیز کی طرف ہو، اور اسی وقت وہ اس سے روگرداں بھی ہو پس دلیل سے یہ بات ثابت ہو گئی، کہ کسی محل میں جب کسی ایسی صفت کی پیدائش و نمود ہو، کہ اس کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو، تو ایسی صفت کی طرف محل بالطبع متحرک ہوتا ہے، اور جب اس صفت تک محل کی رسائی ہو جاتی ہے، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ محل اس سے منتقل ہو کر جدا ہو، مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ بچہ جوانی کی طرف حرکت کرتا ہے، پھر کیا مرد جوان ہو چکنے کے بعد یہ ممکن ہے کہ وہ نطفے کی حالت کی طرف منتقل ہو،

اس مقام پر شفاء میں ایک دشواری پیش کی گئی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ایسا نفس جو ہر قسم کے اعتقادات سے خالی تھا، بسا اوقات بعض مسائل کے متعلق غلط اعتقاد اپنے اندر پیدا کرتا

ایک شکل کی گمرہ کشانی

ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ان غلط اعتقادوں کی وجہ سے اس نفس میں کوئی کمال پیدا نہیں ہوتا پس تمہارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی محل میں جب کوئی ایسی صفت حاصل ہوگی، جس کی وجہ سے کسی امر کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو تو یہ اس محل کی تکمیل ہوگی،



میں کہتا ہوں کہ غلط اعتقاد کا حصول بھی بعض سادہ نفوس کے لئے ایک قسم کا کمال ہی ہے، کیونکہ بہر حال یہ غلط اعتقاد بھی ایک وجودی صفت ہے، اور وجود عدم سے بہر صورت بہتر اور خیر ہے، اس اعتقاد میں برائی اگر ہے تو وہ یہی ہے کہ عقلی قوت کے لئے جو بات باعث کمال ہے، اس کمال کی استعداد اور صلاحیت اس اعتقاد کی وجہ سے خراب بلکہ باطل ہو جاتی ہے تھیک اس کی مثال ان زہریلی کیفیتوں جیسی ہے، جو بجائے خود کسی خاص عنصر کے لئے کمال ہیں، لیکن حیوانی صورت کے لئے آفت بلکہ ایسے تمام صفات جو برے اور مذموم ہیں مثلاً ظلم حرص وغیرہ یہ سب نفس کی بعض قوتوں کے لئے کمالات ہیں، لیکن تمام قوتوں پر نفس کی جو قوت سب سے زیادہ غالب ہے یعنی عقلی قوت اس کے لئے یہ العتہ باعث نقصان ہوتے ہیں مثلاً جہل مرکب ہی کو لیجئے، عقلی صورت، اور وجودی صفت ہونے کی وجہ سے اس عقل بیولائی کے لئے جو تکمیلی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اس کے لئے جہل مرکب بھی کمال ہے، ہاں جہل میں کمالیت کا کوئی پہلو نہیں ہے وہ صرف جہل بسیط ہے لیکن وہ صفت ہی نہیں ہے، بلکہ صفتِ ظلم کے عدم کا نام جہل بسیط ہے۔ (یہ تو مادے کی پہلی قسم کا بیان تھا، باقی دوسری قسم یعنی جس صفت کی پیدائش کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے ضروری ہو، تو ایسی صفت کبھی تو وہ صورت ہوتی ہے، جس سے شے کی تقویم ہوتی ہے، یعنی صورت متوہ ہوتی ہے، مثلاً جب کسی محل میں حیوانی صورت کی پیدائش ہوگی تو اس محل سے ظاہر ہے کہ مالیت (پانی پن) کا ازالہ ضروری ہوگا، اور کبھی ایسی صفت صرف کوئی کیفیت ہوتی ہے مثلاً سیارہ جب محل میں پیدا ہوگی، تو سفیدی کا زوال اس سے ضروری ہے، اور کبھی کمیت (مقدار) یا شکل وغیرہ ہوتی ہے اور یہ سب باتیں بدیہی ہیں، الحاصل اس قسم کے متعلق بعضوں نے جو یہ حکم لگایا ہے، کہ اس میں قانون انعکاس کا ہونا ضروری ہے یعنی مادہ جب اپنی حالت کو چھوڑ کر جوئی حالت اختیار کرتا ہے، تو اس کا انعکاس یعنی جوئی حالت کو چھوڑ کر اپنی حالت کی طرف منتقل ہونا بھی ضروری ہے، بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں یہ قانون نہیں چلتا، اس لئے کہ شے کی مالیت میں نہ انقلاب ہو سکتا ہے، اور نہ تغیر و تبدل، غرض کہ میرے بیان سے



یہ بات ثابت ہوئی کہ قسم اول کے تحت میں جتنی چیزیں مندرج ہیں، ان میں انقلاب محال اور ممتنع ہے، اور جتنی باتیں قسم دوم کے ذیل کی ہیں ان میں انقلاب ضروری اور واجب ہے،

مگر کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ حصر کا یہ دعویٰ غلط ہے، اس لئے کہ عناصر سے جن چیزوں کی تشکیل اور تکوین ہوتی ہے ان کو قسم اول میں نہیں شمار کیا جاتا، کیونکہ اس قسم میں انعکاس کا قانون ناجائز تھا، اور ان چیزوں میں انعکاس کا قاعدہ زوروں سے جاری ہے، اس لئے کہ عناصر جس طرح حیوان نبات وغیرہ بنتے ہیں اسی طرح یہ دونوں یعنی حیوان اور نبات عناصر کی شکل بھی اختیار کرتے ہیں، اور جس طرح قسم اول میں وہ شریک نہیں ہیں، اسی طرح قسم دوم میں بھی یہ داخل نہیں ہو سکتیں، کیونکہ اس قسم کی خصوصیت یہ ہے کہ طاری ہونے والی صفت کے لئے ضروری ہے کہ اس سے کسی ایسی صفت کا ازالہ ہوتا ہو، جو محل میں پہلے سے موجود تھی، اور ان کا حال ایسا بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی پیدائش سے کسی ایسی صفت کا زوال نہیں ہوتا، جو ان کی ضد ہو، اس اعتراض کا جواب یہ ہے ایک مفروضہ میں اسکی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ مثلاً حیوانی صورت کو قبول کرے، بلکہ اس میں یہ صلاحیت و استعداد اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب پہلے کوئی مزاجی کیفیت بھی اس میں پیدا ہو لے، اور ظاہر ہے کہ مزاجی کیفیت سے اس کیفیت کا ازالہ ہو جاتا ہے، جس کو کیفیت صرفہ کہتے ہیں (یعنی عناصر کی باہمی آمیزش و امتزاج سے پیشتر ان کی اپنی اپنی جو خالص کیفیت ہوتی ہے) اور یہ کیفیت بہت قوی کیفیت ہوتی ہے، اسی صورت میں مزاجی کیفیت اور کیفیت صرفہ میں وہی نسبت ہوگی، جو اس قسم والوں میں ہوتی ہے جن میں استحالة کا قانون جاری ہوتا ہے پس انعکاس کا قانون بھی یہاں درست ہوگا اور جب مزاج کا حصول ہو لے گا تو حیوانی صورت کا قبول کرنا یہ اس مزاج کا کمال ہوگا، گویا لڑکا جیسے جو ان ہو گیا، ناگزیر طور پر وہ (لڑکا) اس کی طرف (جوانی کی طرف)

۱۔ لہذا طبیعات کی اصطلاح میں ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے حال میں جسم کا پہنچنا، مثلاً سردی سے منتقل ہو کر پانی کا گرم ہونا اس کو استحالة کہتے ہیں ۱۲



طبعاً متحرک ہوگا، لیکن جوانی سے پھر پلٹ کر پہلی حالت (لڑکپن) کی طرف حرکت نہیں کر سکتا، کیونکہ حیوانیت میں ایسی حرکت کبھی واقع نہیں ہو سکتی کہ اس حرکت کا اختتام صرف سادہ مزاج کے حصول پر ہو جائے مثلاً جوان حرکت کر کے لڑکا اور لڑکا بچہ نہیں بنتا گویا حیوان کی پیدائش اور تنکون میں ان دونوں قسموں کا مجموعہ پایا جاتا ہے جن کا ذکر کیا گیا، پس یہ صورت ان دو قسموں سے کوئی جدا صورت ثابت نہ ہوتی،

اس تقسیم کو اس طرح بیان کرتے ہیں، کہ صورت کی جو چیز حامل مادے کی دوسری تقسیم ہوتی ہے (یعنی مادہ) اس کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ بذات خود اس کی حامل ہے، یا اس میں غیر کی بھی شرکت ہے جس میں غیر کی شرکت نہ ہو اس کی مثال صورت جسمانیہ ہے، کہ مہوئی یکہ و تنہا

اس کا حامل ہے، اور جس میں غیر کی شرکت ہوگی، تو ضرور ہے، کہ ان شکلا میں باہمی اجتماع اور ترکیب ہوگی، پھر یہ ترکیب استحالیے کے ساتھ ہوگی یا اس کے ساتھ نہ ہوگی پھر جس میں استحالہ ہوگا تو دیکھنا چاہئے کہ اپنی غایت اور نتیجے تک اس کی رسائی ایک ہی استحالیے کے ذریعے سے ہوتی ہے، یا یہ رسائی بہت سے استحالوں کے بعد میسر آتی ہے، پھر جس میں استحالے کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اس کی مثال قیاس اور دلیل کی وہ ہیئت ہے جو مقدمات کے جمع ہونے سے حاصل ہوتی ہے، یا اکائیوں کے اکٹھے ہونے سے

عددی ہیئت جو پیدا ہوتی ہے پھر کبھی یہ ہیئت محض انہی اکائیوں تک محدود رہتی ہے، جیسا کہ ان مثالوں کا حال ہے اور کبھی ان میں محدود نہیں ہوتی مثلاً قیاس کی جو حالت ہے، میں کہتا ہوں کہ غور و فکر سے جو کام لیتے ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ ہر ایسا مادہ جس میں کسی صفت کی پیدائش کے وقت کسی قسم کا

استحالہ نہ واقع ہوتا ہو، ایسا مادہ کبھی کوئی کامل اور محصل حقیقت نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ ہر ایسی چیز جس کی طبیعت کامل اور محصل ہو، وہ کسی دوسری چیز کا مادہ اس وقت تک نہیں بن سکتی جب تک کہ اس کی طبیعت زوال پذیر نہ ہوے، اور اسی سے یہ بات بھی سمجھی جاسکتی ہے، کہ عناصر کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیرونی موثرات کے اثر سے



(یعنی قاسم کے اثر سے) اس کی صورت زائل ہو جائے کہ اسی کے بعد وہ کسی دوسری صورت مثلاً معدنی یا نباتی یا حیوانی وغیرہ صورتوں کے مادے بن سکتے ہیں کیونکہ کبھی کوئی چیز اس شے کے جانب حرکت نہیں کر سکتی جو طبیعت کے لحاظ سے اس کی ضد اور مخالف ہو، البتہ کمال نقص، قوت و ضعف سے جب اس کا تعلق ہو، تو اس وقت وہ ان امور کی طرف حرکت کر سکتی ہے جن سے اس کی تکمیل ہوتی ہو، یا طاقت میں اضافہ ہوتا ہو، مثلاً آتش ہونا یعنی (ناریت) یہ حیوانی صورت کی ضد ہے، کیونکہ ناریت کا شمار تو ان چیزوں میں سے ہے جو حیوانی صورت کو جلا دیتی ہیں، بگاڑ دیتی ہیں، یہی حال آبی صورت کا ہے، کہ جب اس کو حیوانی صورت پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، تو اس کو ڈبو دیتی ہے، تباہ کر دیتی ہے اور یہی حال دوسرے عناصر کا ہے پس عناصر کے بعض افراد ہوں، یا ان کے کل افراد ان میں سے کسی کی حرکت حیوانی صورت کی طرف خود نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ یہ حرکت دراصل اس مادے میں واقع ہوتی ہے، جو ان عناصر سے خالی ہو کر قوت محرکہ کے ذریعے سے جو اس حرکت کی فاعل ہے صورت کمال مثلاً (صورت حیوانی) کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس حرکت کی پیدا کرنے والی قوت کے لئے ناگزیر ہے، کہ وہ کوئی جوہری قوت ہو یعنی مزاجی کیفیت کو یہ قوت قرار دینا، جیسا کہ بعضوں نے خیال کیا ہے، صحیح نہیں ہے، شفاء وغیرہ کتابوں سے یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ کسی عرضی کیفیت سے کوئی جوہری فعل صادر نہیں ہو سکتا اور مادے کی یہ حرکت جو فوقانی سمت کی جانب ہوتی ہے اس میں اس قوت کی حیثیت وہ نہیں ہوتی، جو استعداد اور صلاحیت پیدا کرنے والی چیزوں کی ہوتی ہے، یا اس قوت کی حیثیت محض آنہ حرکت کی بھی نہیں ہے، بلکہ گفتگو خود اس قوت کے متعلق ہے جو اس حرکت کی فاعل اور اس کی پیدا کرنے والی ہے، یعنی وہ کوئی عرضی امور نہیں ہو سکتا، نیز ایک بات اور بھی یہ ہے کہ عرض کا وجود ہمیشہ کسی جوہری صمدی امر کے وجود کا تابع ہوتا ہے، اس لئے عناصر کی صورتیں اس کا زیادہ استحقاق رکھتی ہیں کہ اپنی کیفیتوں کے ذریعے سے خود کسی کام اور فعل کو انجام دیں، اور خود حرکت کو پیدا کریں، کیونکہ عرضی صورتوں کی کیفیتیں گویا ان کے اعمال و افعال کے لئے ہنر، آلہ اور اوزار کے ہیں جیسا کہ میل کی بحث میں تم کو بتایا گیا ہوگا، بہر حال عناصر کی ان صورتوں کے متعلق ہم یہ



ثابت کر چکے کہ نہ ان کے بعض افراد، اور نہ کل مادے کی اس حرکت کو پیدا کر سکتے ہیں جو حیوانیت کی طرف ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ عناصر کے مادوں میں کوئی ایسی صورت ہوتی ہے جو حیوانی کمال کی طرف متحرک ہوتی ہے (لیکن یکایک نہیں بلکہ) معدنی اور نباتی کمالات اور درجوں کو طے کرنے کے بعد حیوانی کمال تک پہنچتی ہے، اور یہ صورت عناصر کی نوع کے نیچے نہیں بلکہ جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہے، (اور میں نے جو کہا کہ یکایک ایسا نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے) کہ کوئی سی طبیعت ہو کمال کے مدارج تک پھلانگ مار کر نہیں پہنچتی ہے، بلکہ کسی کمال تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے نیچے جو مراتب میں ان سے پہلے گزرے، یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حرکت مقولہ جو ہر میں واقع ہوتی ہے، اور یہ کہ کائنات کی ہر ہستی اپنی اپنی طبیعت اور فطرت کے اقتضا سے ملکوت اعلیٰ کی جانب اس وقت تک متوجہ رہتی ہے، جب تک کوئی روکنے والا ان کے اس توجہ میں مانع نہ بن جائے، غایت کی بحث میں انشاء اللہ ایسے مباحث آئیں گے جن سے یہ مسئلہ خوب واضح ہو جائے گا،

کسی بسیط حقیقت کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ قابل بھی ہو، اور فاعل بھی؟

## فصل

حکماء کے متعلق عام طور سے یہی مشہور ہے، کہ شے واحد میں مطلقاً

اس کی گنجائش نہیں کہ بحیثیت شے واحد ہونے کے وہ فاعل بھی ہو، اور قابل بھی حیثیت کی قید اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ مثلاً آگ جو اپنی صورت کی حیثیت سے حرارت اور گرمی پیدا کرنے کا کام کرتی ہے اور اپنے مادے کے اعتبار سے اسی حرارت اور گرمی کو قبول بھی کرتی ہے، اس نظریے کی عام بیانہ تعبیر یہ ہے، لیکن اس میں جو نقص ہے اس کا ذکر عنقریب آئے گا۔ بہر حال یہ تو قدیم حکماء کا وہ خیال ہے، جو عموماً ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے مگر متاخرین اس کے بالکل مخالف ہیں، اور ٹھیک جس طرح قدیم حکماء مطلقاً اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، متاخرین مطلقاً اس کے جواز کے قائل ہیں لیکن تحقیق یہ ہے، کہ اثر پذیر ہی، اور افعال اگر قبول کا ترجمہ ہے، تو ظاہر ہے، کہ شے خود اپنی ذات سے متاثرہ منفعل نہیں ہو سکتی،



اور اگر شے کسی صفت کی قابل ہے، یعنی بجائے ذات کے مقبول کوئی ایسی صفت ہے جس سے شے قابل کے کمال میں اضافہ ہوتا ہے، تو اس صورت میں بھی اس کے جواز کی کوئی شکل نہیں ہے اس لئے کہ شے کی تکمیل یا کمال میں اضافہ خود اپنی ذات سے نہیں ہو سکتا، لیکن اگر یہ صفت کوئی کمالی صفت نہیں ہے بلکہ صرف اس سے قابل متصف ہوتا ہے، تو اس وقت یہ ظاہر ہے کہ اس صفت کا مرتبہ موصوف کی ذات کے مرتبے کے بعد ہو گا، ایسی صورت میں یہ جائز ہو گا کہ شے ایسی بات کو چاہے جو اس کے ذات کے لوازم میں ہو اور اس سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ہو، الغرض کسی قسم کی ماہیت ہو، اس کا تعلق ان صفات سے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں ایک ہی نوعیت کا ہوتا ہے، یعنی ان لوازم کے قابل بننے اور فاعل ہونے دونوں باتوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح بھی کی ہے لکھتے ہیں،

”بسیط سے جو نکلے، اور بسیط میں جو قائم ہو، یہ دونوں ایک ہی چیز ہوتی ہے۔“

اور یہ بات کچھ بسیط ماہیتوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ مرکب کے لئے بھی جائز ہے، کہ اس کی کوئی ایسی طبیعت ہو جس کے ساتھ ایسے لوازم ہوں جن کو یا تو اس کا تعلق نہ تو اثر پذیر ہو اور انفعال کے طور پر ہو، اور نہ یہ تعلق استکمالی ہو، یعنی اس مرکب ماہیت میں ان لوازم کی وجہ سے کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہو، اور شیخ نے جو یہاں صرف بسیط ہی کا ذکر کیا، اس سے غرض شاید یہ ہو کہ فاعل ہونے اور قابل ہونے کی وجہ سے مشیت کے اختلاف کا نہ پیدا ہوتا زیادہ ظاہر ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ جو اس کے لوازم کا حال بھی ماہیتوں کے لوازم ہی کا ہے، کیونکہ ان میں بھی فاعل اور قابل دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی شے ہوتی ہے، مثلاً گرمی کے ساتھ آگ کا، اور رطوبت و تری کے ساتھ پانی کا، کثافت کے ساتھ مٹی کا جو تعلق ہے، اور یہی حال مرکبات کا بھی اپنے خواص اور لوازم کے متعلق ہے، اور مادے کی حاجت ان میں اگر ہوتی ہے، تو صفات کی پیدائش اور حدوث کے لئے، یا کمالات کے اضافے کے لئے، الغرض مثلاً آگ ہی



کو لو، یہ اپنی حقیقت اور صورت کے اعتبار سے یقیناً مادے کی محتاج ہوتی ہے، لیکن اپنے گرم ہونے میں اس کو مادے کی کیا ضرورت ہے، میری مراد یہ ہے کہ آگ کے آگ ہونے اور گرم ہونے کے درمیان مادے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس طرح فاعل اور فاعل کے لوازم کے درمیان مادے کی ضرورت نہیں ہوتی، پس آگ کو اگر فاعل اور قابل کے بغیر فرض کیا جائے تو یقیناً اس وقت بھی وہ گرم ہی رہے گی، ہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایک ہی شے ایک ہی حقیقت سے

فاعل اور قابل نہیں ہو سکتی، وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں دو دلیل پیش کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ قبول کرنا، اور فاعل ہونا یہ دو مستقل اثر ہیں پس ایک ہی چیز سے ان کا صدور نہیں ہو سکتا، امام رازی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ میں یہ بیان کر چکا ہوں کہ اثر قبول کرنا، اور اثر دالنا، یعنی متاثریت اور موثریت یہ دونوں وجودی صفات نہیں ہیں، اور جب وجودی نہیں ہے، تو کسی سبب اور علت کی جانب انھیں احتیاج کیوں ہوگا، اور بالقرض اگر ان کو ہم وجودی صفات ہی مان لیں جب بھی ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ کسی ایک شے سے دو اثر کا صدور ناممکن ہے، میں کہتا ہوں امام رازی کے یہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جاسکتا ہے پہلے اعتراض کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ فائدہ پہنچانا اور فائدہ حاصل کرنا یعنی افادہ اور استفادہ کا وجودی ہونا ایک بدیہی بات ہے، اس کا انکار کرنا صرف زبردستی اور مکارہ ہے، باقی ان کے اعتباری ہونے پر جو یہ دلیل قائم کی جاتی ہے، کہ اگر تاثیر (اثر کرنا) کوئی وجودی چیز ہوگی تو پھر یہ بھی کسی دوسری تاثیر کی محتاج ہوگی جو پہلی تاثیر اور اس کے فاعل اور سبب کے درمیان واقع ہوگی، اس مغالطے کا حل وہی ہے جس کا تذکرہ وجود اور وحدت وغیرہ کے مسئلے میں پہلے کیا گیا ہے،

اور دوسرے اعتراض کے متعلق اصل حال اس وقت واضح ہو گا جب اس مسئلے کا ذکر آئے گا کہ شے واحد سے ایک چیز صادر ہو سکتی ہے یا ایک ہی چیز سے بہت سی چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، عنقریب بحث آئے گی وہیں اس کی تفصیل کی جائے گی، ایک اور اعتراض اس پر نقض کے طور پر بھی امام نے کیا ہے یعنی



کہا جائے گا کہ تم نے جو دلیل پیش کی ہے اگر وہ درست ہے، تو چاہئے کہ شے واحد  
(جس طرح ایک ہی چیز کی قابل اور فاعل نہیں ہو سکتی اسی طرح) ایک چیز کی قابل کسی  
دوسری چیز کی بھی فاعل نہیں بن سکتی، اور اس نقض کو اٹھانے کے لئے اگر یہ کہا جائے گا کہ  
جہت اور حیثیت کے اختلاف سے ایسا ہوتا ہے، معنی شے فاعل تو اپنی ذات کی  
حیثیت سے ہوتی ہے، اور اس کے قابل ہونے کی حیثیت (ذات نہیں) بلکہ معلول  
کو جو وجود مختص ہے، اس کے تاثیر کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ قابل بنتی ہے میں کہوں گا، تو یہی بات شے  
واحد کے فاعل ہونے اور قابل ہونے کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے اس پر اگر تم کہو کہ شے خود اپنی  
ذات سے ظاہر ہے کہ متاثر نہیں ہوتی میں کہوں گا، کہ یہی تو مسئلے کی بنیاد ہے، اور گفتگو کا  
پہلا نیا وی جز یہی ہے، آخر کیوں ایسا نہیں ہو سکتا، کیا طبیعت اپنا خود علاج نہیں کرتی اگر  
اس پر یہ کہا جائے کہ حیثیت اور جہت کی اتحاد کی بنیاد پر یہاں گفتگو ہو رہی ہے، تو ہم کہیں گے  
کہ پھر یہ قیدی سے ہے لغو ہے اس لئے کہ حیثیت اور جہت کا اتحاد کہیں بھی نہیں ہو سکتا  
کیونکہ جتنے مفہومات ہیں معنی کے رو سے باہم سب ہی مختلف ہوتے ہیں،  
انتہی امام یازی کا کلام ختم ہوا،

اب میں کہتا ہوں شے کا کسی ایک چیز کے لئے قابل ہونا اور دوسری  
چیز کا فاعل ہونا، یہ ایسی بات ہے، جس کو حکماء بسط امور میں کبھی جائز نہیں قرار دیتے  
اور جب یہ جائز نہیں ہے، تو نقض ہی کیا وارد ہو گا، کیونکہ نقض کا مادہ یعنی جہاں  
دلیل جاری کی گئی ہے، بجائے خود وہی صحیح نہیں ہے، اور اس قاعدے کو توڑنے  
کے لئے یہ جو وہم پیدا ہوتا ہے، کہ حکماء واجب اور تمام ممکنات کے درمیان عقل  
کو واسطہ قرار دیتے ہیں، یعنی کہتے ہیں کہ واجب سے عقل اثر کو قبول کرتی ہے،  
اور ممکنات میں خود اثر پیدا کرتی ہے، گویا واجب کی قابل اور ممکنات کی فاعل  
ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہاں معلول اس لئے موجود نہیں ہوتا کہ اس میں وجود کے  
قبول کرنے کی صلاحیت تھی یا یہ کہ وجود سے محل چونکہ متاثر ہوا اس لئے مسائل موجود  
ہوا۔ بہر حال معلول کے موجود ہونے کی صورت میں نہ قابلیت ہے اور نہ مقبولیت  
ہے، اور نہ یہاں کسی کی اثر پذیری ہے، جیسا کہ وجود کے مباحث کے سلسلے میں  
یہ باتیں گزر چکی ہیں، بلکہ یہاں اصل واقعہ یہ ہوتا ہے کہ خود وجود ہی مجہول اور



واجب کا مخلوق ہوتا ہے نہ کہ ماہیت وجود سے موصوف ہوتی ہے، اور وجود کو ماہیت قبول کرتی ہے واقعہ تو صرف اسی قدر ہے، باقی اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، لہذا اوقات "ممکن موجود" کو ذہن اپنی تخلیقی قوت سے دو جزوں کی شکل میں تحلیل کرتا ہے، اور اس کے بعد یہ حکم لگاتا ہے، کہ ماہیت نے وجود کو قبول کیا۔ یا اس کی قبول کرنے والی ہے، لیکن ذہن کا یہ سارا تخلیقی کاروبار اسی شکل میں انجام پاتا ہے، جن کا ذکر پہلے گذر چکا ہے، یعنی ذہن پہلے ماہیت کو وجود سے علیحدہ اور مجرد کر کے تصور کرتا ہے، پھر وجود کو ماہیت کے ساتھ جوڑتا ہے، پھر وجود سے جدا ہونے کے بعد ماہیت کسی شے کی فاعل کس طرح بن سکتی ہے،

الحاصل یہ بات واضح ہو گئی کہ قبول کرنے کی صفت ماہیت میں محض ذہنی اعتبار کا نتیجہ ہے، اور اسی لئے یہاں جو کثرت بھی پیدا ہوگی وہ ذہنی ہی ہوگی، نہ کہ اس کے سوا، اور جب قابلیت خارجی طور پر ہوگی، تو اس وقت قبول کرنے والے اور جس کو قبول کیا گیا، یعنی قابل اور مقبول کے درمیان کثرت بھی خارجی ہوگی، لیکن قبول کو اثر پذیری اور انفعال کے معنی میں نہ استعمال کیا جائے۔ تو اس وقت ہو سکتا ہے، کہ قبول اور فعل دونوں ایک ہی چیز ہو، رہا نفس خود اپنا علاج جو خود کرتا ہے اس سے جو نقص وار کیا گیا ہے تو یہ بھی یہاں وارد نہیں ہوتا، کیونکہ یہاں صرف اعتباری ہی مغائرت نہیں ہے، جیسا کہ عاقلیت اور مقولیت میں ہوتی ہے بلکہ معالجے کی صورت میں ایسے دو اعتبار پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے وہ ذات جو ان سے موصوف ہے اس میں واقعی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ نفس اس حیثیت سے کہ اس میں علاج کا فطری ملکہ ہے، اور معالجے کی جو صورت ہے اس اعتبار سے نفس فاعلی مبدئ و مسبب ہے، اور اس اعتبار سے کہ نفس ہی میں استعدادی بدنی قوت ہوتی ہے، وہ قابل مبدئ اور قبول کرنے کا مشاء ہے، دوسری دلیل یہ ہے، کہ قابل کی نسبت مقبول کی جانب امکان کی ہوتی ہے اور فاعل کی فعل کی طرف نسبت وجوب کی ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کا جو فاعل تمام و کامل ہوتا ہے، اس کے ساتھ شے کا ہونا لازمی طور پر ضروری اور واجب ہے، اور قابل کو مقبول کے ساتھ لزومی تعلق نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اس کے ساتھ ہوتا ہے،



اور قابل میں مقبول کا ہونا محض ممکن ہوتا ہے، اب اگر ایک ہی شے کسی ایک چیز کی  
 فاعل بھی ہوگی اور قابل بھی، تو گویا اس شے کی نسبت اس چیز کی طرف وجوب کی  
 بھی ہوگی، اور امکان کی بھی ظاہر ہے کہ دونوں باتوں میں منافات ہے، اور  
 لوازم کی منافات سے ملزوموں کی منافات ثابت ہوتی ہے، میں کہتا ہوں  
 کہ جن صفات کو کوئی محل قبول کرتا ہے، یعنی مقبولات ان کے ہونے کا جن محلوں  
 میں امکان ہوتا ہے اس امکان کے قبول کرنے والے محل اور اس امکان کی استعداد  
 رکھنے والے قوایل، ان میں اور فعلی قوتوں اور اثر کرنے والی طاقتوں کے درمیان  
 بھی منافات ہی کی نسبت ہوتی ہے، یعنی ترکیب خارجی میں تو منافات کی نسبت  
 ہوتی ہے، اور وجود کے امکان کی حامل جو مابہیات ہوتی ہیں، ان میں بھی یہی بات  
 پائی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ خود اپنی ذات کی حقیقت سے اور ذات کے  
 اقتضات کے اعتبار سے وجود اور فعلیت دینی کسی امر کے وقوع پذیر ہو جانے  
 کے اقتضاؤں سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، اور یہ ترکیب ذہنی میں ہوتا ہے، باقی  
 وجود کے لوازم، یا مابہیات کے لوازم سے اشیاء کا موصوف ہونا تو اس انصاف  
 میں جو امکانی نسبت پائی جاتی ہے، وہ صرف امکان عام کی اصطلاح کی بنیاد پر ہے  
 بہر حال میری اس تحقیق کے بعد، وہ اعتراض نہیں وارد ہوتا ہے، جو لوازم مابہیات کو  
 پیش کر کے امام رازی اور صاحب مطارحات کی جانب سے اس مقام پر پیش  
 کیا گیا ہے بلکہ شاخین کا ایک بڑا اگر وہ بھی ان دونوں کی تعلید میں کسی نقص کی بنیاد پر  
 اس بات کا مدعی ہو گیا ہے کہ اس حقیقت کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ قابل بھی  
 ہو، اور فاعل بھی، اور اس کے جواز بلکہ وقوع پر بھی دلیل پیش کرتے ہیں کہ مابہیات  
 ظاہر ہے کہ اپنے لوازم کی علت اور سبب ہی ہوتی ہیں، اور پھر ان ہی لوازم سے  
 موصوف بھی ہوتی ہیں پس فاعل اور قابل دونوں یہاں ایک ہی ہیں لوازم کے لئے  
 مابہیاتوں کا علت ہونا، اس کی وجہ تو یہ ہے کہ اگر ملزوم کی خود ذات ان لوازم کی  
 مقتضی نہ ہوگی یعنی خود اپنی مابہیت اور ذات کے لحاظ سے ان لوازم کو نہ چاہے گی  
 تو پھر جائز ہوگا کہ ملزوم کا ثبوت اس طور پر بھی ممکن ہو، کہ اس کے ساتھ لوازم نہیں  
 ہیں یا یوں کہو کہ ملزوم کے لئے ان لوازم سے خالی ہونے کے باوجود ثبوت



اس وقت ممکن ہوگا، جس وقت ان لوازم کے علل و اسباب کو مفقود فرض کیا جائے  
اور ایسی صورت میں لوازم پھر لوازم ہی باقی نہیں رہتے اور یہ (ہفتہ) خلاف  
مفروض ہے یہ تو اس کی دلیل تھی کہ ماہیتیں لوازم کی خود علت ہوتی ہیں، باقی ان ہی  
لوازم سے ماہیتوں کا موصوف ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لوازم کا حصول اگر  
ماہیتوں میں نہ ہوگا، تو پھر کیا اس کے غیر میں ہوگا؟ بہر حال ممکنات کی ماہیتوں ہی  
میں امکان پایا جاتا ہے، اور باوجود اس کے اس امکان کا ظہور بھی اسی ممکن ماہیت  
سے ہوتا ہے، گویا امکان اسی سے نکلتا بھی ہے اور اسی میں ہوتا بھی ہے یا مثلاً  
جفت ہونا یہ صفت چار کی ماہیت سے پیدا بھی ہوتی ہے اور پھر اسی میں پائی بھی  
جاتی ہے، یا مثلث کی ماہیت سے یہ صفت یعنی اس کے زاویوں کا دو قائموں  
کے مساوی ہونا، یہ بات اسی سے پیدا بھی ہوتی ہے اور اسی میں پائی بھی جاتی ہے،  
یہاں یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ ماہیتیں تو مرکب ہوتی ہیں، پس ہو سکتا ہے کہ ان کا  
فاعل اور علت ہونے کا منشاء تو ایک جز ہو، اور قابلیت کا منشاء دوسرا جز ہو،  
اور اس بنیاد پر تمھارا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں کہ ایسا کہنا بوجہ حینہ  
صحیح نہیں ہے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ہر مرکب میں بسیط کا ہونا ضروری ہے اور بسیط  
کے لئے بجائے خود کچھ نہ کچھ لوازم ہوتے ہیں کم از کم اس کا شے ہونا یا اس کا ممکن  
عام ہونا، ان صفات کا ہونا بسیط میں بھی ناگزیر ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مرکب  
حقیقتوں کے لئے ضروری ہے کہ ان کی کوئی خاص طبعی وحدت ہو، اور اس اجتماع  
کے وقت جو باتیں اس کو لازم ہوتی ہیں، ان کے لزوم کی علت اس مجموعے کا کوئی  
ایک جز نہیں قرار دیا جاسکتا ورنہ پھر ماننا پڑے گا کہ یہ لوازم اس اجتماع سے  
میش تر بھی اس جز میں یا اسے جاتے ہیں، اسی طرح مجموعے کے کسی ایک جز کو  
قابل بھی نہیں قرار دیا جاسکتا مثلاً اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ دو قائموں کے برابر زاویوں کا ہونا  
اس صفت سے نہ تو مثلث کی صرف سطح موصوف ہو سکتی ہے اور نہ اس کے تینوں ضلع کو  
اس صفت کا موصوف ٹھہرایا جاسکتا ہے بلکہ سطح اور تینوں اضلاع ان کا مجموعہ بحیثیت  
مجموعہ ہونے کے اس صفت کا موصوف ہے، اور اس کا فاعل بھی یہی مجموعہ ہے، پس  
ایک ہی اعتبار سے ایک ہی شے فاعل بھی ہوگئی اور قابل بھی یہی مقصود تھا اس پر یہ بات بھی



ولایت کرتی ہے کہ باری تعالیٰ عزاسمہ کے لئے انتزاعی صفات (مثلاً واجب ہونا، واحد ہونا) اور ازیں قبیل دیگر صفات بالاتفاق سب کے نزدیک یقیناً ثابت ہوتے ہیں، کیونکہ ذات حق میں جن صفات کا زائد ہونا محال ہے وہ انتزاعی صفات نہیں ہیں بلکہ کمالی صفات مثلاً علم و قدرت ارادہ وغیرہ جیسے صفات کے لئے یہ ناجائز ہے کہ خدا کی ذات پر زائد ہوں، باقی وجود کا ضروری اور واجب ہونا، یا عالم ہونا، ان صفات سے جو بات سمجھی جاتی ہے اور جو محض انتزاعی امور ہیں ان کا زائد ہونا محال نہیں ہے، اب دیکھو کہ خدا کی ذات باوجودیکہ بسیط ہے، لیکن باایں ہمہ بساطت وہ ان عقلی اعتبارات یعنی انتزاعی صفات کی فاعل بھی ہے اور قابل بھی، نیز معلم اول (ارسطو) اور یحییٰ یعنی ابوالفرا اور ابوعلی وغیرہ کا مشہور مذہب خدا کے علم کے متعلق یہ ہے کہ اشیاء کا علم اور ان کا تعقل خدا کو جو ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ذات حق میں ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں، جو ان اشیاء کے مطابق ہوتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو صورتیں ممکنات کے مطابق ہیں، وہ حق تعالیٰ کی ذات کی مخالف ہیں مگر باوجود اس کے اشیاء کی ان صورتوں کا شمار ان ندر گواروں کے نزدیک ذات حق کے لوازم میں ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ صورتیں خدا کی ذات میں پائی جاتی ہیں، پس یہاں بھی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی ہیں اسی مقام سے پچھلے لوگوں کو شبہہ واقع ہوا، خصوصاً امام رازی کو اور ان لوگوں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ فاعل اور قابل کو خواہ کسی معنی کے لحاظ سے تصور کیا جائے، دونوں ایک ہو سکتے ہیں، اور ان کو ان دونوں الفاظ کے دونوں اصطلاحوں کا چونکہ علم نہ تھا اس لئے شدید مغالطے میں یہ مبتلا ہو گئے، اور اس مغالطے کا منشاء صرف وہی لفظی اشتراک ہے جس کا استعمال ارباب فن کے محاوروں میں جاری و ساری ہے، ان لوگوں کے دلائل کے نتائج اور ان کے عمل استعمال سے چشم پوشی اختیار کی گئی، جس کا انجام یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے حقیقی صفات کے متعلق یہ بھی اور گمراہی کی تباہیوں کے شکار ہوئے، اور انھوں نے یہ اپنا اعتقاد قرار دیا کہ خدا کی پاک و مقدس ذات پر اس کے حقیقی صفات بھی زائد ہیں، اور یہ مانا کہ حق تعالیٰ کی اپنی خود ذات اس وقت تک کہ اس کے ساتھ



کوئی صفت لاحق نہ ہو، الہی کمالات اور واجب اوصاف سے خالی ہوتی ہے، (پاک ہے اس نقص سے اس کی ذات اپنی تمام بڑائیوں کے ساتھ) انہوں نے اتنا بھی خیال نہ کیا کہ حقیقی اور کمالی صفات کے متعلق بن دلائل اور براین کے ذریعے سے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ ذات الہی کی عین ہیں اثبات عینیت اور توحید ذات کے ان دلائل کی راہ وہ راہ نہیں ہے (جو لو ازم کی راہ ہے) تاہم اگر لو ازم میں یہ جائز نہ ہو، تو حقیقی اور کمالی صفات کی زائد ہونے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی، (اللہ کی درگاہ اس سے بعید اور پاک ہے)

مذکورہ بالا دلیل پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے جو اس پر مبنی ہے کہ امکان اور وجوب کی حیثیت اور جہت چونکہ ایک دوسرے کے مغائر ہے، یعنی یہ جدا جدا الگ الگ مختلف حیثیتیں ہیں، اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی شے کی قابلیت یعنی اس کے قبول کرنے کی صفت، کے معنی یہی ہیں کہ اس محل میں شے کا حاصل ہونا محال اور ممتنع نہیں ہے اور عدم امتناع چونکہ امکان عام کے مرادف ہے اس لئے وجوب کے یہ منافی نہیں ہے، اس اعتراض کی تردید میں یہ کہا گیا ہے کہ یہاں قابلیت اور استعداد سے مراد یہ ہے کہ قابل میں شے کا نہ تو حصول ہی ممتنع ہو، اور نہ عدم حصول، اور یہ امکان خاص کے ہم معنی ہے اور بالفرض اگر امکان عام کی صورت کو مان بھی لیا جائے جب بھی یہ بات کس طرح متعین ہو سکتی ہے کہ اس کے معنی کی دونوں نوعیتوں یعنی وجوب اور امکان خاص میں سے یہاں کون پایا جاتا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہاں امکان عام ہی کو اس کے عام مفہوم کے لحاظ سے اس طور پر فرض کیا جائے کہ بجز امکان خاص کے دوسرے ہلوکا احتمال ہی باقی نہ رہے، اور ایسی صورت میں وجوب جس میں امکان خاص کی کسی طرح سے گنجائش نہیں پیدا ہو سکتی، اس سے اور اس امکان کے درمیان ہمنافات کی نسبت پیدا ہو جائے گی، الحاصل کسی شے کے وجود کی صلاحیت و قوت استعداد و امکان کا حامل ہونا، مادے کی یہ صفت قطعاً اس قوت کے مغائر ہے جو شے کی فاعل ہوتی ہے اور جو اس کو وجوب بخشی ہے، یہ ایسا دعویٰ ہے جس کے متعلق تعلیم یافتہوں میں کسی قسم کا اختلاف نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ تقلید کی



ٹوپی چرے سے اتار کر اور قہصیب کی نابینائی سے نجات پا کر جو بھی اپنی سلیم فطرت کی طرف توجہ کرے گا، وہ بامنائی فیصلہ کر سکتا ہے، کہ ایک ہی شے کے لئے بحیثیت ایک ہونے کے یہ ناممکن ہے کہ کسی کمال کو خود اپنی ہی ذات سے حاصل کرے،

تصورات بھی کبھی اشیاء کی پیدائش کے اسباب  
و مبادی ہو سکتے ہیں

## فصل

اس نظریے کی اجمالی دلیل تو یہ ہے کہ قوتوں کے مباحث میں اور جہاں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ فعلیت اور وقوع سے جو قوت قریب ہوتی ہے، اور اس سے طبائع میں جو تجدید پیدا ہوتا ہے اور مت نئے صفات کا ظہور ہوتا ہے ان مباحث کے ذیل میں تم کو بتایا گیا ہے کہ اجسام کے وجود اور ان کی طبیعتوں میں جو چیز مشترک ہوتی ہے اس کے لئے ضرور ہے کہ وہ اپنے قوام میں مادے کا محتاج نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ جس شے کے قوام اور خمیہ میں مادہ شریک نہ ہوگا ضرور ہے کہ وہ کوئی غیر مادی صورت ہو، پس ثابت ہوا کہ کائنات کے مبادی اور ان کے وجود کا سرچشمہ ضروری امور ہیں بلکہ تصوری امور ہیں، یہ تو صرف ایک اجمالی اشارہ ہوا، تفصیلی بحث اس کی یہ ہے کہ ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نفوس کی ایک شان یہ بھی ہے کہ ان کے قطعی، اور تقینی ذور اور تصورات کے ذریعے سے بغیر جسمانی تاثیر و تاثر اور عمل و تدبیر کے بدن میں بعض باتیں پیدا ہوتی ہیں مثلاً بغیر کسی گرم چیز کے گرمی اور بغیر کسی ٹھنڈی چیز کے ٹھنڈک بدن میں پیدا ہوتی ہے، اس دعوے کے ثبوت میں چند باتیں پیش کی جاسکتی ہیں پہلی بات یہ ہے کہ انسان میں جو قوت محرکہ ہے اور جس سے حركات پیدا ہوتی ہے اور صرف انسان ہی نہیں بلکہ حیوان کی قوت محرکہ میں دو متضاد امور (مثلاً فوقانی اور تحتانی حرکت) کی صلاحیت ہوتی ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ جب تک کوئی ترجیح دینے والی چیز نہ ہو، اس وقت تک ایسی صورت میں اس قوت سے کوئی کام صادر ہو، اور یہ ترجیح عطا کرنے والی چیز بجز اس کے اس تصور کے اور کیا چیز ہو سکتی ہے جو کسی بات کو مثلاً لذیذ و نافع خیال کرتا ہے اور اس کا یہ تصور



ترجیح کا سبب بن جاتا ہے، قوت محرکہ کا یہ ترجیحی اقتضاء اگر ہمیشہ جسمانی آلے پر موقوف ہوگا، تو خود اس جسمانی آلے میں تصور کی یہ تاثیر پھر کسی دوسرے جسمانی آلے پر بھی موقوف ہوگیا، اور اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے پس ثابت ہوا کہ اجسام میں نفوس کے تصورات کی تاثیر جسمانی آلات پر موقوف نہیں ہے، اور یہی میرا دعویٰ تھا جو ثابت ہو گیا، دوسری بات وہ ہے جس کا ذکر ”فلکیات“ کی بحث میں آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ افلاک کے حرکات کے مبادی خود اس کے تصورات، اور اس کے شوق و غوق ہیں۔

تیسری بات ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ ہم خود اپنے نفوس کو دیکھتے ہیں کہ جب ہم کتابت (لکھنے) کا ارادہ کرتے ہیں اور ارکانوں کے نہ ہونے کی صورت میں کام کے ارادے کو جو بچتہ کر لیتے ہیں، تو ہمارے اس ارادے اور عزم کا مبدئ بجز ہمارے تصور کے اور کیا ہوتا ہے یا ہم جب کسی ایسے مزہ دار نشاط بخش امر کا تصور کرتے ہیں جس کے حصول کی پوری امید ہو، تو اس وقت ہمارا چہرہ لال ہو جاتا ہے اور اعضا میں ایک قسم کا ہیجان پیدا ہو جاتا ہے، اور جب کبھی ایسے امر کا تصور کرتے ہیں جو دہشت ناک ہو، اور غالب اندیشہ اس کے وقوع کا ہو تو چہرے کا رنگ پیلا پڑ جاتا ہے، اور بدن کا پلٹنے لگتا ہے، حالانکہ جس چیز کی امید ہوتی ہے، یا جس کا خوف ہوتا ہے ابھی وہ موجود بھی نہیں ہوتی، ہمارا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ کوئی شہتیر اگر راستے پر پڑی ہو، تو باآسانی آدمی اس پر دوڑ سکتا ہے لیکن اگر اسی لکڑی کو کسی پل پر رکھ دیا جائے اور اس کے نیچے گہری خندق ہو، اس پر چلنے کی جرأت اس کے سوا اور کسی طرح نہیں ہو سکتی کہ آدمی اس پر دھیرے دھیرے چلے، وجہ یہ ہوتی ہے کہ آدمی اپنے دل میں گرنے کے خیال کو قوی کر لیتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسی تصور کی تابع قوت محرکہ ہو جاتی ہے جو تصورات کی اطاعت و فرمان برداری پر مجبور ہے احتلام و بد خوابی کا شمار بھی اسی ذیل میں ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ بیمار جب صحت کے خیال کو اپنے اندر قوی کرتا ہے تو، ایسا اوقات وہ اچھا ہو جاتا ہے اسی طرح اگر ایک تندرست آدمی بیماری کے خیال کو قوی کر لے تو وہ بیمار ہو جاتا ہے، نیز نظر بد والوں کی نگاہ بغیر کسی جسمانی آلے کے جو اثر کرتی ہے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ



پرانے اطباء سے یہ بات عموماً روایت کی جاتی ہے کہ وہ نفسانی خیالات اور تصورات کے ذریعے علاج کیا کرتے تھے مشہور ہے کہ کسی بادشاہ پر فالج کا سخت حملہ ہوا، اور طبیب کو یہ یقین ہو گیا کہ اب جسمانی علاج اس کے لئے کارگر نہیں ہو سکتا، وہ اس فکر میں رہا کہ بادشاہ کے ساتھ کوئی تنہائی کا موقع ملے آخر جب تنہائی اس کو میسر آئی، تو ناگفتہ بہ گالیاں اور یہودہ اہانت آمیز باتیں بادشاہ کو مخاطب کر کے طبیب بکھتے لگا رہا بادشاہ میں اسی کے ساتھ ایک سخت ہیجان اور اضطراب پیدا ہوا اور اس کی عزیز حرارت میں جوش پیدا ہوا وہ بھڑک اٹھی، اور اتنی قوی ہوئی کہ مادے کا اس کے ذریعے سے ازالہ ہو گیا، دیکھو: نفسانی تصورات کے سوا یہاں دوسرے اباب اور کیا تھے، اس قاعدے کو ذہن نشین کرنے کے بعد نبوتوں کی تصدیق میں بڑی آسانیاں پیدا ہو جائیں گی، اس کے بعد پھر تمہیں عقلاً یہ بات بعید نہیں معلوم ہوگی کہ نفس انسانی میں سے کوئی نفس شرف و بزرگی، قوت و اقتدار کے ایسے بلند مقام تک پہنچ جائے کہ وہ بیماروں کو چنگا کرنے لگے، اور بدکاروں کو بیمار کر دے ایک عنصر کو دوسرے عنصر کی شکل میں بدل دے تاہم جو آگ نہ ہو، اس کو آگ بنا دے اس کی دعاؤں سے بارش برسے سرسبزی اور فراغ بالی پھیلے، یا زلزلہ پیدا ہو، زمین میں کوئی دھنس جائے اور عنصریہ تمکو یہ بتایا جائے گا، کہ عناصر کے مادے مشترک ہیں، اسی وجہ سے تمام صورتوں کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے اور جزئی و انفرادی نفوس کو جو نسبت اپنے اپنے بدن کے مادوں کے ساتھ ہوتی ہے، قوی و کلی نفوس کو یہی نسبت تمام دوسرے مادوں کے ساتھ ہوتی ہے، گویا جس طرح ان انفرادی نفوس کے تصورات جزئی امور کے مبادی و اسباب بن جاتے ہیں، اسی طرح یہ سکتا ہے کہ ان عالمی نفوس کے تصورات بڑی بڑی باتوں اور عظیم امور کے مبادی ہوں، اگرچہ ایسی باتیں بہت ندرت کے ساتھ پائی جاتی ہیں اور کمیاب ہیں، ظلمات اور نیرنگیات کا تعلق بھی اسی سلسلے سے ہے، جیسا کہ شیخ نے لکھا ہے،

”عالمی اور فعال قوتوں یا ادنیٰ درجے کی متصل قوتوں کے ساتھ بعض نا در

اور عجیب باتیں جمع ہوتی ہیں“



اسی بحث سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ کلی رائے جزئی افعال کے حصول کا منشاء نہیں ہو سکتی اس لئے کہ کلی تو تمام جزئیات اور افراد میں مشترک ہوتی ہے، اور ان جزئیات کے ہر ہر فرد کے ساتھ اس کی نسبت برابر ہوتی ہے، اب اگر کسی ایک فرد یا جزئی کے وقوع کی سبب وہ کلی ہوگی، تو لازم آئے گا کہ ممکن کا وقوع بغیر سبب کے ہو گیا کیونکہ کلی کو جو نسبت ایک فرد کے ساتھ ہے وہی دوسرے کے ساتھ ہے،

ایک مشکل کا حل یہاں کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ دائرہ وجود میں جو چیز داخل ہو چکی ہو، یا داخل ہونے والی ہو یقیناً وہ جزئی ہوگی اور اس کی ایک کلی

ماہیت ہوگی پس ضرور ہے، کہ اس کلی ماہیت کی جزئیات میں سے کسی جزئی فرد کا وقوع اور اس کی پیدائش کسی جزئی ارادے ہی کے ذریعے ہوگی لیکن حکماء کا مذہب یہ ہے کہ خدا کا علم بھی کلی ہے، اور اس کا ارادہ بھی کلی ہے، اور اس پر بھی سب ہی متفق ہیں، کہ ممکنات کے وجود کا مبداء اور سبب خدا کے ہی دو صفات یعنی علم و ارادہ ہیں اسی مطلب کو دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ حکماء مبادی مفارقة (یعنی مادے سے وہ پاک ہستیوں جو خدا اور عالم کے درمیان واسطہ ہیں) کے تصورات اور خیالات اجسام اور اعراض کی پیدائش کے اسباب و علل ہیں، خواہ آفرینش و پیدائش کے اس سلسلے کا تعلق عالم ابدع سے ہو، یا تکوین سے (یعنی مخلوقات الہیہ کی پیدائش کی جو دو صورتیں ہیں ایک ایسے مخلوقات جو بغیر کسی مادے کے پیدا ہوئے ہیں ان کا نام عالم ابدع ہے اور دوسرا سلسلہ مخلوقات کا وہ ہے جس میں ایک چیز دوسری چیز سے یعنی مادے سے پیدا ہوتی ہے، اس کا نام عالم تکوین ہے) اور مبادی مفارقة کے ان تصورات کو کلی مانا جاتا ہے، حالانکہ یہ ساری چیزیں (یعنی مخلوقات) ظاہر ہے کہ جزئی امور ہیں، بہر حال اوائل یعنی حکماء قدیم کا جو نظریہ ہے اس کا ثابت ہونا یہاں ممکن نہیں، اور جو بات یہاں ثابت اور واقع ہے وہ ان کا نظریہ نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ فلاسفہ کا یہ دعویٰ ہی سب سے غلط ہے، اس عجیب کی کامل یہ ہے کہ دراصل جزئی کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو یہ ہے، کہ اس جزئی کی ہم مثل جزئیات موجود ہوں اور جس نوع کے نیچے وہ مستند



ہو اس کے افراد کھرے ہوئے منتشر ہوں، اور دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی مثال  
مستی کے اس میدان میں موجود نہ ہو، اور اگر بالفرض عقل اس کے ہم مثل فرد کو فرض بھی کرے  
جب بھی پہلی قسم کے برابر نہیں ہو سکتی،

اب معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی جزئی جو قسم اول کے ذیل کی ہوگی، اس کے  
کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر حاصل ہو سکتی ہے، تو محض ایسے حالات کے  
ذریعے سے جو اس کی ماہیت اور ماہیت کے لوازم سے خارج ہوں، اور اس  
قسم کی جزئی کا ادراک عقل بحر کسی جسمانی آلے کے اور کسی ذریعے سے نہیں کر سکتی،  
اسی لئے کلی ارادے کی رسائی اس قسم کی جزئی کے کسی فرد تک اس طور پر نہیں ہو سکتی  
کہ صرف اسی فرد حاصل سے اس کو تعلق ہو نہ کہ دوسرے سے الغرض اس کے سوا  
دوسرے افراد سے قطع نظر کر کے محض اس فرد حاصل تک کلی ارادے کی رسائی نہیں  
ہو سکتی، لیکن جزئی کی دوسری قسم کا حال اس سے مختلف ہے، یعنی اس میں یہ ممکن ہے  
کہ اس کے عرضی افراد میں سے کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت ماہیت کے لوازم  
کے ذریعے سے حاصل ہو، اور اس بنیاد پر عقل کے لئے جائز ہوگا کہ وہ  
اس جزئی کا براہ راست ادراک کرے اور کلی ارادے کی رسائی بھی اس کی ذات تک  
ہو سکتی ہے، کیونکہ اس میں جو شخص اور تعین پیدا ہوا ہے، وہ ایسے احوال کا نتیجہ  
اور اثر نہیں ہے جو اس کی ذات سے خارج ہیں، اور اس کی ذات کے چونکہ ہم مثل  
کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس لئے ذاتیات کی اختلاف کی وجہ سے جیسا ہی اختلاف  
افراد میں پیدا ہوتا ہے وہ بھی اس میں نہ ہوگا، اور نہ وہ اختلاف جو طبیعت کی راہ سے  
پیدا ہوتا ہے، بہر حال اس مہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ تمام موجودات خواہ  
ان کا تعلق عالم ابدی سے ہو یا عالم کونین سے یعنی موجودات مبدعہ ہوں یا کائنات  
ان سب کے لئے کلی فیض، اور کلی ارادہ انکی غایت عام ہے اب ان میں سے بعض  
کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر کسی دوسرے سے پہلے یا ذاتی یا زمانی طور پر حاصل ہوتی  
ہے، یا اس کے مقابلے میں دوسرے کو وجود سے تعلق ہی نہیں ہو پاتا تو اس کے  
اسباب کچھ ذاتی ہوتے ہیں اور کچھ عرضی، ذاتی اسباب کی مثال ان عقلی واسطوں کی ہے  
(جو خالق علیہ اور مخلوقات کے درمیان واقع ہوتے ہیں) اور عرضی کی مثال معدّات



کی ہے جن کی وجہ سے قبول کرنے والے مادوں میں خاص خاص صورتوں کے ساتھ  
 خصوصیت پیدا ہوتی ہے (معدّات کی مثال یہ ہے کہ) حج کے لئے جو شخص سفر  
 کرتا ہے، اس کے لئے چلنے کا جو ارادہ پیدا ہوتا ہے، یہی ارادہ وہ ان مختلف خطرات  
 یعنی گاموں اور قدموں کا سبب ہے جس کے ذریعے سے یہ سفر پورا ہوگا، اور  
 جس طرح اس کا سبب ہے اسی طرح ہر قدم کا سبب بھی یہی ارادہ ہے، مگر  
 بایں شرط کہ خاص اس قدم سے پہلے جو قدم ہے اس کا حصول مسافت کی اس  
 حد میں ہوئے جس میں یہ واقع ہوا ہے، الغرض پہلی چال کا حصول اس وقت تک ناممکن  
 ہے جب تک کہ اس سے پہلے جو چال ہے وہ وقوع پذیر نہ ہوئے (اسی پہلی  
 چال کو پھلی چال کا مسدّد قرار دیتے ہیں کہ پھلی چال یا جو دیکھ لی چال کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی لیکن  
 پھلی کا حصول بغیر پہلی کے ناممکن ہے) اور تم کو یہ بتایا جا چکا ہے کہ علل موثرہ اور  
 اثر کرنے والے اسباب کی تاثیر میں خصوصیت ان معدّات ہی کے ذریعے سے  
 پیدا ہوتی ہے، جو معلول ہے، ان کے اسباب موثرہ کو قریب کرتے ہیں،  
 حالانکہ ان معدّات سے پہلے علت و معلول میں قربت نہ تھی، اور اس کی وجہ  
 یہ ہے کہ یہاں پر پیدا ہونے والے حادث سے پہلے ایک پیدا ہونے والا  
 حادث ہوتا ہے، یہ تو اس صورت میں ہوتا ہے جب ماہیت کے لئے واقعی  
 کثیر افراد ہوں یا ان افراد کثیرہ کا ہونا اس کے لئے ممکن ہو، لیکن اگر ایک فرد کے سوا  
 اس کے لئے کسی دوسرے فرد کا ہونا ناممکن ہو، تو ایسی صورت میں کلی ارادہ ہی اس  
 جزئی شخص کے وجود کا سبب بن جاتا ہے کیونکہ اس وقت اس جزئی شخص کا امکان  
 ذاتی ہی وجود کے قبول کرنے کے لئے کافی ہوگا بخلاف اس کے جب نوع کے  
 افراد ہوں تو ان افراد میں سے کسی خاص فرد کو وجود عطا کرنے کے لئے صرف  
 فرد کے ممکن ہونے کی وجہ سے نوع کا امکان کافی نہ ہوگا، بلکہ اس میں ضرورت  
 ہوگی کہ افراد کے شخصی مادوں میں نوع کے امکان کے سوا اور ایک اور  
 امکان کا حدوث ہو،

علت اور سبب کیا اپنے معلول اور  
 سبب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں

فصل



بدیہہ اس کا علم ہر شخص کو ہو گا کہ تاثیر کرنے والی علت اور اسباب  
 موثرہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اپنے معلول سے زیادہ قوی ہوتے ہیں  
 معنی علت اور سبب سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، اس اثر میں معلول سے علت  
 کا قوی ہونا بدیہہ ہے، لیکن اس اثر کے سوا اور دوسری باتوں میں بھی کیا قوہ  
 علت کی برتری باقی رہتی ہے، اس کے متعلق کوئی قطعی رائے نہیں دی جاسکتی  
 شیخ رئیس نے اس مسئلے میں جو فیصلہ دیا ہے وہ یہ ہے

”معلول علت کا محتاج یا اپنی ذات اور طبیعت کے رو سے ہو گا یا اپنی شخصی  
 خصوصیت، اور ذاتی سویت کی وجہ سے اس کی یہ احتیاج ہوگی پہلی صورت  
 اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ علت اپنی ماہیت میں معلول سے مخالف ہو  
 ورنہ لازم آئے گا شے خود اپنی ذات کی علت بن جائے لیکن دوسری  
 صورت یعنی مثلاً خاص اس آگ کا دوسری خاص آگ کا معلول ہونا، اور  
 باپ کے لئے بیٹے کا معلول ہونا، تو اس میں یہ جائز نہیں ہے کہ معلول  
 علت سے طبیعت اور ماہیت میں بھی قوی ہو، کیونکہ معلول میں قوت کی  
 یہ زیادتی بھی معلول ہوگی لیکن یہ ایسا معلول ہو گا جس کا کوئی سبب نہیں ہے  
 اور فاعل و علت میں تو یہ زیادتی باقی ہی نہیں جاتی پھر اس کو اس زیادتی کا  
 مقتضی قرار دینا بھی صحیح نہ ہو گا، یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ مادی صلاحیت  
 اور استعداد کی طرف معلول کی اس زیادتی کو منسوب کیا جائے کیونکہ غریب  
 مادہ تو اپنی صلاحیتوں کے ساتھ صرف قابل ہوتا ہے، نہ کہ وہ فاعل ہوتا ہے  
 اور نہ کسی امر کا مقتضی ہو سکتا ہے۔“

بائی رہی یہ بات کہ کیا معلول علت کے برابر بھی ہو سکتا ہے  
 یا نہیں تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ برابری اور مساوات ان دونوں  
 کی حقیقت میں ہوگی، یا وجود میں پہلی شق میں یہ سوال ہے کہ ان دونوں کا  
 مادہ بھی باہم مساوی ہو گا یا نہیں ہو گا اگر نہ ہو گا تو پھر دریافت طلب یہ امر ہے،  
 اس اثر کے قبول کرنے میں دونوں کے مادے مساوی ہیں یا مختلف،  
 پہلی صورت کی مثال (یعنی قبول اثر میں دونوں کا مساوی نہ ہونا) وہ حرکت



ہو سکتی ہے، جو کرہ نار میں کرہ قمر کے طفیل میں پیدا ہوتی ہے اور دوسری  
(عدم مساوات) کی مثال وہ روشنی ہے جو چاند میں آفتاب کے ذریعے  
سے پیدا ہوتی ہے، کہ دونوں کی روشنی قوت اور ضعف میں مختلف ہے  
جن لوگوں نے صرف اتنے اختلاف کو ماہیت کے اختلاف کا سبب  
قرار دیا ہے، انہوں نے ان دونوں روشنیوں کو دو مختلف نوع کی روشنی  
سمجھا ہے، اور جنہوں نے اس کو صرف عوارض کا اختلاف ٹھہرایا، وہ ان  
دونوں کو ایک ہی نوع کے نیچے درج کرتے ہیں،

اور جب دونوں کے مادوں میں مساوات اور برابری کی نسبت  
ہو، تو پھر وہ حال سے خالی نہیں، منفصل اور معلول کا مادہ آیا ان تمام چیزوں  
سے خالی ہوگا، جو اس اثر کی پیدائش میں مانع ہو سکتی تھیں یا اس میں وہ  
چیزیں ہوں گی جو اس اثر کی راہ میں حائل ہو سکتی ہیں، پہلی صورت کا نام  
استعداد تمام ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں یعنی مادے میں کبھی ایسی باتیں  
پائی جاتی ہیں جن سے اس اثر کے ظہور میں مدد مل سکتی ہے اور اس اثر  
کے ساتھ وہ باقی بھی رہتی ہیں، مثلاً پانی کو ٹھنڈا کرنا کہ خود پانی میں ایسی  
باتیں پائی جاتی ہیں، جو اس اثر کو ٹھنڈک کے قبول کرنے میں اعانت  
کرتی ہیں، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے  
جو اثر کے ظہور میں مانع ہوتی ہے، لیکن جس وقت اثر کا ظہور ہوتا ہے  
وہ رکاوٹ اٹھ جاتی ہے، مثلاً بال جب سیارہ کو چھوڑ کر سفید ہو جائے  
اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں نہ معاون ہی کا وجود ہوتا ہے اور نہ معاون  
اور مانع کا، مثلاً مڑون کے قبول کرنے میں بھیکاپن کا جو حال ہے ہر حال  
ان اقسام میں یہ جائز ہے کہ منفصل اور متاثر فاعل اور موثر سے کمال اور  
پورے طور پر مشابہ ہو، مثلاً ناک شہد کو نمک بنا دیتا ہے، یا جو چیز پانی  
کو آگ بنا دیتی ہے، وجہ یہ ہے کہ ان امور کی جو ہری صورتیں شدت  
و ضعف میں باہم مختلف نہیں ہوتیں جیسا کہ مشہور ہے اور مادہ انھی  
صورتوں کے آثار کو قبول کرتا ہے، کیونکہ وہ فاعل کے مادے کے مماثل



ہوتا ہے اور یہاں نہ کوئی روکنے والا ہے نہ ٹوکنے والا یعنی نہ مانع ہے  
 اور نہ معادق اس لئے ان آثار کو پورے طور پر یہاں ظاہر ہونا چاہئے، لیکن  
 اگر مادے کے اندر کوئی مانع اور ایسا روک ہے جو اثر کے ظہور میں مانع  
 آتا ہے، اسی کا نام استعداد ناقص ہے، مثلاً آگ سے جب پانی کو گرم  
 کیا جائے تو ظاہر ہے کہ پانی کی طبیعت اس اثر (گرمی) کے قبول کرنے  
 میں مانع ہوگی یہی جگہ ہے جہاں منفعل اور متاثر فاعل سے کمزور اور  
 ضعیف ہوتا ہے اور ہر حال میں ہوتا ہے، کیونکہ منفعل کا مادہ اس  
 اثر کے قبول کرنے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور فاعل کے مادے میں  
 کوئی مانع نہیں ہے ظاہر ہے کہ مانع اور رکاوٹ کے ساتھ جو چیز ہوگی  
 وہ اس کی برابری نہیں کر سکتی جس میں مانع نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ آگ کے  
 سوا جب کوئی چیز گرم کی جائے گی تو اس کی گرمی آگ کی گرمی کے برابر نہیں  
 ہو سکتی۔

اس آخری دعوے پر یہ اعتراض کہ آگ سے پگھلائی ہوئی دھات مثلاً  
 سے ثابت ہے کہ ان کی گرمی آگ کی گرمی سے اتنی زیادہ تیز ہوتی ہے کہ  
 صرف ان کے چھونے سے آدمی کا ہاتھ جل اٹھتا ہے حالانکہ آگ کی گرمی میں  
 یہ بات نہیں ہوتی شفاء میں (شیخ) ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دھات  
 پگھلنے کے بعد ایک قسم کا گارٹھا، لیسدار مادہ بن جاتا ہے، اور جب ہاتھ سے  
 وہ متصل ہوتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے اس کا زوال ہاتھ سے باسانی  
 نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ اس کا اثر فوراً محسوس ہوتا ہے اور وہ آگ جس کا  
 ہم لوگوں کو تجربہ ہے اسے خالص آگ نہیں ہوتی بلکہ دوسری چیزوں کے ساتھ مخلوط  
 ہوتی ہے اور اس میں مختلف شعلوں کی وجہ سے بکثرت ایسی سطحیں پیدا ہو جاتی  
 ہیں جن کا ہاتھ سے اتصال ہی نہیں ہوتا، الغرض استعمالی آگ میں ہوائی اور  
 خاکی اجزاء بکثرت شریک ہوتے ہیں اور یہی چیزیں آگ کی حقیقی حرارت کے  
 زور کو کم کر دیتی ہیں، اور اس کی حرارت کا جو اصلی درجہ ہوتا ہے، اس سے  
 وہ گر جاتی ہے، انہی وجوہ سے پگھلی ہوئی دھات کی حرارت کو آگ کی گرمی سے



آدمی زیادہ طاقتور محسوس کرتا ہے،

بہر حال یہ فیصلہ اس وقت کا ہے، جب علت اور معلول کی اس حقیقت میں بحث ہو، جو ماہریت میں باہم مشترک ہوتی ہیں، لیکن جب بجائے ان کی حقیقت کے ان کے وجود کو سامنے رکھا جائے، تو پھر تقدم و تاخر کے اعتبار سے ان دونوں میں (علت و معلول) میں مساوات کا ہونا ناممکن ہے اس لئے کہ علت کا کام فائدہ پہنچانا ہے اور معلول فائدہ حاصل کرنے والا ہوتا ہے تو اب مثلاً ایسی آگ جس کا وجود دوسری آگ سے پیدا اور حاصل ہوا ہو، آگ ہونے میں اگر یہ دونوں برابر ہیں، لیکن جس نے وجود بخشنا وہ اس آگ سے ضرور پہلے ہے، جس کو وجود عطا کیا گیا، اور یہ تقدم و تاخر آگ ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ موجود ہونے کی حیثیت سے ایک کو پہلے اور دوسرے کو پیچھے قرار دیا گیا ہے، اسی طرح باپ بیٹے سے انسان ہونے میں نہیں بلکہ موجود ہونے میں مقدم ہوتا ہے، بہر حال ان صورتوں میں جو واقعہ ہوتا ہے وہ بیان کیا گیا، باقی جب معلول اور علت ان دونوں میں نہ ماہریت کا اشتراک ہو، اور نہ مادے کا بلکہ صرف وجود میں دونوں مشترک ہوں، تو اس وقت حق یہی ہے کہ علت ہی کا وجود قوی تر بھی ہوتا ہے، اور غنی تر بھی، بلکہ وجوب میں بھی اس کا درجہ بلند ہوتا ہے، اور تقدم میں بھی، لیکن یہاں دشواری یہ ہے کہ شیخ کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ دو وجودوں میں تفاوت شدت و ضعف اور یا کمال و نقص کا نہیں ہوتا، کیونکہ وجود بحیثیت وجود کے ان صفات کو قبول نہیں کرتا، تو گویا اس صورت میں علت و معلول کے درمیان اختلاف یقین باتوں میں ہوتا ہے، یعنی تقدم و تاخر، استغناء و حاجت وجوب و امکان کے اعتبار سے علت اور معلول میں امتیاز پیدا ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ شاید وجود سے یہاں شیخ نے اس کا وہ عام معنی مراد لیا ہے، جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک ثبوتی امر ہے، اور ذہن میں ماہریتوں کا محمول وہی واقعہ ہوتا ہے، اور وجوب و امکان و امتناع کی کیفیتوں، اور ماہریتوں کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اس کو وہ عارض ہوتا ہے، اسی لئے وجوب کے متعلق جب



اس نے یہ لکھا کہ وہ مذکورہ بالا اختلاف کو قبول نہیں کرتا تو اس وقت یہ قید  
 بڑھانی پڑی کہ اس سے مراد وہ وجوب ہے جو بحیثیت وجود کے ہو، باقی حقیقی وجود،  
 جس سے عدم اور نیستی کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور عدم کے جو بالکل منافی ہے، تو  
 جو لوگ اس کے قائل ہیں اس میں قطعاً شک نہیں کر سکتے کہ شدت و ضعف  
 و قوت و نقص کے حساب سے اس میں ضرورتاً تفاوت واقع ہوتا ہے، غرض ہی  
 نے اپنی کتابوں کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے کہ "بعض موجودات  
 اپنے وجود میں قوی اور زور آور ہوتے ہیں، اور بعض ضعیف اور کمزور ہوتے ہیں"  
 مثلاً زمانہ اور حرکت اور حیوان کے مماثل ہوں، نیز ماہیت کبھی ذہنی اور خارجی وجود  
 میں مشترک ہوتی ہے، اور ان دونوں وجودوں ہی کی راہ سے تفاوت پیدا ہوتا  
 ہے، اور ظاہر ہے کہ خارجی وجود ذہنی وجود سے یقیناً زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے  
 کہ خارجی وجود تو مخصوص آثار کا سبب اور فشاء ہوتا ہے، بخلاف ذہنی کے،

کسی مرکب شے کی علت تا مہمیشہ اس شے  
 کے ساتھ ہوتی ہے

فصل

اس فصل میں بتایا جائے گا، کہ حکماء کا مندرجہ عنوان دعویٰ کس حد تک درست  
 ہے، تو اب جاننا چاہئے کہ میں پہلے یہ بیان کر آیا ہوں کہ شے کی ماہیت بحقیقہ اس کی  
 صورت ہوتی ہے، اور اس شے کے فصل اخیر کی سبب بھی صورت ہی ہوتی ہے،  
 تاہم اگر صرف صورت مجرد ہو کر پائی جائے یا فقط فصل اخیر کی طرح موجود ہو جائے  
 تو وہ ساری باتیں جو اس شے کی ماہیت میں داخل ہوں گی، اور اس کے وجود کی  
 مقوم ہوں گی وہ سب کی سب اس صورت میں حاصل ہوں گی اور اس فصل اخیر کو  
 لازم ہوں گی مثلاً انسان کی صورت اگر اخیر مادے کے پائی جائے تو یقیناً وہ  
 نطق و عقل، حیات، احساس، تغذیہ، غذا کھانے کی صفت، تولید اور تحسیم سب کی  
 سبب اور سرچشمہ ہوگی البتہ اپنے کمال اور غنی دلا پر وا ہونے کی وجہ سے انہی  
 کاموں کو یعنی نطق و غیرہ کے کاموں کو صورت مجردہ اس طرح انجام دے گی  
 جس طرح نقص اور مادی کوتاہیوں کی حالت میں انجام دیتی ہے اور یہی حال مثلاً  
 فصل ناطق کا ہوگا کہ حیوانیت اور وہ ساری باتیں جو حیوانیت کی اندر داخل ہیں،



سب اس کو لازم ہوں گی،

اس مقدسے کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت اپنے کوئی وجود میں اسباب و علل کی محتاج اس لئے ہوتی ہے کہ وہ دراصل ایک ایسی یکہ و تنہا وحدانی ذات ہوتی ہے جس کی وحدت ذاتی اور طبعی ہوتی ہے، اب اپنے علل و اسباب اور شرائط وجود کے پائے جانے کی وجہ سے جب وہ موجود ہو جاتی ہے تو وجود کے اس مرتبے میں اس کے لئے ایسی نوع کی شکل لازم ہو جاتی ہے جو خود اس صورت اور اس مادے سے مرکب ہوتی ہے جو اس صورت کا قریب ترین مادہ ہوتا ہے، لیکن اس نوعی شکل کے لئے کسی جداگانہ علت کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ صورت کی علت ہی اس مرکب نوع کے تحقق کے لئے کافی ہوتی ہے یہی وہ راز ہے جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مرکب کی علت تامہ وجود اس مرکب کے ساتھ پائی جاتی ہے، دراصل یہاں یہ کیا جاتا ہے کہ جس چیز کا وجود عرضی طور پر پایا جاتا ہے، اس کو اس شے کی جگہ فرض کر لیا جاتا ہے جس کا تحقق بالذات ہو، یعنی مابالعرض کو مابالذات کی جگہ فرض کر لیا گیا ہے کیونکہ یہاں مرکب جس طرح بالعرض موجود ہے، اسی طرح وہ معلول بھی تو بالعرض ہی ہے، اور معلول بالعرض کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اس چیز کے ساتھ پایا جائے جو اس کی بالعرض علت ہے، کیونکہ ایسے معلول کو اس قسم کی علت کی جانب بالذات احتیاج نہیں ہوتی اس نکتے کو خوب اچھی طرح سمجھ لو، کیونکہ اس کا تعلق بھی مشرقی دانش سے ہے

## فصل

### علل اربعہ کے مشترک احکام

ایسے احکام جو علت کی چاروں قسموں میں مشترک ہیں ان کی تعداد چھ ہے پہلا حکم تو یہ ہے کہ بالذات اور بالعرض ہونے کا حکم سب میں مشترک ہے، مثلاً فاعل بالذات اس کو کہتے ہیں جو براہ راست خود اپنی ذات سے فعل کا سبب ہو اور فاعل بالعرض اس فاعل کا نام ہے جو ایسا نہ ہو اور اس کی چند قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ اس کا ذاتی فعل تو یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے



شے کی ضد کا ازالہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس ضد کے مقابل جو چیز ہوتی ہے، اس کی نسبت خود اس فاعل کی طرف کرا دی جاتی ہے، کیونکہ جس وقت شے کی ضد کا ازالہ اس فاعل کے ذریعے سے ہو جاتا ہے، تو اسی وقت وہ شے بھی پائی جاتی ہے، یہ واقعہ چونکہ ایک ساتھ ہوتا ہے، اس لئے خود اس شے کو فاعل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، مثلاً سقمونیا (دوا) کے متعلق کہتے ہیں کہ اس سے تیرید (ٹھنڈک پہنچانے کا) کام لیا جاتا ہے، حالانکہ دراصل سقمونیا کا اصلی کام صفراء کا ازالہ ہے، چونکہ صفراء کے ازالے سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے اس لئے خود اس ٹھنڈک کو سقمونیا ہی کی طرف منسوب کر دیتے ہیں دوسری قسم اسی بالعرض فاعل کی یہ ہے، کہ اس سے اس مانع اور روک کا ازالہ ہوتا ہے، جو کسی شے کے ہونے میں، حائل تھی، اگرچہ باوجود روک پیدا کرنے کے اس کو شے کی ضد نہیں قرار دیتے، مثلاً اس ستون کو جو چھت کے گرنے میں مانع تھا، جو آدمی اس ستون کو چھت کے نیچے سے نکال لیتا ہے، اسی کی طرف چھت کے گرنے کو منسوب کر دیتے ہیں، تیسری قسم کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی شے کے متعدد وصفات ہوتے ہیں، اور یہی شے بعض صفات کے لحاظ سے کسی کام کو بالذات انجام دیتی ہے اگر اس شے کو تمام صفات کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس فعل کی فاعل بالعرض ان صفات سے موصوف ہونے والی شے ہو سکتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے، کہ کاتب مکان تعمیر کر رہا ہے، اور معمار لکھ رہا ہے، اور کالا آدمی حرکت کر رہا ہے، چونکہ یہ قسم میں یہ ہوتا ہے کہ اتفاقی نتائج اور غایات کو طبعی یا اختیاری فاعل کی طرف منسوب کر دیا جائے اس کی مثال وہ پتھر ہے جو اوپر سے گرتا ہوا چلا آ رہا تھا راستے میں کسی کی کھوپڑی پر پڑا، اور اس کو زخمی کر دیا، اس وقت زخمی کرنے کا فعل اس پتھر کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے حالانکہ اس کا ذاتی فعل صرف گرنا تھا، یہ اتفاق کی بات تھی کہ راستے میں کسی کی کھوپڑی سے ٹکرا گیا، اسی قسم میں یہ بات بھی داخل ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمین کی خشکی اس کے غیر کروہی شکل کی محافظ ہے، پانچویں قسم میں وہ چیزیں داخل ہیں، جو حقیقی فاعل کی رفیق اور ساتھی ہوتی ہیں اگرچہ ان کا فاعل کے ساتھ رہنا ضروری نہ ہو، جب بھی ان ساتھیوں کو بھی کہیں فاعل کہا جاتا ہے،



(بہر حال یہ قسمیں تو علت فاعلہ کی تھیں) باقی علت مادی یعنی مادہ، تو بالذات مادہ تو اسی کو کہتے ہیں جو اپنی ذاتی خصوصیت کی بنیاد پر معین صورتوں کو قبول کرتا ہے رہا بالعرض مادہ تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مقبول (یعنی مادہ جس صورت کو قبول کرتا ہے) اس کی ضد کے ساتھ قابل کو کبھی فرض کیا جاتا ہے، پھر اسی مقبول کی ضد ہی کو مادہ کہہ دیا جاتا ہے مثلاً پانی کو موائی کا مادہ کہہ دیا جائے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ قابل کو ایسے وصف کیساتھ فرض کر لیا جاتا ہے جس پر اس کا قبول کرنا موقوف نہیں ہوتا، اور پھر اسی وصف کو قابل قرار دیدیا جاتا ہے۔ مثلاً کہہ دیتے ہیں کہ طبیب علاج کر رہا ہے، ظاہر ہے کہ اگر طبیب بھی اپنا علاج کراتا ہے، تو طبیب ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ مریض ہونے کی وجہ سے کراتا ہے (یہ تو علت مادی کے اقسام ہوئے) علت صوری یعنی بالذات صورت کی مثال تو کرسی کی شکل ہے، باقی اس کرسی کا سیاہ یا سفید ہونا، تو یہ اس کرسی کی بالعرض صورت ہے رنگینی علت غائی تو اس کی ذاتی اور عرضی اقسام کا حال تم کو عنقریب آئندہ بتایا جائے گا (مشترک احکام میں سے یہ تو پہلا حکم تھا) دوسرا حکم جس میں چاروں مشترک ہیں قرب و بعد نزدیکی و دوری کا حکم ہے، یعنی فاعل قریب اس کو کہتے ہیں جس سے براہ راست فعل اور کام کا تعلق ہو، فاعل اور فعل کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو، مثلاً اعضاء کی حرکت کے بالذات فاعل ہمارے پیچھے (وتر) ہیں، اور فاعل بعید کی مثال نفس کی ہے کہ اعضاء کی حرکت کا فاعل اگرچہ نفس ہی ہے لیکن واسطے کے ذریعے سے اور فاعل متوسط کی مثال ہتھوں کی قوت متحرکہ ہے نیز اس سے پہلے اس حرکت کا جو شوق پیدا ہوتا ہے، اور شوق سے پہلے جو اس حرکت کی تصدیق دل میں پیدا ہوتی ہے، الغرض ہتھوں کی قوت متحرکہ اس سے پہلے قوت شوقیہ، اس سے پہلے تصدیق اور اس کے سوا وہ ساری باتیں جو ان اسباب کے مانند ہوں ان سب کو فاعل متوسط سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح مادہ قریبہ اس کو کہتے ہیں جس میں صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت اس طور پر ہو کہ کسی دوسری چیز کو مادے کے ساتھ نہ تو ملائے کی ضرورت ہو، اور نہ اس میں کسی نئی بات کے پیدا ہونے کی حاجت ہو۔ مثلاً بدن کی صورت کے قبول کرنے میں جو اعضا کا حال ہے، اور جو ایسا نہ ہو وہ مادہ بعیدہ ہے، اب اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ تمہارا اس میں قبول



کرنے کی صلاحیت نہ ہو، بلکہ اصل قابل کا وہ جزو ہو، یا تھا اس کی صلاحیت تو ہو، لیکن قبول  
 کرنے کے لئے ایسے حالات کی ضرورت ہو جن کے ذریعے سے وہ صورت  
 کو قبول کر سکتا ہو، پہلی صورت کی مثال اخلاط اربعہ میں سے ایک خلط ہو سکتی ہے  
 یعنی نہا خلط عضو کی صورت قبول نہیں کر سکتی اور دوسری کی مثال خلط کی صورت  
 کے اعتبار سے غذا کی حالت، یا حیوانی صورت کے لحاظ سے لطفے کی حالت  
 ہو سکتی ہے، کہ اگرچہ غذا بھی خلط کی صورت قبول کرتی ہے، اور لطفہ بھی حیرانی  
 صورت کو قبول کرتا ہے، لیکن بہت سے حالات و اطوار سے گذرنے کے بعد  
 اور صورت قریبہ کی مثال مربع کی تربیع (چوکھوٹا) ہوتا ہے، اور اسی مربع سے  
 زاویہ کو جو نسبت ہے، یہ صورت بعیدہ کی مثال ہے، اور غایت قریبہ کی  
 مثال صحت ہے، جو دوا کی غایت قریبہ ہے اور کامیابی و بامرادی و سعادت  
 یہ دوا کی غایت بعیدہ ہے، (احکام مشترکہ کا) تیسرا حکم خصوص اور عموم ہے یعنی  
 خاص فاعل وہ ہے جس سے ایک ہی چیز متاثر و متفعل ہو، مثلاً کسی ایک چیز کو  
 جو آگ جلانے کی تو اس کی فاعل خاص آگ ہے، اور عام فاعل وہ ہے جس سے  
 بہت سی چیزیں متاثر و متفعل ہوں، مثلاً بہت سی چیزیں جس آگ سے جل جائیں، تو ان کا  
 فاعل عام آگ ہے پھر عام فاعل کی کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز کا فاعل ہوتا ہے، مثلاً  
 واجب تعالیٰ کی ذات کا جو حال ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کل کا نہیں بلکہ بعض چیزوں کا  
 وہ فاعل ہوتا ہے، جیسے حق تعالیٰ کے سوا جتنے فاعل ہیں ان کا حال ہے،  
 اور خاص مادہ اس کو کہتے ہیں جس میں بجز اس خاص صورت کے  
 دوسری صورت کی گنجائش نہ ہو، مثلاً انسانی جسم میں بجز انسانی صورت کے  
 اور کسی صورت کے قبول کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور عام مادے کی  
 مثال لکڑی ہے جو کرسی تخت وغیرہ ہر قسم کی صورتوں کو قبول کرتی ہے،  
 اور مٹی کی اولی (یعنی مادے کی پہلی حالت) جو سب کا مادہ ہے، مادہ  
 عام کی مثال ہے، یا در رکھنا چاہیے کہ قریب اور خاص میں بہت فرق ہے  
 کیونکہ یہ بہت ممکن ہے کہ مادہ قریب بھی ہو، اور عام بھی ہو، مثلاً لکڑی  
 تخت کا مادہ قریب بھی ہے اور عام بھی، اور خاص صورت شے کی حد



(ذاتی تعریف) اور اس کی فصل یا خاصہ ہے، اور عام صورت کی مثال انھی چیزوں (حد و فصل) کی جنہیں ہو سکتی ہیں، غایت خاص اس غایت کو کہتے ہیں جو بجز ایک طریقے کے اور کسی ذریعے سے حاصل نہ ہو سکے، اور جو غایت متعدد طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی کو غایت عام کہتے ہیں، (ان مشترک احکام میں سے جو تھا حکم کلی اور جزئی ہونے کا بھی ہے مثلاً فاعل جزئی اس کو کہتے ہیں، جو کسی شخصی، یا نوعی، جنسی معلول کی شخصی یا نوعی یا جنسی علت ہو، یعنی جیسا معلول ہو، علت بھی اسی قسم کی ہو، اور کلی فاعل وہ ہے جس میں یہ مقابلہ نہ پایا جائے مثلاً کسی خاص علاج کا فاعل طبیب کا ہونا، اور مادے میں بھی یہی صورت پیدا ہوتی ہے لیکن صورت کا حال مختلف ہے، اس کی کلیت و جزیت اور عموم و خصوص میں کوئی فرق نہیں ہے، باقی رہی غایت تو جزئی غایت کی مثال یہ ہے کہ مثلاً اپنے مدیون پر قبضہ کرنے کے لئے زید نے جو حرکت کی، تو اس میں حرکت کی غایت جزئی غایت ہے، اور مطلقاً ظالم سے بدلہ لینے کے لئے حرکت یہ کلی غایت ہے، پانچواں حکم بسیط اور مرکب ہونے کا ہے، ایسی شے جو اپنی ذات میں بالکل یکہ و تنہا یعنی احدی الذات ہو، اس سے جب فعل صادر ہوگا تو اس کو بسیط فاعل کہیں گے، علل و اسباب کے سلسلے میں اس نام کا سب سے زیادہ جو مستحق ہے وہ، مبدء اول ہے یعنی حق تعالیٰ جل مجدہ کی ذات ہے، اور مرکب فاعل وہ ہوگا جس کی تاثیر چند امور کے اکٹھے ہونے کے ساتھ وابستہ ہو، اب یہ چند امور خواہ نوعاً متحد ہوں، مثلاً کشتی کے چلانے والے چند آدمی ہوں، یا نوعاً مختلف ہوں، مثلاً قوت جاویدہ اور حساسہ دونوں مل کر بھوک کو پیدا کرتی ہیں، اور بسیط مادے کی مثال صورت جسمیہ کا میوٹی ہے، مرکبہ کی مثال وہ دو اُمیں ہیں جن کو تریاق کہتے ہیں، صورت بسیط کی مثال پانی اور آگ کی صورت ہے، اور صورت مرکبہ کی مثال انسان کی صورت ہے، جو اس مجموعے سے حاصل ہوتی ہے جن میں چند امور شریک ہیں، اگرچہ یہ مثال بھی قابل غور ہے، اور غایت بسیطہ کی مثال وہ سیری ہے، جو کھانے پر مرتب ہوتی ہے، اور غایت مرکبہ میں وہ سارے مقاصد داخل ہو سکتے ہیں جو چند باتوں سے مرکب



ہوں، اور ان باتوں میں سے ہر بات ایسی ہو، جو مقصد و مطلوب بننے میں مستقل نہ ہو، چھٹا حکم قوۃ و فعل میں مشترک ہونا ہے بالقوۃ فاعل کی مثال آگ ہی ہوتی ہے جب اس کو ایسی چیز کو پیش نظر رکھ کر خیال کریں، جس میں جل اٹھنے کی صلاحیت تو ہے، لیکن ابھی جلی نہیں ہے، پھر یہ قوت و استعداد کبھی تو قریبی ہوتی ہے مثلاً لکھنے کے لئے کاتب قریبی صلاحیت و قوت رکھتا ہے اور کبھی یہ استعداد اور قوت بعید ہوتی ہے، مثلاً اسی لکھنے سے بچے کی قابلیت کا جو تعلق ہے، اس قوت کا محل موضوع کبھی تو بالقوۃ ہی رہتا ہے مثلاً انسانی صورت کے اعتبار سے نطفے کا جو حال ہے اور کبھی بالفعل ہوتا ہے جیسے اسی انسانی صورت سے جو بدن انسانی کو تعلق ہے، اسی طرح صورت بھی کبھی بالفعل ہوتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ صورت پائی جا چکی ہوتی ہے اور کبھی بالقوت ہوتی ہے، مثلاً کسی خاص موضوع اور محل میں صورت کے فقدان کے باوجود اس صورت سے متصف ہونے کا امکان ہو باقی غایت کا بالقوۃ یا بالفعل ہونا تو اس کی حالت وہی ہے جو صورت کے بالفعل اور بالقوۃ ہونے کی ہے اس لئے کہ صورت ہی دراصل شے کی غایت ہوتی ہے جب شے کو صورت کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، جیسے فاعل کے فاعل ہونے کی فاعلی علت غایت ہوتی ہے، کسی بسیط شے کے لئے کیا یہ جائز ہو سکتا ہے کہ اس کی علت متعدد اجزاء سے مرکب ہو،

## فصل

فاحلول کی ایک بڑی جماعت اس کو جائز قرار دیتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ایسا ہونا ناممکن ہے جیسا کہ بعض ارباب تحقیق نے اس کو بیان کیا ہے ان کی تقریر بجنہ درج کی جاتی ہے،

”مرکب سے کسی بسیط شے کا پیدا اور صادر ہونا ناممکن ہے یہ ان کا دعویٰ ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اس مرکب کے اجزاء میں سے اگر کوئی ایک جزء ہی اس بسیط کی مستقل علت ہے تو پھر اس بسیط کو حو محلول ہے، باقی دوسرے اجزاء کا محلول ٹھہرانا بے معنی ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ محلول کے کسی حصے پر علت کا کوئی ایک جزء اثر انداز ہوتا ہے، یعنی



کل اس کا معلول نہیں ہے تو یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ اب یہ معلول مرکب ہو گیا بسیط نہ رہا، اور اگر یہ مانا جائے کہ مرکب کے کسی جزو کا کوئی اثر معلول کے کسی حصے پر نہیں پڑتا، تو آب اگر صورت حال یہ ہے کہ ان اجزاء کے اجتماع کا اس معلول پر اثر پڑتا ہے، پھر اجزاء کی اس اجتماعی حالت کے وقت کسی امر جدید زائد کا اس کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے یا نہیں اگر ہوتا ہے تو دراصل علت بھی امر زائد قرار پائے گا پھر یہ امر زائد اگر کوئی عدمی بات ہے، تو وجود پر اثر اندازی کے لئے اس کی حیثیت کبھی مستقل نہیں ہو سکتی، ورنہ تسلسل کے الجھاؤ میں مبتلا ہونا پڑے گا، اس لئے کہ اگر وہ بسیط ہے تو سوال ہو گا، کہ جس سے صادر ہوا ہے کیا وہ مرکب ہے اور اگر مرکب ہے تو سوال ہو گا کہ اس سے بسیط کا صدور کس طرح ہوا، اور یونہی سوالات کا یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جائے گا، اور اگر اجزاء کے اجتماع کے وقت کسی جدید اور زائد امر کا اضافہ نہیں ہوتا تو پھر ان اجزاء کی حالت اجتماع کے وقت بھی وہی ہوگی، جو اگلے ہونے سے پیشتر تھی، تو اب معلول کا کل ان سے متاثر نہ ہو گا۔

اسی محقق نے اپنی اس تقریر کے بعد آگے یہ لکھا ہے،  
 ”اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نوپیدا حادث امر کی علت کا مرکب ہونا ضروری ہے کیونکہ حادث کی علت کا بھی حادث ہونا ضروری ہے، ورنہ پھر مانتا پڑے گا، کہ حادث کا اس علت سے کسی خاص وقت میں صادر ہونا اور اس سے پہلے نہ صادر ہونا، یہ ترجیح بغیر کسی ترجیح دینے والے کے حاصل ہوا اور اگر حادث کی علت مرکب نہیں بلکہ بسیط ہوگی تو پھر اس علت کی علت کا بھی حادث ہونا بھی اس نے ضروری ہو گا مگر اس کا معلول حادث ہے، اور چونکہ اس کو بسیط بھی فرض کیا گیا ہے اس لئے اس علت کی علت کے لئے بسیط ہونا بھی ضروری ہو گا، جس کے بعد اس تسلسل کا سلسلہ چھڑے گا، جو ممتنع اور ناممکن ہے کیونکہ ایسی صورت میں



اس سلسلے کی ترکیب غیر محدود علتوں اور معلولوں سے واجب التسلیم ہوگی  
 بخلاف اس کے اگر حادث کی علت کو خارجی مرکب مانا جائے، تو اس کی  
 وجہ سے وہ تسلسل جو محال ہے لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ جائز ہو سکتا ہے کہ  
 اس کی ترکیب ایسی دو چیزوں سے ہو، جن میں ایک قدیم ہو، اور دوسرا  
 حادث، اور ان دونوں میں سے جو حادث ہو، اس کی نوعیت ایسی ہو، کہ  
 قدیم علت سے حادث معلول کے صادر ہونے میں اس امر حادث کا  
 وہ عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہو، شرط ہو، اور شرط کے لئے یہ جائز  
 ہے کہ وہ عدمی ہو، پس ایسی صورت میں ایسے امور کا ایک ساتھ اجتماع  
 لازم نہیں آتا، جن میں علت اور معلول ہونے کی ترتیب غیر محدود سلسلے  
 کے ساتھ قائم ہو،

انہی صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے،

کہ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر حادث مرکب ہو، ورنہ اس کی علت  
 بسیط ہوگی بلکہ ہر بسیط کا قدیم ہونا بھی لازم آتا ہے جس کا لازمی نتیجہ  
 یہ ہے کہ نفس بھی قدیم ہو جائے۔ ”انہی کا لفظ۔“

حکمت الاشراق کے شارح نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس تقریر پر  
 اجمالی اور تفصیلی دونوں یقینیت سے نقص وارد ہوتا ہے، نیز اس کا معاوضہ یہی  
 کیا جاسکتا ہے جس کی تفصیل اس طرح کی جاتی ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس  
 شق پر معنی یہ مان کر کہ مرکب کے ان اجزاء میں سے کوئی جز علت ہونے میں مستقل  
 نہیں ہے، یہ کہا جاسکتا ہے کہ باوجود اس کے یہ جائز ہو سکتا ہے کہ پورے  
 معلول پر وہ اثر انداز ہو، اور بخلاف فرض بھی لازم نہ آئے، کیونکہ فرض جو چھو کیا گیا  
 ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ تاثیر میں کوئی مستقل نہیں ہے لیکن مطلقاً ان کی  
 تاثیر کا کس نے انکار کیا تھا، الغرض مستقل تاثیر کا انکار کیا گیا تھا نہ کہ تاثیر کا بلکہ  
 یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تاثیر کسی غیر پر موقوف ہو جیسا کہ صاحب متن نے اس کو اپنی  
 اس مثال میں بیان بھی کیا ہے جس کا ذکر اچکا ہے، یعنی کسی ایک پتھر کو جب کوئی  
 جماعت اٹھاتی ہے، یہاں اس جماعت کے اجزاء کی تاثیر کا جو حال ہے وہی



یہاں بھی ممکن ہے، شارح اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ہم یہ بھی نہیں مانتے کہ اجزاء کے اجتماع کے وقت اگر کسی امر زائد کا جس کو علت قرار دیا گیا ہے اضافہ نہ ہو، تو اجتماع کے وقت بھی اجزاء کا وہی حال رہے گا جو اجتماع سے پہلے تھا، اس لئے کہ کسی ایسے امر زائد کے عدم اضافے سے جو علت ہو، یہ لازم نہیں آتا کہ کسی ایسے زائد امر کا یہی اضافہ نہ ہو جو تاثیر کے لئے شرط ہو، جیسا کہ اسی مسئلے میں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے، خود اجتماع کی حیثیت ہے اور ایسی صورت میں اجزاء کا حال اجتماع کے بعد وہی نہیں رہتا جو اجتماع سے پہلے تھا، اور نہ اس کل کا غیر موثر ہونا ضروری قرار پاتا ہے، بلکہ اب اس کا اثر انداز ہونا ضروری ہے کہ اثر ڈالنے کی جو شرط تھی وہ پائی گئی،

دوسری بات یہ ہے کہ صاحب متن نے جو کچھ بیان کیا ہے اگر اس کو درست مان لیا جائے تو اس کا ناگزیر نتیجہ وہ تسلسل ہے جو ممتنع اور ناممکن ہے۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ ہر مرکب حادث کے صورتی جزو کا حادث ہونا ضروری ہے کیونکہ صورتی جزو کا مرکب حادث کے ساتھ بالفعل رہنا ضروری ہے، بلکہ ان دونوں میں زمانی معیت ہوتی ہے، پھر یہ صورتی جزو اگر بسیط ہے تو یہی مطلوب تھا، اور اگر مرکب ہے تو پھر وہی گفتگو اس میں پیدا ہوگی چونکہ کسی شے کے اجزاء کا غیر متناہی ہونا ناممکن ہے، اس لئے تسلسل کا قصہ تو پیدا ہی نہیں ہو سکتا، بلکہ بالآخر اس کو کسی امر بسیط پر جا کر رک جانا پڑے گا، اب کسی ایک حادث کا بھی بسیط ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو صاحب متن نے جو تقریر کی ہے اس کی بنیاد پر ضروری ہوگا کہ اس کی بسیط ہونے کی وجہ سے اس کی علت بھی بسیط ہو، اور اس کے حدوث کی وجہ سے علت کا بھی حدوث ناگزیر ہو، اور پھر وہی تسلسل جس کو محال ٹھہرایا جا چکا ہے پلٹ کر دامن گیر ہو جاتا ہے جیسا کہ بتایا جا چکا ہے،

اور تیسری بات یہ ہے کہ ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ بسیط سے مرکب کی پیدائش اور صدور کو تم نے جس بنیاد پر محال ٹھہرایا ہے، اگر واقعی تمہاری دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے، تو ہم بھی مجتہد اسی دلیل سے پیدائش کے اس طریقے کا امکان اور جواز ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ اگر کوئی نو پیدا حادث شے بسیط ہو سکتی ہے تو میں



دعویٰ کرتا ہوں کہ اس کے علل و اسباب کے سلسلے کی انتہا بسیط پر نہیں بلکہ مرکب پر ہوگی ورنہ وہ تسلسل جو محال ہے لازم آئے گا، جیسا کہ کم متعدد بار اس کو ثابت کر کے دکھایا جا چکا ہے، انتہی شرح کی بات یہاں ختم ہو جاتی ہے،

میں نے اس کتاب پر جو حاشیہ لکھا ہے، اس میں میں نے یہ عرض کیا ہے، کہ اس شخص کی (یعنی صاحب متن کی) بات بجز نفس کی قدامت کے مسئلے کے اور ان کی گفتگو کے تمام اجزاء بہت پختہ اور درست ہیں بخلاف اس کے شارح علامہ نے اس پر جو تین اعتراضات کئے ہیں ان میں کوئی بھی صحیح طور پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ انھوں نے تفصیلی نقض کی صورت میں جو اعتراض کیا ہے، تو اس میں ان کا وہ مقدمہ جو بطور منع کے پیش کیا گیا ہے، یعنی انھوں نے جو یہ کہا ہے کہ شے کے لئے یہ جائز ہے کہ کل معلول پر وہ اثر انداز ہو لیکن باوجود اس کے اثر اندازی میں منتقل نہ ہو، بلکہ اس کی تاخیر کسی دوسرے پر موقوف ہو، اور تاخیر میں مذکورہ بالا مثال پیش کی ہے، شارح کی یہ بات بالکل بے محل ہے، اور جو اصل بات ہے اس پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ بسیط معلول میں اگر علت کے دس اجزاء میں سے ہر جزء کسی غیر کی شرط کے ساتھ منتقل طور پر اثر انداز ہوں گے، جیسا کہ انھوں نے جائز قرار دیا ہے، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایسے اسباب و علل جو اپنے تاخیری عمل میں استقلالی حیثیت کی مالک ہیں، وہ ایک ہی زمانے میں اکٹھے ہو کر پاٹے جائیں اور اس کا غلط ہونا بالکل بدیہی ہے،

گذشتہ بالا صورت میں ان علتوں کا اکٹھے ہو کر پایا جانا کیوں ضروری ہوگا یعنی اس بات کے لازم آنے کی یا اس ملازمہ کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دس علتوں میں سے اگر صرف کوئی ایک ہی علت علت موثرہ اور حقیقی سبب بایں شرط ہے، کہ باقی اور نو علتیں بھی اس کے ساتھ پائی جائیں، اور ان دس علتوں میں سے ہر ایک کا علتیت کی صفت میں ایک ہی درجہ ہے اور اثر اندازی و علت ہونے میں سب کی نسبت بھی ایک ہی ہے، تو پھر ہم نے جو دعویٰ کیا ہے اس کا لازم آنا ناگزیر ہے، اور اگر ان میں کوئی ایک علت ہی صرف موثر ہے، اور باقی اسباب کی حیثیت صرف شرط کی ہے، تو قطع نظر



اس سے کہ بغیر ترجیح دینے والے کے ترجیح لازم آرہی ہے، یہ بھی لازم آتا ہے کہ وجوب بخشنے والی علت یہاں دراصل وہی ایک ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، اور اگر ان دس کو اجتماعی حیثیت کے ساتھ علت قرار دیا جاتا ہے یعنی سب اکٹھے ہو کر معلول پر اثر انداز ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کا اکٹھا ہونا، اور ان کے اجتماع کی یہ صفت صرف ایک عقلی اعتبار ہے، اگر خارج میں اس صفت کی حیثیت جزو صوری کی نہ ہو، اور اگر اس کو جزو صوری کی حیثیت دی جائے گی تو ہمیں پھر وہی گفتگو پیدا ہوگی جیسا کہ اصل دلیل کے قائل نے کرنے والے نے کی تھی۔

پس اجتماع اور اکٹھے ہونے کی صفت جس کا اس نے ذکر کیا ہے، یا جو بات اس کے قائل مقام ہو، اگر یہ کوئی صرف اعتباری امر ہے تو ظاہر ہے کہ کسی عینی اور خارجی شے کے حصول پر وہ کبھی اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور وہ جو مثال دی گئی ہے کہ کسی بھاری چیز کو آدمیوں کا ایک گروہ اٹھا لیتا ہے، لیکن اسی گروہ کے بعض آدمیوں سے اس کا اٹھنا ناممکن ہوتا ہے اس کا حل آگے آتا ہے اور اگر اجتماع کی یہ صفت کوئی وجودی امر ہے، تو یقیناً وہ حادث اور نوپیدا ہوگی، اور بات پھر اس کی نوزائیدگی و حدوث میں چھڑ جائے گی، یہ تو تفصیلی اعتراض اور نقض کا جواب تھا، رہا اجمالی اعتراض اور نقض تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو مان لیتے ہیں کہ مرکب کا صوری جزو مرکب ہوتا ہے اور مرکب کی انتہاء بسیط جزو پر ہوتی ہے، لیکن ہم اس کو نہیں تسلیم کرتے کہ حادث کے اجزاء کے ہر جزو کے لئے حادث اور نوپیدا ہو نا ضروری ہے یعنی ایسا حادث ہونا ضروری ہے کہ وہ وجودی امر ہو، اور ایسے حادث سے موصوف ہو، جو اس کی تجدیدی اور اتصالی ہیئت شخصیت پر زائد ہو جیسا کہ زمانہ اور حرکت کے اجزاء کا حال ہے، اور جب یہ ضروری نہیں ہے تو جو بسیط حادث جزو پیدا ہوتا ہے اس کے لئے کسی بسیط حادث علت کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور تسلسل جو لازم آتا تھا اس کی بنیاد اسی ضرورت پر قائم تھی۔

رہا جو معارضہ کیا گیا تھا، تو اس کو اس لئے اٹھایا جائے گا کہ وہ ایسے بسیط حادث امر پر موقوف ہے جس کا حدوث اس کی ذات پر زائد ہے اور یہی بات تو قابل بحث بلکہ غیر مسلم ہے، جیسا کہ پہلے تم جان چکے ہو، اور آئندہ بھی اس منع کی سند کا علم



تم کو ہوگا، اور اس شخص نے جس کا پہلے بھی ذکر آیا ہے یہ جو کہا تھا کہ حادث کی علت مرکب ہوتی ہے ایک تو دوامی و مستمر جزء سے اور دوسرا جزء اس کا وہ متحدہ اور تازہ بتازہ فوبہ نو پیدا ہونے والی حقیقت ہوتی ہے جس کا وہ عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہے حادث کے وجود کا سبب ہوتا ہے اس شخص کی یہ بات حکماء کے اس قول کے مطابق ہے جس میں قدیم اور حادث کا ربط حرکت کے ذریعے سے ثابت کیا جاتا ہے یعنی وہی حرکت اس ربط اور تعلق کا واسطہ بنتی ہے جس کی حقیقت ان اجزاء اور ہوتوں سے تیار ہوتی ہے جو تازہ بتازہ فوبہ نو اس طرح پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ ہر جزء کا عدم دوسرے نو پیدا ہونے کے وجود کے لئے شرط ہوتا ہے نیز یہ بات اس دعوے کے بھی مطابق ہے جس کی میں نے تحقیق کی ہے اور اس پر میں نے دلیل بھی قائم کی ہے جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر اس مقام پر آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث اور نو پیدائش ہے، اور یہ دعویٰ اس راہ سے ثابت ہوگا، کہ ایک ایسے جوہر کے وجود کو ثابت کیا جائے گا، جس کی ذات متحد و پذیر ہوتی ہے، اور جس کی اتصالی ہویت منقضی (گذشتنی) ہوتی ہے، جیسا کہ حرکت کا حال ہے، اور یہ دراصل وہی طبیعت ہے جو تمام اجسام میں پیوست اور سمائی ہوئی ہے، کیونکہ اس کی حقیقت متحد وہی کی صفت کے ساتھ باقی ہے، اور ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو باہم متصل ہیں، اور وہ ہم میں متکثر اور متعدد معلوم ہوتے ہیں، اور ان کی حالت یہ ہے کہ ہر جزء کا وجود اپنے سابق جزء کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے، اسی طرح ہر جزء کا عدم آنے والے جزء کے وجود کو ضروری قرار دیتا ہے اور اس کی یہ صفت خود اس کی ذات کا ایسا اقتضا ہے، جس میں کسی کاریگر کے کاریگری اور خالق کے خلق کو دخل نہیں ہے۔

باقی نفوس کی قدامت کی وجہ سے اس قول کا بطلان، اور اس کی غلطی، تو انشاء اللہ اس کے تفصیلی مباحث کا علم نفس کی بحث میں ہوگا، یعنی وہاں بتایا جائے گا کہ نفس بحیثیت نفس ہونے کے معنی اس نقطہ نظر سے کہ اس کا وجود تعلق وجود ہے، اس اعتبار سے وہ بسیط نہیں ہے جیسا کہ اس قائل نے خیال کیا ہے، تاہم



اس کا قدیم ہونا بھی ضروری ہو، بلکہ اس نفس کی ذات کا قلق ایک طبعی جرم سے ہوتا ہے، اور اس کے احکام وہی ہوتے ہیں، جو طبیعت کے ہیں، یعنی دونوں پہلوؤں (بالفعل اور بالقوة) کے اعتبار سے اس کی حقیقت مکمل اور منظم ہوتی ہے،

اس مقام پر مختلف لوگوں کی جانب سے مختلف خیالات کا ایک وہم اور اس کی عرشی تحقیق کے لئے ہو سکتا ہے کہ اس کی علت اجزاء سے مرکب ہو کیونکہ کسی وحدانی شے کی علت کے کسی جز کو دراصل تاثر و اثر میں

کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ اثر تو مجموعے کا پڑتا ہے، اور اسی مجموعے کا ایک اثر ہوتا ہے نہ کہ اس مجموعے کے ہر ہر جز کا کوئی خاص خاص اثر ہوتا ہے، بلکہ ایسا بسا اوقات ہوتا ہے، کہ ہر ہر جز کا کوئی اثر ہی نہ ہو بہر حال ہر جز کا جو حکم ہو، وہی حکم مجموعے کا بھی ہو، یہ بالکل غیر ضروری ہے، مثلاً دل کا اگر ہر ہر جز زوج (جفت) نہ ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خود دل کا عدد بھی زوج نہ ہو، بلکہ مجموعے کا ایک مستقل اثر ہوتا ہے اور یہی اثر دراصل وحدانی معلول ہوتا ہے، اور جس طرح مختلف اجزاء والی علت اور سبب کا ہر جز معلول کے اقتضاء میں متقل نہیں ہوتا، اور نہ معلول کے کسی جز کا منفقنی ہونا علت کے اس جز کے لئے ضروری ہے بحسبہ یہی حال ان اجزاء کا بھی ہے جو مختلف نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے متحد ہوں مثلاً ہزار آدمی اگر کسی پتھر کو ایک خاص وقت میں خاص جگہ تک پہنچا سکتے ہیں تو کیا یہ بھی ضروری ہے، کہ ان میں سے ہر آدمی اس حرکت کے کسی جز پر (جو جواب کے رو سے اس کے حصے میں پڑتا ہے) اس پر قادر ہو، صرف یہی نہیں کہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات اس پر اس کا قادر نہ ہونا ضروری ہوتا ہے، یعنی ایک آدمی سے وہ پتھر مل بھی نہیں سکتا، بہر حال انفرادی طور پر اس ہزار کا ایک جزو اسی حرکت پر جب قادر نہیں ہوتا جو اسی جماعت کا اثر ہے، جس کا یہ شخص جزو ہے، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ علت کے اجزاء میں سے ہر جز کی انفرادی حیثیت علت ہونے میں کچھ نہیں ہے اس لحاظ سے اس جز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہے، لیکن اجتماع کے وقت اس کا یہ حال نہیں ہوتا، یہ ہے وہ بات



جس کا بعض بزرگوں نے تذکرہ فرمایا ہے، مسئلے کی صحیح تحقیق کے لئے میں جو اباعرض کرتا ہوں کہ ایسی چیز جو مرکب ہو دو حال سے خالی نہ ہوگی، اس میں کوئی صودی جزو ہوگا یا نہ ہوگا، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی تکمیل صورت ہی سے ہوتی ہے، اور صورت ہی پیرایہ وجود ہوتی ہے، شے کی وحدت بھی صورت ہی سے قائم ہوتی ہے اور یہ بات بھی گنہجی ہے کہ شے کا وجود ہی بجنہ اس کی وحدت ہوتی ہے اور جس کی وحدت کمزور ہوتی ہے یہ کمزوری دراصل تعدد کا نتیجہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ کبھی شے کی کثرت اور اس کا تقسیم یافتہ ہونا بھی اس کی وحدت ہوتی ہے اور ایسی شے کا وجود بھی بہت ضعیف اور کمزور ہوتا ہے، پس واقعہ تو یہ ہے، کہ ایسی چیز جو کثیر ہو، وہ بحیثیت کثیر ہونے کے اپنی اکائیوں اور وحدتوں کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ساتھ موجود ہی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ معدوم شے بحیثیت معدوم ہونے کے کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور یہی حال ان ہستیوں کا ہے، جو اعداد یا مقداروں وغیرہ کے ذیل میں شریک ہیں کہ ان کی اثر اندازی دراصل ان کی وحدتوں اور اجزاء کی اثر اندازی سے عبارت ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر ایسی ہستی جو واقعی اور اصلی وجود رکھتی ہو، اس کی علت اور سبب کے لئے حقیقی وحدت کا ہونا ناگزیر ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی وحدت معلول کی وحدت سے زیادہ قوی ہو، ان تمام امور کا نتیجہ یہ ہے، کہ کوئی ایسی مرکب حقیقت جس کو کسی وحدانی ہستی کی علت فرض کیا جائے، ضرور ہے کہ اس میں صوری جزو بھی ہو، اور یہی صوری جزو دراصل علت ہوتی ہے۔

جب یہ سارے مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب سوال ہوتا ہے کہ ان بزرگ کا یہ قول کہ "مجموعے کا اثر صرف واحد ہوتا ہے" میں دریافت کرتا ہوں کہ مجموعے کے تو دو اعتبارات ہیں ایک حیثیت تو اس کی یہ ہے کہ وہ مجموعہ ہے، دوسری حیثیت ان وحدتوں کی ہے، جن سے مجموعہ مرکب ہے، پہلی حیثیت کے رو سے وہ ایک واحد شے ہے، لیکن اب دیکھنا یہ چاہئے کہ اس کی وحدت کی اس ہستی کی نوعیت کیا ہے، اگر وہ صرف کوئی اعتباری بات ہے جیسا کہ مثلاً لشکر کی وحدت کا حال ہوتا ہے، یا وحدت کی بحیثیت



کوئی واقعی امر ہے، جیسا کہ کسی عنصری مرکب میں صورت نوعیہ کی حیثیت ہوتی ہے، اس کے بعد اب ظاہر ہے کہ جب کوئی مجموعہ کسی اثر کا سبب اور علت ہے اس کی تین ہی صورتیں ہوسکتی ہیں یعنی اثر بخشی اور اثر اندازی میں دراصل صرف اجزاء اور وحدتوں کو دخل ہوگا، یہ پہلا احتمال ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ہر جزو کا ایک اثر ہوگا، اور مجموعے کا اثر دراصل ان ہی وحدتوں کے اثر کی تعبیر ہوگی ورنہ پھر مجموعے کا کوئی اثر ہی نہ ہوگا، کیونکہ مجموعہ بجز ان وحدتوں کے اور کیا چیز ہے، اور اجتماع کی جو صفت یہاں سے وہ کوئی ایسی زائد بات نہیں ہے جس کی واقعی کوئی ہستی ہو، بلکہ وہ تو صرف ایک اعتباری امر ہے، جس کا خارج میں کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا دوسرا احتمال یہ ہے کہ تاثیر کی وجہ اس مجموعے کی اجتماعی حالت ہو، جو صرف ایک اعتباری امر ہے، تو اس میں وہی پہلے احتمال والی بات جاری ہوگی، کیونکہ اس شکل میں ظاہر ہے کہ وحدت نہایت ضعیف اور کمزور ہوگی، اور کثرت کی تابع ہوگی، پس اس کا اثر بھی ضعیف ہوگا اور کثرت کے اثر کا تابع ہوگا، گویا اثر بخشی میں فی الحقیقت ان ہی وحدتوں کو دخل ہوگا، نہ کہ مجموعے کا اپنی اجتماعی ہئیت کے رو سے اثر اندازی میں کوئی حصہ ہوگا، اسی شکل کی عکس صورت تیسرا احتمال ہے، جیسے لوہے کے کھینچنے میں مقناطیس کا جو اثر ہے یا زہروں کے ازالے میں جو اثر تریاقوں کا ہوتا ہے، اس شکل میں دراصل اثر انداز ایک واحد ہی شے بحیثیت واحد ہونے کے ہوتی ہے، یعنی اس حیثیت سے ان کی تاثیر نہیں ہوتی کہ اس میں مختلف اجزاء شریک ہیں پس ثابت ہوا کہ واحد کی علت وہی چیز ہوتی ہے جو بالذات واحد ہو، اگرچہ دوسری حیثیتوں سے وہ کثیر ہی کیوں نہ ہو، باقی وہ جو پتھر والی مثال پیش کی گئی تھی جس کو ایک جماعت نے مثلاً ہلایا تھا، یا کبھی اس کشتی کی مثال پیش کی جاتی ہے جو گہیوں سے بھری ہوئی تھی اور دریا میں ڈوب گئی، یعنی ان مثالوں میں یہ دکھایا گیا ہے کہ ایک آدمی اس پتھر کے ہلانے کی قدرت نہیں رکھتا، یا ایک دانے میں کشتی کے ڈوبانے کی صلاحیت نہیں ہوتی، تو واقعہ یہاں بھی یہی ہے کہ ان اثرات میں بھی ہر جزو کا ضعیف اثر



ضرور شریک ہوتا ہے، خواہ اس اثر کی نوعیت یہی ہو کہ وہ مادے میں اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت اور استعداد پیدا کر دیتے ہوں، لیکن یہاں اثرات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے، پچھلا اثر جب آتا ہے تو بیچ میں اتنا وقت صرف ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس پہلے جزو کا اثر زائل ہو جاتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ متفرق چیزوں سے جو اثرات پیدا ہوتے ہیں، اور باہم ایک دوسرے کے بعد ان تاثیروں کا ظہور ہوتا ہے، اس سلسلے میں جو وقت گزرتا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلی تاثیر پچھلی تاثیر کے بعد مضمحل ہوتی جاتی ہے، اور یوں نہ ہر ایک جزو ہی کے اثر کا پتا چلتا ہے اور نہ مجموعے کے اثر کا، کیونکہ ہر اثر پر اس کا مخالف اثر عمل کرتا ہے، ورنہ سچ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ہر ہر جزو کے اثر کو الگ الگ فرض کرے اور اس کے انفرادی عمل کو نوٹ کرتا جائے، خواہ اس اثر کی ہستی محسوس ہو یا نہ ہو، اور اس اثر کو جس سے مادہ اثر پذیر ہو رہا ہے، باقی فرض کر لیا جائے، یعنی زمانے کی جو مدت درمیان میں پیدا ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے اثر متاثر ہوتا تھا، اس کو احمٹ فرض کر لیا جائے تو یقین کیجئے کہ اس فرضی عمل کے ذریعے سے ان آثار کو الگ الگ بھی مرتب طریقے سے پیش کیا جاسکتا ہے، ٹھیک جس طرح ہم ان کا معائنہ اجتماعی حالت میں کرتے ہیں، لیکن بد قسمتی سے بسا اوقات ان اجزاء اور وحدتوں کے آثار کا حال یہ ہوتا ہے کہ ہر پچھلا اثر پہلے اثر کو مٹا دیتا ہے، کیونکہ ہر جسمانی فعل کا یہ قاعدہ ہے کہ اس کی مدت معین ہوتی ہے، اور اس معینہ مدت سے زیادہ اس کی بقا ناممکن ہوتی ہے خواہ یہ مدت معینہ کم ہو یا دراز ہو، مثلاً لوہا آگ سے جس آخری لمحے میں گرم ہو جاتا ہے اس وقت کمزور حرارت کے اثرات ظاہر ہوتے ہیں کہ مٹ چکے ہوتے ہیں، اسی طرح اگر پتھر والی مثال میں ان تمام آدمیوں کے تحریکی اثر کو باقی فرض کر لیا جائے اور ایک اثر کے بعد دوسرا اثر جو پیدا ہوتا ہے، ان میں ہر ایک کو اپنے اپنے زمانے میں موجود مانا جائے تو ہر معین اثر اس وقت بھی موجود رہ سکتا ہے، جس وقت آخری آدمی کی تحریک سے پتھر میں جنبش پیدا ہو جاتی ہے یعنی پتھر کی جنبش کے لئے جس نصاب کی ضرورت تھی وہ جب مکمل ہو جائے خواہ اس



درمیان میں کوتاہی وقفہ ہو، یقیناً اگر ایسا کیا جائے گا تو اس وقت یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ اس بڑے پتھر کو صرف آدمی اپنی شخصی قوت سے ہلارہا ہے، حالانکہ واقعہ تو یہ تھا کہ اس پتھر میں جنبش تمام اشخاص کی مجموعی قوت سے پیدا ہوئی تھی، پس ثابت ہوا کہ کسی ایک معین زمانے میں ان آثار کا اکٹھا ہونا اس لئے ضروری نہیں ہے کہ اس ذریعے سے اس اعتباری اجتماع کا ظہور ہو گا جس کو تحریک شگ گول میں دلیل قرار دیا گیا تھا) بلکہ اس کی ضرورت صرف اس لئے ہو سکتی ہے کہ ان وحدتوں کے آثار میں طرح محفوظ ہو جائیں کہ ایک کے وجود کے وقت دوسرے کا وجود غائب ہونے نہ پائے اور یہ کہ ہر ایک کا اثر اپنی مدت تاثیر کے گزر جانے کے ساتھ ہی معدوم نہ ہو جائے ذرا غور و فکر سے اس مقام میں کام لینا چاہئے تاکہ میں جس امر کو قہر نفس کرنا چاہتا ہوں وہ پورے طور پر سمجھ میں آجائے یہ بات تمہیں مختلف موقعوں پر کام آئے گی مثلاً جہاں یہ دھویا کیا جائے گا کہ جسمانی قوتوں کی اثر اندازی اور اثر پذیریری معنی فعل و انفعالی دونوں محدود اور قنای ہوتے ہیں اس مسئلے کے سمجھنے میں تمکو اس تقریر سے مدد ملے گی، اور اس کے سوا بھی دوسرے مسائل میں حق تعالیٰ غلطیوں سے محفوظ رکھنے والا اور سچی باتوں کا سمجھانے والا ہے

**فصل** ممکن کی ماہیت کا موجود ہونا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جس وقت اس کی کامل اور پوری علت پائی جائے اسی طرح ممکن کا اس وقت تک پایا جاتا ناممکن ہوتا ہے جس وقت تک اس کی علت کاملہ معدوم ہو لیکن ان دو شرطوں سے جب قطع نظر کر کے خود ممکن کی ذات پر نظر کی جائے اس وقت ممکن اپنے حقیقی امکان کے باوجود ہی میں رہتا ہے (اس فصل میں ان ہی باتوں کے متعلق مباحث ہوں گے) بہر حال ممکن کی ایک خاصیت یہ بھی ہے کہ اس کے دو مقابل قسیم یعنی واجب اور ممکن گذشتہ بالا دو شرطوں کے ذریعے سے خود اس کی ذات پر صادق آتے ہیں حالانکہ اس کے سوا کسی اور بات نہیں پائی جاتی ایک اور بات اس سلسلے کی یہ ہے کہ علت کے لئے عدم کے ساتھ اتصال غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی غیر ضروری ہے کہ جب کسی شے کا کسی فاعل سے تعلق ہو تو اس شے کا وجود ہمیشہ عدم ہی کے بعد ہو، اور یہ جو مسئلہ ہے کہ حادث (نورائیدہ شے) کے لئے ضروری ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو یہ دراصل ممکن کے ان نوازم میں سے ہے جن کا تعلق خود اس کی اپنی ذات اور ہویت سے ہے جس میں فاعل کی فعل اور صفت کو کوئی دخل نہیں ہوتا



در اصل یہاں پر چند باتیں ہوتی ہیں یعنی ایک تو وہ عدم ہے۔ جو حادث کے وجود سے پہلے ہوتا ہے، دوسرا اسی حادث کا وہ وجود ہے جو عدم کے بعد اس کو لاحق ہوتا ہے ان کے سوا ایک اور صفت بھی پائی جاتی ہے جو اس حادث کی ذات پر محمول ہوتی ہے یعنی عدم کے بعد ہونے کی صفت۔

اب دیکھو! حادث سے پہلے جو عدم ہوتا ہے۔ اس کا انتساب دراصل علت کی عدم کی طرف ہوتا ہے اور اس کے بعد اس حادث کا جو وجود ہے۔ یہ علت کی فیض بخشی کا نتیجہ ہوتا ہے اور کسی ذات کا عدم کے بعد ہونا اس صفت کا شمار ان اوصاف میں نہیں ہے جن کا کسی ذات کے ساتھ بحیثیت ذات کے لحوق یا عدم لحوق ممکن ہوتا ہے۔ اس امکان کی وجہ سے ذات کے سوا کسی اور علت کی وہ محتاج ہو، آخر میں پوچھتا ہوں کہ اگر اس کو بھی ان امکانی اور جوازی صفات کے ذیل میں فرض کیا جائے جن کا کسی موصوف سے الحاق و اتصال ذات کے سوا کسی اور دوسری علت کے ذریعے سے ہوتا ہو، یا ذات کی علت کے سوا اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہو تو حدوث کی صفت کے لحوق سے قطع نظر کرتے ہوئے خود حادث کی ذات آیا کوئی ایسی امکانی ہویت باقی رہتی ہے جو کسی علت کو چاہتی ہو؟ اگر یہی واقعہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود ذات بغیر اس بات کے کہ حدوث کی صفت اس کو لاحق ہو فاعل سے صادر ہوتی ہے اور حدوث کی صفت کے ملنے کے بغیر وہ پائی جاتی ہے، بلکہ لازم آتا ہے اب حادث کی اس ذات کا وجود ازلی ہو، کیونکہ درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے یعنی موجودات کی کوئی تیسری قسم نہیں ہے، ایسی صورت میں حدوث کی صفت کو بغیر کسی دوسری علت کے توسط کے حادث کی ذات کے ساتھ لاحق کرنا ایک متناقض فعل ہو گا یا یہ مانا جائے کہ حادث کی ذات اپنی خود ہویت کی حساب سے امکانی حدود ہی سے خارج ہے، اور دوسری دو قسموں (وجوب و امتناع) کے دائرے میں داخل ہے، گویا امکان کی صفت اس میں حدوث کی صفت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اب حادث کا وجود یا واجب بالذات ہو جاتا ہے یا متمنع بالذات اور اس کا فساد واضح ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حادث خود



اپنی ذات کی حیثیت سے ایسے وجود کا مالک ہے جو سرمدی ہے یا اس کا عدم سرمدی ہے  
اب حدوث کی صفت اگر کسی علت اور سبب کے ذریعے سے لاحق ہوگی تو پھر وہی  
سابق خرابی واپس ہو جاتی ہے بلکہ یہ شکل تو پہلی شکل سے بھی زیادہ بھونڈی ہے پھر ایک  
کھلی ہوئی بات یہ بھی ہے کہ حادث کا وجود اگر ازلی ہوگا تو ظاہر ہے کہ جو وجود عدم  
کے بعد پیدا ہوتا ہے وہی بجنسہ یہ ازلی وجود نہیں ہو سکتا، الغرض عدم کے بعد پیدا  
ہونے والے وجود کے لحاظ سے ایسا وجود ناممکن ہے جس کا وقوع عدم کے بعد نہ ہو  
اور یہ وصف یعنی حادث کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ اس وجود کا ایسا وصف  
ہے جس کے ساتھ متصف ہونے کے لیے کسی بیرونی موثر کی قطعاً ضرورت نہیں ہے  
اور فاعل کا جو کچھ بھی اثر ہوتا ہے وہ وجود ہی میں ہوتا ہے خواہ یہ وجود وہی دائمی و تکراری  
ہو یا منقطع اور ختم ہونے والا ہو پس وجود کا حصول اگرچہ حادث کے لیے ضروری نہیں  
ہے لیکن جس وقت بھی حادث کو وجود حاصل ہوگا اس وقت اس کیفیت یعنی صفت  
حدوث کا ہونا اس کے لیے واجب اور ضروری ہے اور اس میں کیا تعجب ہے  
اگر کسی شے کا کسی صفت سے متصف ہونا ممکن ہو لیکن جب اس صفت کے ساتھ  
شے موصوف ہو جائے اس وقت کسی دوسری صفت کے ساتھ اس کا موصوف ہونا  
واجب اور ضروری ہو اور ظاہر ہے کہ جو چیز واجب ہوتی ہے اس کو علت اور سبب کی  
ضرورت نہیں ہوتی اور کسی شے کے وجود یا عدم کے ہونے یا نہ ہونے کا امکان اس سے  
یکب لازم آتا ہے کہ اسی شے کا وہ وجود جو عدم کے بعد ہو یا اس کا وہ عدم جو وجود  
کے بعد ہو اس کا بھی ہونا نہ ہونا بھی اس کے لیے ممکن ہے تاہم پھر اس کے لیے بھی  
کسی سبب کی ضرورت محسوس کی جائے الغرض یہاں جو چیز سبب سے بے نیاز ہے  
وہ عدم کے بعد وجود کا ہونا ہے حادث کی وجود کی یہ صفت سبب کو نہیں چاہتی  
اگرچہ حادث کا وجود جو عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ بغیر سبب کے اس کی  
پیدائش نہیں ہو سکتی ہے (یعنی حادث کا وجود تو سبب کا محتاج ہے لیکن اس  
وجود کی یہ صفت یعنی عدم کے بعد ہونا اس کے ثبوت کے لیے سبب کی قطعاً حاجت  
نہیں بعضوں کا خیال یہ ہے کہ نوزائیدہ حوادث علل و اسباب کے محتاج اپنی صفت  
حدوث کی وجہ سے ہوتے ہیں ان کا یہ مطلب ہے کہ فاعل کی جانب حادث کے



احتیاج کی علت یہی حدوث ہی کی صفت ہوتی ہے، لیکن جب حادث کا حدوث ہو چکتا ہے، یعنی پیدا ہو کر حادث موجود ہو جاتا ہے، اس کے بعد اب علت اور سبب کی ضرورت و حاجت اسے باقی نہیں رہتی لیکن یہ خیال بھی قطعاً غلط ہے، وجہ یہ ہے کہ تحلیل و تجزیہ کے بعد حدوث کے اندر سے سبب ذیل امور برآمد ہوتے ہیں، یعنی ایک عدم جو وجود سے پہلے اور اس پر سابق ہوتا ہے دوسرا وجود جو عدم کے بعد حادث کو لاحق ہوتا ہے، تیسری بات وہی وجود کا عدم کے بعد ہونا۔ اب ہم اس سبب اور علت کی تلاش میں نکلتے ہیں جس نے حادث کو فاعل کا محتاج بنا رکھا ہے اور پوچھتے ہیں کہ علت ان تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے یا کوئی اور جو تھی بات ہے، جو اس احتیاج کی علت ہے کیونکہ جب ان تینوں میں کوئی علت نہ ہوگی تو ناگزیر طور پر اس احتیاج کی علت کوئی چوتھی چیز ہو سکتی ہے۔ ہر حال وہ عدم جو وجود سے سابق اور مقدم ہے، اس کو کون علت ٹھیرا سکتا ہے کہ وہ تو صرف ایک مطلق نفی کی تعبیر ہے بھلا اس میں علت بننے کی کیا صلاحیت ہو سکتی ہے، اور اگر احتیاج کی علت وجود کو قرار دیا جائے تو مشکل یہ ہے کہ یہ وجود اپنی پیدائش میں اس اتحادی عمل کا محتاج ہے جو اس احتیاج کے بعد کی چیز ہے، یعنی حادث کو فاعل کی طرف جو احتیاج ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ احتیاج پہلے ہوتی ہے، اس کے بعد حادث کو فاعل ایجاد کرتا ہے اور یہی میرا مطلب ہے کہ فاعل کی طرف احتیاج اس کو تو ایجاد ہی عمل سے پہلے ہونا چاہیے، اب اگر اسی احتیاج کی علت خود حادث کا وجود ہوگا تو شے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور وہ بھی ایک مرتبہ کا تقدم نہیں بلکہ براتب، اسی طرح اگر حدوث کو علت مانا جائے، تو یہ اس کے نہیں ہو سکتا کہ خود حدوث وجود کا محتاج ہے، کیونکہ یہ ایک کیفیت اور صفت ہے، اور ہم جان چکے کہ خود بیچارہ وجود ہی اس احتیاج کی علت کا محتاج ایک مرتبہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ براتب ہے، پس اگر احتیاج کی علت حدوث ہوگا تو وہی شے کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا اور یہ تقدم بدرجہا اس تقدم سے بڑھا ہوا ہوگا جو خود وجود کے متعلق لازم آیا تھا، پس ثابت ہوا کہ احتیاج کی علت ان امور کے سوا ہے جن کا ہم نے ذکر کیا، قوم کے



طریقہ پر یہ گفتگو یوں ہی کی جاسکتی تھی۔

## فصل

ایسی دو چیزیں جو طبعاً ایک ساتھ پائی جاتی ہوں، یعنی ان میں معیت بالطبع کا علاقہ ہو، ان دونوں کی علت اور سبب ایسی بسیط حقیقت نہیں ہو سکتی جس میں کسی قسم کی ترکیب اور آمیزش نہ ہو یعنی جو بسیط محض ہو،

اسی دعوے کو اس فصل میں ثابت کیا جائے گا، دلیل کی تقریر یہ ہے۔  
اپنی بسیط حقیقت کے رو سے اگر یہ بسیط امر کسی شے کی علت ہوگی، تو ظاہر ہے کہ اس بسیط کی صرف ذات ہی اس طور پر علت ہوگی کہ ذہنی تحلیل کے ذریعے سے بھی عقل اس میں یہ دو باتیں یعنی ایک تو اس کی ذات، اور دوسری اس کا علت ہونا، ان دونوں عقلی پہلوؤں کو اس لیے بھی پیدا نہیں کر سکتی، نہ کہ اس کا علت اور سبب ہونا خود اس کی ذات کا اقتضائے ٹھیکے، بلکہ اس کا یہ سبب و علت ہونا کسی زائد صفت یا کسی شرط یا غایت، یا وقت یا اس کے سوا کسی اور امر کا نتیجہ قرار پائے ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوگا تو پھر یہ علت کوئی امر بسیط نہیں بلکہ مرکب بن جائے گی، الغرض یہاں بسیط علت اور مبدیہ سے مراد یہ ہے کہ اس بسیط مبدیہ کی وہی حقیقت غیر کی علت اور مبدیہ ہے جس سے اس شے کی جو ہر ذات تیار ہوئی ہے الغرض غیر کا مبدیہ ہوتا، اور اس بسیط کی جو ہر ذات دونوں ایک ہی بات ہے، یعنی یہ دونوں چیزوں کی شکل میں اس طرح تقسیم نہ ہوں گی، کہ ایک سے تو اس کی جو ہر ذات تیار ہوتی ہو، اور دوسری حیثیت سے کسی غیر شے کا حصول اس سے ہوا ہو، جیسا کہ ہم اپنے اندر پاتے ہیں کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہے جس سے ہماری جو ہر ذات تیار ہوئی ہے، یعنی نطق کی صفت اور ہم ہی میں ایک اور صفت ہے جس کی وجہ سے ہم لکھ رہے ہیں یعنی کتابت کی صفت، بہر حال اس قسم کے بسیط امر سے اگر ایک سے زائد امور صادر ہوں گے، تو ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے کہ اس بسیط سے ایک امر صادر ہوا، اس میں ایک ایسی بات ہوگی جو اس بات سے مختلف ہوگی جس کی وجہ سے دوسرا امر اس سے صادر ہوا، ایسی صورت میں



اب اس بیط کی تیاری دو مختلف امور سے ہوگی، حالانکہ یہ اس فرض کے خلاف ہے جو مانا گیا تھا، چاہئے کہ تم اس کو اچھی طرح غور کرو اور ان طول طویل باتوں کو چھوڑ دو جو اسی مدعا کو ثابت کرنے کے لیے کی جاتی ہیں، کیونکہ ان میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے ہاں! ایک اور بات ہے جس سے تمہیں اس مقام پر چوکنا رہنا چاہئے، میرا مطلب یہ ہے کہ ”صادر ہونے“ کا جو لفظ یہاں استعمال ہو رہا ہے، کہیں اس سے تم وہ اضافی معنی نہ مراد لے لو، جو دو چیزوں کے بغیر نہیں پایا جاسکتا، کیونکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہاں گفتگو اس نسبتی اور اضافی معنی کے متعلق قطعاً نہیں ہو رہی ہے، بلکہ اس سے مقصد فقط اس قدر ہے کہ علت کا اس طرح ہونا کہ اس سے معلول صادر ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں علت اور سبب میں کسی ایسی خصوصیت کا ہونا ناگزیر ہے جس کی وجہ سے خاص کر وہی معلول نہ کہ اس کا غیر صادر ہوا، اور وجوب حاصل کیا، اور یہ مغالطہ دراصل اس تنگی کا نتیجہ ہے کہ جو اصل مقصد ہے اس کی تعبیر کے لیے کوئی صحیح لفظ نہیں مل رہا ہے، حتیٰ کہ ”مخصوصیت“ کا بھی جو لفظ یہاں استعمال کیا گیا، اس سے بھی اس کا اضافی اور نسبتی مفہوم مقصود نہیں ہے بلکہ یہ دراصل اس خاص امر کی تعبیر ہے جسے خاص معلول کے ساتھ ربط اور تعلق ہے، کیا شہد ہے کہ یہ امر خاص یقیناً موجود بھی ہے، اور اس معلول پر مقدم بھی ہے جو اس اضافت اور نسبت پر مقدم ہے، جو ان دونوں کو عارض کہوتی ہے۔

بہر حال ”یہ امر خاص“ کبھی تو خود بخود ہی علت ہی ہوتی ہے، اور یہ اس وقت ہوگا، جب علت اور سبب خود اس علت کی اپنی ذات ہوگی، اور کبھی اس علت کی ذات کے سوا ایک زائد چیز ہوتی ہے، پھر اگر پہلی صورت ہو، یعنی علت خود اس کی اپنی ذات ہی بحیثیت علت ہونے کے ہو، اور ایسی علت بسیط ہو، تو اس کے معلول کا بھی حقیقی بسیط ہونا ضروری ہے اور اسی کا عکس نقیض یہ ہوگا کہ ہر وہ علت جس کے معلول ایک سے زائد ہوں، اور ان معلولوں میں باہم ایک دوسرے کی علت نہ ہوں تو اس قسم کے معلولوں کی علت کا اپنی حقیقت کے روبرو قابل انقسام ہونا ضروری ہے، خواہ اس کی یہ تقسیم باہمیت



کی راہ سے ہو، یا وجود کی راہ سے۔

**ایک شک** بعض ایسے نفوس جو فضل و علم میں کافی شہرت رکھتے ہیں ان کی جانب سے کتنا بودا اور کچھ پیچھا اعتراض مذکورہ بالا استدلال اور اس کا ازالہ کے متعلق ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے کہ مرکز پر ظاہر ہے کہ ان تمام خطوط کی انتہا ہوتی ہے جو اس سے نکل کر محیط کی جانب

جالتے ہیں، لیکن محض اس وجہ سے مرکزی نقطے کا غیر متناہی امور سے مرکب ہونا نہیں لازم آتا کہ اس سے اتنے سارے خطوط نکلتے ہیں حالانکہ مرکز پر ایک خط کی انتہا یہ حیثیت اس حیثیت کی مغائر ہے کہ اسی مرکز پر دوسرے خط کی انتہا ہوتی ہے اور یہی حال دوسرے خطوط کا ہے پہل ہونے میں اسی اعتراض کے قریب قریب یہ دوسرا اعتراض بھی ہے کہ کسی خاص وحدت اور اکائی کے ساتھ جب دوسری وحدت کو فرض کریں گے تو اس مجموعے میں دوئی پیدا ہو جائے گی پھر اسی پہلی وحدت کے ساتھ کوئی اور دوسری وحدت فرض کی جائے گی، تو اس دوسرے مجموعے میں بھی دوئی پیدا ہوگی، اب چونکہ یہ دونوں مجموعے باہم ایک دوسرے کے مغائر ہیں تو لازم آتا ہے کہ ان دونوں مجموعوں میں جو وحدت اور اکائی فرض کی گئی تھی وہ خود دو ہو جائے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس اعتراض کرنے والے بیچارے کی سمجھ میں یہی بات نہیں آئی کہ حقیقی بسیط کے مبداء اور علت ہونے کے معنی کیا ہیں، اور جب اس کے مفہوم کا سمجھنا ہی اسے میسر نہ آسکا، تو ظاہر ہے کہ یہ غریب اس پر کیا بحث کر سکتا ہے کہ اس کا ہونا یا نہ ہونا جائز ہے یا ناممکن۔  
بہمنیار نے اپنے استاذ شیخ رئیس سے جب اس دعوے کی دلیل دریا کی، تو شیخ نے اس کو لکھا تھا

ایسا امر جو واقعی حقیقی طور پر واحد ہے اگر اس سے دو چیزیں صادر ہوں گی مثلاً آ اور ب کا صدور اس واحد حقیقی سے ہو تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ اس واحد سے نہ بھی صادر ہو اور وہ بھی صادر ہو، جو کہ نہیں ہے، کیونکہ آخر ب یقیناً نہ نہیں ہے



اور یہ نقیضین کا اجتماع ہے (جو محال ہے)  
 امام رازی شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھتے ہیں۔  
 ”اگر کہ صدر کا نقیض لا صدور ہے نہ کہ جو کہ نہیں ہے“  
 ”یعنی ب کا صدر نقیض ہے اس کی مثال ٹھیک ایسی ہے کہ کوئی جسم مثلاً حرکت“  
 ”سے بھی موصوف ہو، اور سیاہی سے بھی، اور ظاہر ہے کہ سیاہی حرکت نہیں کر“  
 ”اس لیے نتیجہ یہ ہوگا کہ جسم حرکت سے بھی متصف ہوا، اور اس چیز سے بھی جو حرکت نہیں“  
 ”لیکن کیا اس سے تناقض لازم آتا ہے؟ پس جو بات یہاں کہی جا چکی وہی ہم وہاں کہیں گے“  
 امام رازی اس کے بعد مزید اضافہ کرتے ہیں۔

”خود شیخ نے شفا کی قاطع غور یا اس میں اس کی تصریح بھی کی ہے جیسا کہ  
 اس کا بیان ہے میرا یہ قول کہ شراب میں بو ہوتی ہے، اور یہ قول کہ  
 شراب میں بو نہیں ہوتی، یہ اور بات ہے، اور یہ کہنا کہ شراب میں بو ہے  
 اور شراب میں ایسی چیز بھی ہوتی ہے، جو بو نہیں ہے، یہ الگ بات ہے  
 دونوں ایک ہی قسم کا قول نہیں ہے، کیونکہ پہلی دو باتیں ایسی ہیں جو باہم  
 ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں، لیکن دوسری دو باتیں جو ہیں، وہ ایک جگہ  
 جمع ہو سکتی ہیں (یعنی دونوں سچی ہو سکتی ہیں)  
 امام فخر ملتے ہیں

سچ تو یہ ہے کہ (یہاں تناقض کا نہ ہونا) اس درجہ ظاہر ہے کہ معمولی  
 عقل والوں سے بھی پوچھنا نہیں رہ سکتا مگر سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر  
 اتنی کھلی ہوئی بات ان لوگوں پر کس طرح مخفی رہ گئی، جو عقل و دانش  
 کے مدعی ہیں۔

تعب ہے کہ جس نے ساری عمر منطق ہی کے پڑھنے پڑھانے میں اس لیے  
 بسر کی، تاکہ اپنے ذہن کو غلطیوں سے محفوظ رکھ سکے، لیکن وہی آدمی جب  
 ایسا اہم مقصد اور شریف مدعا کی تحقیق میں مشغول ہوا تو اس آئے کے  
 استعمال کو بالکل یہ چھوڑ بیٹھا، اور ایسی فاش غلطی میں مبتلا ہو گیا کہ  
 جس پر بچے بھی ہنستے ہیں۔“



میں کہتا ہوں کہ اس بیان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس جلیل و فاضل  
(امام رازی) کی سمجھ میں نہ تو واحد حقیقی کا صحیح مفہوم آیا ہے اور نہ وہ یہی سمجھ سکے کہ  
کسی شے کی علت اور مبداء جب کوئی حقیقی واحد چیز ہوتی ہے تو اس کا کیا  
مطلب ہوتا ہے، ان کی مثال ٹھیک وہی ہے، جیسا کہ ابن سینا نے اس شخص  
کے متعلق لکھا ہے، جو ارسطو طالیس کے مقابلے میں منطق بگھارتے کا مدعی ہو حالانکہ  
خود منطق کا موجد اور بانی ارسطو ہی ہے، آخر امام رازی جیسے آدمی کا عام مشائیوں  
اور شیخ رئیس جو تمام فلسفیوں میں فاضل ترین بزرگ ہے، اس کے مقابلے میں  
منطق کا ادعاء اور اس کی منطقی غلطی نکالنی کیا ہے امام کی کھلی ہوئی گمراہی بے راہ روی  
اور حماقت و سفاهت نہیں ہے۔

حالانکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مذکورہ بالا منہی کے رد سے کسی شے کا مصدر  
ومبداء (علت) ہوتا بسیط علت کی ہی عین ماہیت ہے یعنی اس کے سوا اس کی  
ماہیت اور کچھ نہیں ہوتی، اس امر کے ذہن نشین کر لینے کے بعد اب یہ دیکھنا چاہئے  
کہ اگر کوئی حقیقی بسیط امر آکا بھی شکار مصدر اور سبب ہو، اور اس کا بھی جوڑ نہیں ہے  
تو ظاہر ہے کہ جوڑ نہیں ہے، اس امر بسیط کا اس کے لیے مصدر ہونا "یقیناً یہ حیثیت  
اس حیثیت سے جدا ہوئی جس کی وجہ سے وہ آکا مصدر ہے، حالانکہ یہ حیثیت  
بھی بجنہ اس امر بسیط کی خود اپنی ذات ہی ہے تو گویا حاصل یہ ہوا کہ امر بسیط خود اپنی  
ذات کی غیر ہے، یہی تو تناقض ہے۔

باقی علامہ روانی نے شیخ کے کلام کی تکمیل کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ لا آکا  
(یعنی غیر آکا) کا صدور ظاہر ہے کہ یہ بجنہ آکا صدور نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ  
لا آکا صدور یہ لا صدور آکا ہے، یعنی آکا صدور نہیں ہے تو حاصل یہ نکلا کہ امر  
بسیط جو مصدر تھا، وہ لا آکا کے صدور سے متصف نہیں ہوا، اور جب اس سے  
متصف نہیں ہوا، تو لا صدور آکا سے موصوف ہوا، ہر حال جب یہاں دو حیثیتیں  
پیدا ہو گئیں، تو اب یہ ہائز ہو گیا کہ ایک حیثیت سے وہ امر بسیط آکا کے صدور سے  
موصوف ہو، اور دوسری حیثیت سے وہ اسی آکا کے لا صدور سے موصوف ہو اور  
اس میں کوئی تناقض نہیں ہے، ہاں! اگر حیثیتوں کا اختلاف نہ ہو، بلکہ ایک ہی



حیثیت سے وہ دونوں صفات سے موصوف ہو، تو اس وقت ان دونوں صفات کے ساتھ موصوف ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس سے ظاہر ہے کہ تناقض لازم آتا ہے، اس قول کی تفصیل یہ ہے کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا، یہ دوسرے امر سے عدم اتصاف کے مرادف ہے، یعنی اس امر کے ساتھ موصوف ہونے کی حیثیت سے کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی، پس ایک حیثیت سے دونوں کا اکٹھا ہونا ناممکن ہے۔

مگر مجھے اس میں بچند وجوہ کلام ہے، پہلی بات تو یہی ہے کہ دو نقیضوں کا کسی ایک ذات میں جمع ہونا بہر حال محال ہے، خواہ ایک حیثیت سے ہو یا چند حیثیتوں سے آخر تناقض کے جو شرط ہیں اور اس کے لیے جن امور میں وحدت کی ضرورت ہے، وہ مشہور ہیں، پھر کیا کسی نے بھی شرط تناقض میں ادھر اشارہ بھی کیا ہے کہ تناقض کے لیے موضوع کا واحد حقیقی ہونا بھی ضروری ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا، یہ دوسرے امر کے عدم اتصاف کے ہم معنی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف ہونا اس پر صادق نہ آئے، لیکن اس کا مطلب یہ کیسے ہو سکتا ہے، کہ دوسرے امر کے ساتھ عدم اتصاف اس پر صادق آئے، تیسری بات یہ ہے کہ ایسے دو مفہوم جو باہم ایک دوسرے کے مخالف ہوں، مثلاً وجود اور شعیث وغیرہ کسی ایک موضوع اور محل میں ایک ہی حیثیت سے یہ جمع ہوتے ہیں، اس سے بھی یہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ دلیل کا جو کچھ حاصل ہے، وہ سب ان میں جاری ہوتا ہے تو گویا اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ان مفہوموں سے کسی واحد موضوع کا موصوف ہونا یہ تناقض قرار پائے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے، چوتھی بات یہ ہے کہ مصدری معانی، اور روابط جن کا شمار ان مفہوموں میں کیا جاتا ہے جو ذاتوں پر اشتقاقی طور سے نہ کہ موطناتی طور سے محمول ہوتے ہیں، ان معانی اور روابط کے نقیضوں میں محمول کرنے کے اسی طریقے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اب ظاہر ہے، کہ علت سے کسی شے کا صادر ہونا، اس کا نقیض بجز اس صدور کے رفع اور عدم کے اور کیا ہو سکتا ہے



نہ کہ اس کا نقیض خود لا صدور ہو جیسا کہ شے کے وجود کا نقیض کیا ہوتا ہے اس کے  
موجود ہونے کا عدم نہ کہ اس شے کا لا وجود اگرچہ بجائے خود لا صدور اور لا وجود  
صدور اور وجود کے نقیض ہیں لیکن باوجود اس کے اگر موضوع ان دونوں سے  
موصوف ہو تو اس میں کوئی جرح نہیں ہے کیونکہ مذکورہ بالا حاصل کے رو سے وہ  
نقیض نہیں ہیں۔

آخر میں مجھے یہ کہنا ہے کہ میں نے دعوے کی اصل تقریر کو سلجھاتے ہوئے جو  
یہ بیان کیا تھا کہ یہاں صدور سے مراد مصدری اور اضافی نسبتی معنی نہیں ہے  
بلکہ اس سے مقصود وہ صدور ہے جو خود بسیط علت کی اپنی آپ ذات ہے  
اس تقریر میں وہ بحث ہی پیدا نہیں ہوتی جو یہاں چھیڑی گئی جیسا کہ شدف  
نگاہوں اور باریک بینیوں پر مخفی نہیں ہے ”رہو بیات“ کی تفصیل کا جب  
موقع آئے گا ہم اس وقت پھر اس بحث کی طرف متوجہ ہوں گے اور وہاں  
اس مسئلے کی زیادہ تحقیق و چھان بین کریں گے۔

کیا ایک ہی معلول چند علتوں اور اسباب کی جانب منسوب  
ہو سکتا ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا  
بہر حال سوال میں ”ایک ہی معلول“ سے اگر یہ مراد ہے کہ

## فصل

وہ معلول شخصی طور پر واحد اور ایک ہے تو مستقل علتوں اور سببوں کی طرف اس کا  
منسوب ہونا اور ان دونوں کا معلول ہونا قطعاً محال اور ناممکن ہے خواہ  
ان دونوں علتوں کو اس طرح مانا جائے کہ وہ بلکہ ایک ہی زمانے میں اس شخصی  
معلول کی مستقل علتیں ہیں یا اجتماعی طور پر اسی شخصی معلول کی وہ دونوں علتیں ہیں  
پھر یکے بعد دیگرے اس معلول پر اثر انداز ہوتی ہوں یعنی ان دونوں میں تعاقب  
کی نسبت ہو یا یہ نسبت نہ ہو بلکہ ہر ایک بجائے خود خاص خاص وقت میں  
اس معلول کی علت ہو میں نے جو یہ کہا کہ ایسا ہونا محال ہے اس کی دلیل یہ  
ہے کہ ان دونوں علتوں کو جس شکل میں بھی فرض کیا جائے سوال یہ ہے کہ اس  
شخصی معلول کے وجود میں ان دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو خصوصی طور پر  
اگر دخل ہے تو ایسی صورت میں پھر اس معلول کے وجود کا دوسری علت سے



صادر ہونا بدلتا ناجائز ہوگا، بلکہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس معلول کے وجود کو وجوب (یعنی  
 نیستی کے واسطے سے نکل کر ہستی قبول کرنا) دونوں کے مجموعے سے حاصل ہوا ہے اور اگر ان  
 ہر دو علتوں کی خصوصیت کو اس معلول کے وجود میں دخل نہیں ہے، تو دراصل  
 یہاں واقعی سبب اور علت وہ قدر مشترک ہے جو دونوں علتوں میں پایا جاتا ہے  
 اور ان دونوں کی خصوصی حیثیت اس باب میں لغو و بے کار ہے، پس معلوم ہوا  
 کہ ہر تقدیر اس معلول کی علت ایک ہی چیز ہے، خواہ یہ وحدت عموم ہی کی شکل  
 میں ہو، (یعنی دونوں علتوں کا واحد مجموعہ ہی علت ہو یا ان میں جو قدر مشترک ہے  
 وہ علت ہو) اور یہ جو کہا گیا ہے کہ علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ معلول سے  
 بہر حال اپنی یافت اور تحصیل میں قوی تر ہو اور اپنی وحدت میں معلول سے  
 شدید تر ہو تو یہاں علت سے مراد صرف فاعلی علت ہے، اس حکم میں وہ  
 چیزیں شریک نہیں ہیں جو علت کے ساتھ بطور ضمیمے کے رفیق ہوتی ہیں یا  
 جن کی حیثیت شرط یا معذرت کی ہوتی ہے، شیخ رئیس نے ہیولی اور صورت کے  
 باہمی ملازمر کی تحقیق کرنے کے بعد الہسیات شفا میں تصریح کی ہے کہ

”صورت باہمی حیثیت کہ وہ کوئی سی بھی صورت ہے، ہیولی کی علت کی  
 شریک ہے، لیکن یہ شرکت اس صورت کو حاصل نہیں ہے، جو  
 معین ہو۔“

شیخ نے اس کے لیے لکھا ہے کہ اس علت اور صورت کا مجموعہ غلط ہے کہ عددی اور شخصی طور پر وہ نہیں  
 ہے بلکہ یہ وحدت عام معنی والی وحدت ہے، اور جو عام معنی والی وحدت  
 کی بنیاد پر واحد ہوتا ہے وہ اس شے کی علت نہیں ہو سکتا جس کی وحدت  
 شخصی اور عددی وحدت ہو، جو مادی کی طبیعت کا مثلاً حال ہے کہ وہ  
 شخصی اور عددی وحدت کی بنیاد پر واحد ہے میں کہتا ہوں کہ ہم اس کو  
 ناجائز ہی نہیں خیال کرتے کہ عام معنی والا ایسا واحد جس کی عمومی وحدت  
 کسی شخصی وحدت رکھنے والے واحد کے ذریعے سے محفوظ ہو، وہ شخصی وحدت  
 والے واحد کی علت نہیں ہو سکتا، اور یہاں جو بات واقع ہو رہی ہے



وہی ہے کیونکہ یہاں وہ چیز جو نوعی وحدت کی بنیاد پر واحد ہے اس کی  
 یہ نوعی وحدت شخصی واحد کے ساتھ محفوظ ہے۔ یعنی 'خارق' کے نزدیک سے  
 (خارق سے مراد وہ مخلوق امور ہیں جن کے ساتھ مادی عالم کا نظام وابستہ ہے)  
 ہر حال ایسی شخصی واحد دراصل مادہ کو درجہ بعلیہ کرتا ہے لیکن  
 اس کی اس ایجابی تاثیر کا تکملہ بغیر اس امور کے نہیں ہو سکتا جو اس کی  
 مقارن اور متصل میں خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ نتیجہ کا کام ختم ہوا۔

دوسری دلیل گزشتہ بالا دعویٰ کی یہ ہے کہ ان دو مستقل علتوں میں سے کوئی  
 ایک یا ہر دو، اگر اپنی تاثیر عمل میں مستقل ہیں تو ہر ہے کہ معلول کا وجود  
 اسی کے ساتھ واجب اور ضروری ہو جائے گا، اور یہ سقم ہے کہ یہی چیز جس کا  
 وجود واجب ہو، اس کا تعلق غیر سے نہیں ہو سکتا، نتیجہ یہ نکلا کہ اب ان علتوں  
 میں سے ہر ایک کے ساتھ اس معلول کی حالت یہ ہوگی، کہ ان میں سے جب  
 ایک کے ساتھ اس کا تعلق ہوگا، تو اس کے بعد دوسرے کے جانب اس کا  
 انتقار اور احتیاج ممنوع ہوگا، اور اس بنیاد پر ہر ایک کی جانب اس کی احتیاجی  
 نسبت ممنوع اور محالی قرار پائے گی حالانکہ مانا یہ کیا تھا کہ دونوں کی طرف اس کی  
 احتیاجی نسبت واجب اور ضروری ہے، 'حقیقۃً' یعنی یہ خلاف مفروض ہے،  
 رہا ایسا معلول واحد جس کی وحدت نوعی قسم کی وحدت کی ہو، تو صحیح  
 یہی ہے کہ متعدد علتوں کی طرف اس کا مطلوب ہونا جائز ہے مثلاً گرمی اور  
 حرارت کہ اس کے بعض افراد گرم اور حرکت سے وقوع پذیر ہونے میں اور  
 بعض آفتاب کی شعاع سے، بعض آگ سے، بعض آگ سے ملنے کی  
 وجہ سے رہی مذکورہ بالا دلیل کو وہ اس بنا پر رد نہیں کرتی اور یہ  
 مشاہدہ ہے کہ بسا اوقات متعدد چیزوں کا لازم کوئی واحد امر ہوتا ہے، اور  
 ظاہر ہے کہ لازم اپنے ملزوم کا معلول ہوتا ہے، آخر کیا جنسی طبائع فصول کے  
 خارجی لوازم نہیں ہوتے اور کیا جنس کا وجود فصل مقسم کے ذریعے توام پذیر  
 نہیں ہوتا، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، اور یہی حال امکان کا ہے جو ان  
 ممکنوں میں مشترک ہوتا ہے جو اپنی اپنی ماہیت کے رو سے مختلف ہوتے ہیں



یا چار اور چھ کے اعداد میں جنت و زوج ہونے کی صفت یعنی یہ دونوں عدد کی دو مختلف نوعیں ہیں، بلکہ جنت اعداد کے ہر مرتبے میں یہ بات جاری ہوگی آخر ایسا کیوں نہ ہو، جبکہ مختلف امور میں اختلاف ایک مشترک واحد حکم کی حیثیت رکھتا ہے، اور ان مختلف امور سے اس کو عرضی (یعنی خارج از ذات ہونے کی) نسبت حاصل ہوتی ہے اور یہ کلیہ ہے کہ ہر عرضی اپنے معروضوں کا معلول اور سبب ہوتا ہے، اور یہ جو کہا گیا ہے، کہ مختلف اسباب و علل کے لئے ضروری ہے، کہ کسی ایسے عام وصف میں وہ شریک ہوں، جو معلول کے اس تعلق کی جہت ہو جو اس کو اپنی علتوں سے ہوتا ہے، میرے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ بات پھر اس مشترک جہت میں پیدا ہوگی، یعنی اس جہت کے متعلق بھی سوال ہوگا کہ اس کا لزوم اگر کسی دوسری مشترک جہت کی وجہ سے نہیں ہے، تو ہمارا یہی مقصود تھا ورنہ پھر اشتراک کی جہتوں کے متعلق تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اس پر اگر تم یہ کہو کہ معلول اگر کسی معین علت اور سبب کی طرف اپنی ماہیت کی وجہ سے محتاج ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں پھر اس علت کے سوا کسی اور چیز کی جانب وہ منسوب و مستند نہیں ہو سکتا، اور اگر ماہیت کی وجہ سے معلول اس علت کا محتاج نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حیثیت یہ معلول اس علت کا محتاج نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ جس کی ذات ہی کسی شے کی محتاج نہ ہوگی وہ اس شے کا معلول کیا ہوگا، میں کہتا ہوں کہ معلول اپنے اس امکان کی وجہ سے جو اس کی ذات کا اقتضاء ہے، کسی معین اور خاص علت کا نہیں، بلکہ مطلق علت خواہ وہ کوئی ہو، اس کا محتاج ہوتا ہے، باقی کسی معین علت کی طرف اس معلول کا استناد اور اس کے ساتھ وابستگی، اس بات کا معلول سے نہیں بلکہ علت کی ذات سے تعلق ہوتا ہے، کیونکہ علت اور سبب کی ذات بحیثیت اپنی ذات ہونے کے یعنی (من حیث ہی ہی) اس معلول کو چاہتی ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ مطلق محتاجی اور افتقار یہ تو معلول کے دائرے کی بات ہے اور علت کا معین و مشخص ہونا، یہ علت کی جانب کا اقتضاء ہے۔

فصل  
 علت فاعلی کے حکم  
 تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ہر علت جو معلول کو چاہتی ہے، اس کا وجود معلول کے ساتھ ساتھ رہتا ہے، لیکن بسا اوقات



ان دونوں حیثیتوں میں لوگ بے تمیزی سے کام لیتے ہیں، یعنی کیا چیز ذات کی اقتضاء ہے اور کیا ذات کا نہیں بلکہ ذات کے سوا کسی اور امر کا اقتضاء ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہہ کر کہ بالذات اور ما بالعرض کے باہمی فرق و امتیاز سے چشم پوشی کر کے گڑ بڑ ڈال دیتے ہیں (لیکن اس فرق کو پیش نظر رکھنے کے بعد اب تم ہی غور کرو کہ) بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے، کہ فاعل کبھی اپنے معلول سے مقدم اور پہلے ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ فاعل بحیثیت فاعل ہونے کے مقدم ہو سکتا ہے بلکہ مراد فاعل کی وہ ذات ہوتی ہے جس کو بحیثیت فاعل ہونے کے نہیں بلکہ کسی دوسرے پہلو اور جہت کے رو سے پیش نظر رکھا گیا ہو، اور فاعل کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی فاعل خود اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہوتا ہے مثلاً علاج و معالجے کا فاعل طبیب کی ذات ہوتی ہے، اور کبھی بالذات نہیں بلکہ فاعل بالعرض ہوتا ہے جس کے مختلف حالات ہوتے ہیں، کبھی تو یہ یوں ہوتا ہے کہ جو واقعی فاعل ہے اس کے ساتھ جو چیز ہوتی ہے اسے بھی فاعل کہہ دیتے ہیں، لیکن یہ طفیلی اور عرضی فاعل ہوتا ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ منشی علاج کرتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ منشی بحیثیت منشی ہونے کے نہیں بلکہ بحیثیت طبیب ہونے کے علاج کا فاعل ہوتا ہے (لیکن چونکہ طبیب میں منشی ہونے کی صفت بھی جمع ہو گئی تھی اس لیے منشی کی طرف بھی علاج کے فعل کو منسوب کر دیا جاتا ہے) اور کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ فاعل کا بالذات معلول تو دراصل کوئی اور چیز ہوتی ہے، لیکن اسی چیز کو کوئی خاص بات لازم ہوتی ہے، اور یہی بات فاعل کی طرف عرضی طور پر منسوب ہو جاتی ہے، مثلاً سقمونیا کی طرف ٹھنڈک پہنچانے کی تاثیر کو منسوب کرتے ہیں، باری معنی کہ ذاتی طور پر تو نہیں لیکن عرضی طور پر وہ بھی ٹھنڈک پہنچاتا ہے، کیونکہ سقمونیا کا اصلی کام دراصل صفراء کا چھانٹنا اور نکالنا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حرارت میں کمی ہو، اسی ذیل کی مثال یہ ہے کہ طبیب کو صحت کا فاعل قرار دیا جاتا ہے، یا ستون ہٹانے والے کو دیوار کے گرنے کی علت سمجھتے ہیں، حالانکہ واقعہ صحت کا عطا فرمانے والا وہ ہے، جو طبیب سے کہیں بزرگ و برتر ہے اسی طرح دیوار کے گرنے کی وجہ تو چھت کا



طبعی ثقل ہے، یوں ہی آگ کے ارد گرد جو چیزیں ہوتی ہیں ان کے گرم ہونے کو اس آگ کی طرف منسوب کرنا، یا تخم کو زمین میں ڈالنے والے کی طرف (اگانے کو منسوب کرنا) یا مقدمات کو بجائے فکر کے (نتیجے تک پہنچانے والا) خیال کرنا یا اسی طرح کی اور بہت سی باتیں جو اسی قبیل کی ہوتی ہیں، یہ دراصل واقعی اور حقیقی اسباب و علل نہیں ہوتے،

واقعہ یہ ہے کہ یہ مغالطہ یعنی یہ سمجھنا کہ علت اور سبب کا معلول کے ساتھ ساتھ پایا جانا غیر ضروری ہے، (یعنی ہو سکتا ہے کہ علت ہو، اور معلول نہ ہو، یا معلول ہو، اور اس کی علت معدوم ہو جائے) اس کی بنیاد دراصل چند حسی مشاہدوں پر مبنی ہے لوگوں نے دیکھا کہ بیٹا (جو معلول) ہے وہ باپ کے بعد بھی پایا جاتا ہے، اور مکان معمار کی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے یا گرمی آگ کے بجھ جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، حالانکہ غلطی یہ ہوئی ہے کہ جو عرضی طور پر علت اور سبب تھا اس کو لوگوں نے حقیقی اور ذاتی علت قرار دیدیا ہے، یعنی ما بالعرض کو ما بالذات ٹھہرایا گیا آخر اسی مکان والی مثال میں دیکھو یہاں کیا ہوتا ہے، معمار کی حرکت اور جنبش دراصل علت ہوتی ہے کسی نہ کسی اینٹ کے حرکت کی، اسی طرح معمار کا سکون، علت ہوتا ہے اسی اینٹ کے سکون کا، اور معمار کی اس حرکت کی انتہا بالآخر ایک مادے کے اکٹھے ہونے کی علت ہوتی ہے، اور مادے کی یہ اجتماعی حالت علت ہوتی ہے کسی نہ کسی شکل کی، پھر اس شکل کی حفاظت اور اس کا قیام یا اس ثبات، اور قرار کا نتیجہ ہوتا ہے جو اینٹ کی اجتماعی حالت کا اقتضا ہو، اسی طرح باپ دراصل علت ہوتا ہے، رحم مادر میں مٹی کے پہنچانے کا، باپ کا کام مٹی کی اس حرکت سے آگے متجاوز نہیں ہوتا، باقی اس کو جاندار کی صورت عطا کرنا اور پھر اس جینے جاگتے وجود کو باقی رکھنا یہ کام اس کا ہے، جو صورتوں کا بخشنے والا ہے اسی طرح آگ بھی گرمی کی علت نہیں ہے، بلکہ آگ صرف اس ٹھنڈک کو زائل کرتی ہے، جو گرمی کے حصول میں مانع تھی باقی خود پانی میں مثلاً گرمی کا پیدا ہو جانا، اور اس آگ کی کیفیت کی طرف منتقل ہونا، یہ کام اس فاعل کا



ہے جو عناصر کو ان کی صورت میں پہناتا ہے، میں عنقریب اس پر برہان قائم کروں گا کہ ہر جسم کی علت کوئی عقلی (اور اک و عقل رکھنے والی) ہستی ہوتی ہے، اور ایسا ہونا واجب و ضروری ہے، آخر ایک اک بھلا کسی دوسری اک کے وجود کی علت کس طرح ہو سکتی ہے، اور جسمانی اک کو اسی جیسی دوسری اک کی علت ہونے کی وجہ سے تقدم کا حق آخر کیوں حاصل ہو۔ المحاصل یہ کلیہ ہے، کہ کسی قسم کی امکانی نوع ہو، جب اس کے افراد اس نوعی معنی میں باہم متفق ہیں، اور اس معنی کے رو سے ان میں اختلاف نہیں ہے، تو ایسی نوع کے لیے چارہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کی علت کوئی ایسا امر ہو، جو اس نوع سے خارج ہے، پس ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا علل و اسباب کو دراصل بالذات علل و اسباب ہونے کا حق ہی نہیں ہے، بلکہ ان کی حیثیت معدات (یعنی معلول کی صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے امور) کی ہے، اور گویا وہ واقعی علل و اسباب کے مددگار ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ ان کی حیثیت بالعرض اسباب و علل کی ہے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حقیقی اور واقعی فاعل یہاں وہی ہے جو وجود کا مبدیہ اور ہستی کا نقطہ آغاز و سرچشمہ ہے وہی جس سے وجود کا افادہ ہوا، جیسا کہ انہیوں میں یہ بات مسلم ہے،

باقی طبیعیات میں جس امر پر فاعل کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہی جس کا بجز حرکت آفرینی کے اور کوئی دوسرا کام نہیں ہے، تو تم یہ دیکھ چکے کہ اس قسم کی علت دراصل سبب نہیں، بلکہ اس کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے، اور بالذات علت ہونے سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو ہیولی کی شرکت کی وجہ سے جو صرف صلاحیت و قوۃ اور فقر و فاقہ کا نام ہے، جسم کسی ہستی کی علت نہیں ہو سکتا، اور یہی حال صورت کا بھی ہے کہ بغیر ہیولی کے اس کی کوئی ہستی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ ایجادی فعل اس پر موقوف ہے کہ موجد پہلے خود بھی وجود رکھتا ہو، اب اگر جسم یا اس کی صورت ہیولی کی علت ہوگی تو گویا عدم اور نیستی کو ہستی اور وجود کا عطا کنندہ قرار دیا جائے گا، خلاصہ یہ ہے، کہ ایجاد اور عطا وجود میں ان امور کو استقلالی طور پر کوئی دخل نہیں ہے



بلکہ سچی بات یہی ہے کہ ان کی طرف کسی حیثیت سے بھی ایجاد اور وجود بخشی کے کام کو اگر منسوب بھی کیا جائے تو یہ دراصل علوی اعانتوں کا نتیجہ ہوگا کیونکہ ان کی حیثیت اس سلسلے میں صرف اس قدر ہے کہ وجود کے تعلق کی تصحیح ان سے ہوتی ہے، اور ان کا درجہ صرف رابطے کا ہے اور جب تم یہ جان چکے ہو کہ معلول کا وجود علت کے وجود کے مساوی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت کا وجود تو خود اپنا وجود ہوتا ہے، اور معلول کا وجود دوسرے سے حاصل ہوتا ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ذاتی واجب ہونے کی خصوصیت علت میں ایسی خصوصیت ہے، جو اس کو اس وقت ہی حاصل ہوتی ہے جبوقت ابھی وہ معلول کی طرف منسوب بھی نہیں ہوتی ہے، یعنی ابھی معلول اس سے صادر بھی نہیں ہوا ہے بخلاف اس کے معلول کا یہ حال ہے کہ اس کو وجوب اس وقت تک میسر ہو نہیں سکتا، جب تک وہ علت کی طرف منسوب نہ ہوئے، پس اس نقطہ نظر سے یقیناً علت معلول کے اعتبار سے وجود کا زیادہ مستحق ہے۔

ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ عرض اپنے کمزور وجود کی وجہ سے جو ہر کے وجود کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ عرض کا وجود جو ہر کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اسی طرح مرکب موجودات بسیط موجودات کی بھی علت نہیں ہو سکتے، کیونکہ بسیط ظاہر ہے کہ مرکب سے مقدم ہوتا ہے، پس اسی بنیاد پر کوئی جسم عقل اور نفس کی بھی علت نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی محسوس کسی معقول کی علت بن سکتا ہے، بلکہ اسی طرح کوئی ایسی چیز جو مادے سے تعلق رکھتی ہو، وہ اس چیز کی علت نہیں ہو سکتی، جو مادے سے پاک اور بری ہے یعنی مفارقات کی، کیونکہ علت کے لیے از بس ضروری ہے کہ وجوداً وہ معلول سے زیادہ استوار اور مؤکد ہو۔

ایک دہم پر تنبیہ  
مہلک، اور تمام ضمیث و مجہولہ خیالات میں بدترین خیال جس کے مانتے والے کی بربادی اور تباہی یقینی ہے، یہ ہے کہ عالم کو بالذات مستقل اس طور پر مانا جائے کہ نہ تو وہ اپنے وجود ہی میں خدا کا محتاج ہے، اور نہ عالم کو اپنی بقا و دوام اور تمہاؤں میں حق تعالیٰ کے فیض کی ضرورت ہے۔  
کیونکہ قطع نظر اس سے کہ یہ خیال بیکارے خود غلط اور بے بنیاد ہے جیسا کہ بتایا جا چکا



ہے ایک بڑا نقصان اس کا یہ ہے کہ ایسے آدمی کو اپنی آئندہ زندگی میں بدترین  
 خیما زوں کا سامنا کرنا ہوگا، اس شخص کا خیال ہی خدا سے خراب ہو جاتا ہے، وہ  
 عموماً خالق کی جانب سے بے پروا ہو جاتا ہے اور اس عقیدے کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ  
 اپنے رب کو آدمی بھول جائے اس کی یاد سے غافل رہے، دعا و کرنے کی طرف متوجہ  
 نہ ہو اور معمولی پست دنیاوی اغراض کے لیے غیر حق کے ساتھ ہمیشہ الجھتا رہے  
 ایسا آدمی صبح و شام اسی فکر میں بسر کرتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، دنیا میں اسے قوت و  
 اقتدار حاصل ہو، وہ زمین ہی کو پکڑ کر بیٹھ جاتا ہے ایسا شخص نہیں یاد کرتا ہے اپنے رب  
 کو لیکن صرف بھول کر، اور نہیں پکارتا ہے اپنے خدا کو لیکن بے خیالی کے ساتھ اور  
 مانگتا ہے بھی اگر خدا سے تو اس وقت بھی اتراتا ہے دوسروں کو دکھاتا ہے، الایہ کہ کبھی  
 سختیوں کی گرفت سے مضطرب و بے اختیار ہو کر، اور مصائب و تکلیفوں سے تنگ اگر  
 جبراً قہراً خدا کو پکارے، مگر اس وقت بھی ایک خاص قسم کی حیرت اور غفلت میں  
 وہ مبتلا رہتا ہے جیسا کہ اکثر اس قسم کے آدمیوں کو دیکھ کر تم اندازہ کر سکتے ہو، یعنی جن  
 لوگوں پر اس خیال اور عقیدے کا اثر ہے اور فطرۃ کچھ ان کا میلان اسی خیال کی جانب  
 رہتا ہے، اگرچہ وہ صراحتاً اپنے اس عقیدے کا اظہار نہیں کرتے، لیکن جن کی زندگی  
 مذکورہ بالا حالات میں گزرتی ہے عموماً ان پر اسی عقیدے کا تسلط رہتا ہے، یہی  
 لوگ ہیں جو طویل عمروں کے باوجود اپنے رب سے چھپائے گئے ہیں، اور اپنے  
 آفریدگار سے یہ بے خبر اور جاہل ہیں، انھوں نے اس کو نہیں جانا جتنا کہ اسے  
 جانا چاہئے، بلاشبہ یہ لوگ نابینائی اور بے راہ روی میں مبتلا ہیں، اس دنیا  
 میں بھی اور آنے والی زندگی میں بھی بلکہ آئندہ زندگی میں تو یہ زیادہ اندھے  
 زیادہ گمراہ ہوں گے۔

maablib.org

لیکن ان لوگوں کے بالمقابل جن موحسوں کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم  
 نو پیدا حادث چیز ہے، اور یہ خدا کی ایجاد و اختراع کا نتیجہ ہے اور ہمیشہ عالم  
 خدا کے قبضے میں گٹھا ہوا ہے، ہر آن ہر لمحہ اپنے وجود اور بقاء میں خدا کا محتاج  
 ہے، اپنی ہمیشگی و دوام کو صرف حق تعالیٰ کی توجہ سے حاصل کرتا رہتا ہے،  
 چشم زدن کے لیے بھی عالم خدا سے بے نیاز و مستغنی نہیں ہو سکتا اس کو لحظہ بہ لحظہ



ہر وقت حق تعالیٰ کے فیض دوام کی حاجت ہے بلکہ حق تعالیٰ کا فیض و کرم ایک واحد متصل امر ہے، عالم سے اس فیض اور خدا کی اس نگرانی و حفاظت کو پل بھر کے لیے بھی اگر روک لیا جائے، تو اسی وقت سارے آسمان بکھر کر اور سارے افلاک پاش پاش ہو کر غائب ہو جائیں، ستارے ٹوٹ پڑیں، اور عناصر معدوم ہو جائیں، مخلوقات ہلاک ہو جائیں اور یکایک یہ سارا نظام درہم برہم ہو کر نابود ہو جائے، اور اس کے لیے کسی وقت اور مدت کی ضرورت نہ ہوگی یہی وہ عقیدہ ہے جس کا خود حق تعالیٰ نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے۔

ان الله يمسك السموات والارض  
ان تزولا ولئن زالتا ان امكهما  
من احد من بعده۔  
خدا کے بعد انہیں کون تھام سکتا ہے

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

والارض قبضته يوم القيامة  
والسموات مطويات بيمينه  
یہ ہے مستحکم و استوار رایوں اور عقیدوں میں ایک پاکیزہ ترین رائے اور

عقیدہ جو بدنی عذاب سے جانوں کو خلاصی بخشتا ہے۔ دنیاوی زیب و آرائش کی محبت سے جو موت دل پر طاری ہوتی ہے، اس سے نجات عطا کر کے آدمی کو زندہ کرتا ہے، کیونکہ جو اس عقیدے کا معتقد اور اس خیال پر قائم ہے، اس کا دل ہمیشہ اپنے رب کے ساتھ متعلق رہے گا، وہ اسی کی ڈوری پکڑے ہوئے زندگی گزارتا ہے، اسی پر ٹیک لگائے رہتا ہے، اور اپنے تمام حالات میں وہ حق کی پشت پناہی پر بھروسہ رکھتا ہے، ہر وقت وہ خدا ہی کے آگے ہاتھ پھلائے رہتا ہے، اسی کو پکارتا اور اسی سے مانگتا ہے، وہ اپنی ساری حاجتوں اور ضرورتوں کو خدا کے سپرد کرتا ہے، ایسے آدمی کو اپنے رب کی نزدیکی میسر آتی ہے، اور یوں وہ اپنے آپ کو زندہ کر لیتا ہے، اس کے دل کو راہ مل جاتی ہے، اور ہلاکتوں، بربادیوں سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔

ایک شہیہ مثال اس کے بعد اب تمہارے لیے یہ سمجھنا کتنا آسان ہے کہ



حق تعالیٰ (جل شناءہ و عظم کبریاہ) کے ساتھ عالم کے وجود کا تعلق ایسا نہیں ہے جیسا کہ مکان کو معمار کے ساتھ ہوتا ہے، یا کتابت (لکھنے) کو جو تعلق (لکھنے) والے کا تب سے ہوتا ہے، یعنی کا تب کے لکھنے کے بعد جس طرح کتابت ایک ایسی مستقل چیز بن جاتی ہے کہ اب اس کو کا تب کی ضرورت نہیں رہتی، عالم کا تعلق حق تعالیٰ سے ایسا نہیں ہے بلکہ خدا اور عالم کے تعلق کی نوعیت ایسی ہے جو کلام کو متکلم سے اور بات کو بولنے والے کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی جس وقت بولنے والا چپ ہوا، بات بھی باطل اور معدوم ہو جاتی ہے بلکہ تاریک فضا میں آفتاب کی روشنی کی جو حالت ہوتی ہے جب تک آفتاب موجود رہتا ہے فضا میں روشنی بھری رہتی ہے، اور جو بھی کہ آفتاب غروب ہو جاتا ہے روشنی بھی باطل و معدوم ہو جاتی ہے یہی نسبت عالم کو حق تعالیٰ کی ذات مبارک سے ہے، فرق دونوں میں یہ ہے کہ فضا کو روشن کرنے والا آفتاب کبھی اُدگتا ہے اور کبھی ڈوبتا ہے، لیکن وجود کا جو آفتاب ہے، یعنی ذات حق ظاہر ہے کہ اس کا معدوم ہونا بالذات محال اور ناممکن ہے،

پھر جس طرح کلام متکلم کا جز نہیں ہے، بلکہ اس کا فعل اور عمل ہے جو پہلے نہیں تھا، اور بعد کو اس کا ظہور ہوا ہے، اسی طرح فضا میں جو روشنی ہے، وہ بھی آفتاب کا جز نہیں ہے، بلکہ آفتاب سے اس کا بہاؤ ہوتا ہے، اور یہ اس کا فیض ہے، پس کچھ اسی قسم کا حال عالم کے وجود کا خدا کے ساتھ ہے، کہ عالم حق تعالیٰ کی ذات کا جز نہیں ہے، بلکہ یہ صرف اس کا فضل ہے، اس کا فیض ہے جو حق تعالیٰ کی جو دو کرم وادود ہش کا نتیجہ ہے۔

یہاں کوئی یہ دھم نہ کرے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ عالم کے وجود کو حق تعالیٰ سے طبعاً صادر شدہ ہونا مانا جائے یعنی عالم کے پیدا کرنے میں خدا کے اختیار کو دخل نہیں ہے، گویا جو حال فضا کی روشنی کا آفتاب کے ساتھ ہے جس میں آفتاب کے اختیار کو دخل نہیں ہے بلکہ طبعی طور پر روشنی کا صدور آفتاب سے ہو رہا ہے، آفتاب کے بس میں نہیں ہے کہ چاہے تو اس روشنی کو روک لے، اور اپنے فیض کے سلسلے کو بند کر دے، کیونکہ اس کی فطری اور طبعی ساخت ہی یہی ہے



کہ اس سے روشنی پھوٹے، عالم اور خدا کے درمیان اس نسبت کے تصور کی گنجائش اس لیے نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنے افعال میں اس قسم کا اختیار ہے، جو اس اختیار سے بہت بلند ہے، جسے عوام اپنے خیال میں اختیار کہتے ہیں حق تعالیٰ کے اختیار کی مثال (بجائے آفتاب و روشنی کے) کلام اور اس متکلم کی مثال سے زیادہ قریب ہے، جو بات کرنے پر قادر ہے، جب چاہتا ہے بولتا ہے اور جب چاہتا ہے چپ رہتا ہے

ہی ہے عالم کی ایجاد، اور اختراع کی حقیقت یعنی حق تعالیٰ چاہے عالم کو وجود سے فیض یاب فرمائے اور اپنے فضل سے نوازے، اپنی حکمت و نادرہ کاری کا اظہار کرے، اور چاہے تو اپنے اس فضل و وجود کو روک لے جیسا کہ آسمان و زمین کے امساک (تھامنے) کی آیت میں اس نے خود ذکر فرمایا ہے (جو ابھی نقل کی جا چکی ہے)

ایک یا دو دانی  
اور اس کی توضیح

قدیم فلاسفہ سے یہ بات شہرت کے ساتھ نقل کی جاتی ہے کہ وہ عالم میں مطلقاً صرف واجب تعالیٰ ہی کی ذات کو مؤثر خیال کرتے تھے، اور تمام فیوض و برکات کا سرچشمہ اسی کی ذات کو یقین کرتے تھے اور درمیانی واسطوں کے

معلق ان کا خیال یہ تھا کہ ان کی حیثیت صرف ان اعتبارات اور شروط کی ہے جن سے ہر حال اس عقدے کے حل کرنے میں چارہ نہیں ہے کہ ایک خدا سے اتنی کثیر چیزیں کس طرح صادر ہوئیں، گویا ان واسطوں کو دراصل ایجاد و تخلیق میں تو کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ ایجاد و تخلیق کی صلاحیت پیدا کرنے اور عالم کو موجود ہونے کے لائق بنانے میں وہ کام آئے ہیں مختصر یہ ہے کہ ان کو ایجاد میں نہیں بلکہ اعداد و استعداد و صلاحیت پیدا کرنے میں دخل ہے، اس پر بعضوں نے کچھ اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی چیز جو بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوة ہو، یعنی موجود نہ ہو، لیکن موجود ہونے کی اس میں صلاحیت ہو، اس قسم کی چیز سے قطعاً وجود کا افادہ نہیں ہو سکتا، خواہ اسی چیز عقلی و روحانی ہو، یا جسمانی، ورنہ یہ ماننا پڑے گا کہ فیتی اور عدم جو کسی شے کے بالقوة ہونے کی دوسری تعبیر ہے، اس فیتی اور عدم کو کسی شے کے



قوت و استعداد سے فعلیت کی طرف آنے میں شرط قرار دیا جائے، گویا عدم اور نیستی کو وجود کے سبب اور علت کا جز و ٹھیرایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ یہ ناممکن و محال ہے اس کے بعد اس شخص نے یہ تقریر کی ہے، کہ اس کا مقبوض یہ ہوا کہ وجود کا افادہ صرف اسی چیز سے ہو سکتا ہے جو قوت و استعداد سے بہیمہ وجوہ پاک و صاف ہو، اور یہ وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود واجب ہو، اس کے سوا دوسری چیز نہیں ہو سکتی، اس استدلال کو اگرچہ متاخرین نے پسند کیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ امکان جس کی تعبیر قوت اور استعداد سے کی جاتی ہے اگرچہ اسی شے کے لیے ثابت ہوتا ہے جس کا وجود ممکن ہو، اور امکان کا یہ ثبوت ممکن کے لیے ممکن کی خود اپنی ذات کے لیے ہمیشہ اس کی ذات ہی کی ہوتی ہے، لیکن واقع اور نفس الامر میں اس ممکن کو امکان ثابت نہیں ہوتا، بلکہ واقع میں جو چیز اس کے لیے ثابت ہوتی ہے وہ صرف فعلیت اور ایسا وجوب ہے جو فاعل کی طرف سے اس کو حاصل ہوتا ہے، اور جس اعتبار سے اس کو امکان ثابت ہوتا ہے اگرچہ یہ بھی واقعہ اور نفس الامر ہی کا ایک مرتبہ ہے، لیکن یہ بات اس کو ضروری نہیں ٹھیراتی کہ موجود واقع میں اس کے ساتھ موصوف بھی ہو، کیونکہ ”واقعہ“ کا میدان اس سے زیادہ وسیع ہے، اس کا راز یہ ہے کہ امکان ذاتی تو درحقیقت ایک عدمی امر ہے، یعنی ایسی ذات جو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کی ضرورت سے واقع میں موصوف ہو جو اسی ذات سے دونوں طرفوں یعنی وجود و عدم کے ضرورت کی نفی اور سلب کا نام امکان ذاتی ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ اگر کوئی شے واقع اور نفس الامر کے کسی مرتبے میں اگر عدمی امر سے موصوف ہو، تو یہ اس بات کو ضروری قرار نہیں دیتی کہ اس عدمی امر کے ساتھ واقع کے کسی مرتبے میں نہیں بلکہ خود واقع میں بھی وہ شے موصوف ہے بخلاف وجودی امر کے کہ اس کے ساتھ شے کا اتصاف واقع کے کسی مرتبے میں کیوں نہ ہو، بہر حال واقع میں بھی اس کے ساتھ شے کا موصوف ہونا ضروری ہو جاتا ہے، مثلاً زید اگر کسی جگہ متحرک ہے مثلاً بازار میں وہ حرکت کر رہا ہے تو زید پر صاف آتا ہے کہ وہ واقع میں متحرک ہے لیکن اسی زید کو اب ساکن



اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ گھر میں وہ متحرک نہیں ہے، بلکہ ساکن ہونے کا اطلاق اس پر بھی وقت ہو سکتا ہے، جب وہ قطعاً متحرک نہ ہو، نہ گھر میں نہ بازار میں نہ کسی اور جگہ، اس کی نظیر ان لوگوں کا وہ دعویٰ ہے جو طبیعت کے متعلق کرتے ہیں، یعنی کہتے ہیں کہ طبیعت کسی ایک فرد کے پائے جانے سے پائی جاتی ہے، لیکن اس طبیعت کا عدم اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس کے تمام افراد معدوم نہ ہو جائیں؛ بہر حال یہ جو کہا گیا تھا کہ بعض ممکنات مثلاً عقل سے وجود کا افادہ اگر ممنوع ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کے افادہ و تحصیل میں عدم و قوت کی تسکنت بھی نہیں ہو سکتی میری اس تقریر سے یہ ملازمہ غیر ضروری ہو گیا، نیز بالفرض اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ممکن کے لیے امکان کی صفت واقع میں ثابت ہوتی ہے، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جب ممکن کوئی فعل کرتا ہے، تو وہ بحیثیت ممکن ہونے کے کرتا ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ممکن کا یہ فعل اس کے وجود کی حیثیت سے ہو، مثلاً تحریک و احساس کے عمل میں حیوان کے رنگین ہونے کو کوئی دخل نہیں ہوتا، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ممکن کا فاعل ہونا یہ اس کی صفت امکان ہی کے زیر اثر ہے، لیکن پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امکان وجود بخشنے والی قوت کا جزو ہے، بلکہ بسا اوقات اس کی نوعیت شرط کی، اور اس شے کی ہوتی ہے جو علت سے خارج اور باہر ہو، ٹھیک جو مسموئی کا حال ہے، کہ جو لوگ یہ جانتے ہیں کہ اثر بخشی اور تاثیر میں مسموئی کو بھی دخل کریں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ صورت کی تعیین اور تخصیص میں اس کو دخل ہے، ان کا یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ مادہ صورت کا فاعل قریب ہے، اور سچ تو یہ ہے، کہ امکان کی دخل اندازی کا خواہ شرط ہی کیوں نہ ہو اگر سرے سے انکار کر دیا جائے گا تو افلاک کے متعلق ان کا جو مسلک قاعدہ ہے وہ ٹوٹ جاتا ہے، یعنی کہتے ہیں کہ عقول سے افلاک کا صدور امکان ہی کے پہلو کی وجہ سے ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ امکان ایک عدنی امر ہے، بہر حال امکان کے توسط سے آخر گرینہ کی راہ ہی کیا ہے پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ امکان اگرچہ ایک ایسی صفت ہے جو ممکن کو ثابت ہوتی ہے، لیکن ممکن کی خود اپنی ذات اور اس کی اپنی ذاتی حقیقت صرف امکان ہی کی حیثیت ہی تو نہیں ہے، حتیٰ کہ



اسی بنیاد پر یہ خیال کیا جائے کہ بجز ممکن ہونے کے ممکن میں کوئی اور حیثیت ہوتی ہی نہیں خصوصاً مشائیوں کے مسلک کو جب پیش نظر رکھا جائے جو کہتے ہیں کہ ممکن کی اہمیت کو وجودوں کے جو افراد عارض ہوتے ہیں، یہ افراد اپنی اپنی ذات اور حقیقت کے حساب سے باہم بالکل مختلف ہوتے ہیں، اور ایک عرضی و خارجی مفہوم میں جو حسب کو شامل ہوتا ہے وہ مشترک ہوتے ہیں، پس امکان کے توسط کے انکار سے وجود کے توسط کی نفی کس طرح ہو جائے گی، خلاصہ یہ ہے کہ اس شریف مقصد اور مدعا کو اس کمزور دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

باقی اپنی کتاب ہیاکل النور میں شیخ الاشراق نے جو یہ تقریر کی ہے کہ عقلی جو آہر اگرچہ خود فناء ہوتے ہیں یعنی موثر ہوتے ہیں، لیکن باہیں ہمہ دراصل ان کی حیثیت اول (یعنی واجب تعالیٰ) کے وجود کے واسطوں کی حیثیت ہے اور حقیقی فاعل دراصل اول ہی ہے، خشک جس طرح طاقتور روشنی کمزور روشنی کو اپنے عمل یعنی نور بخشی میں مستقل ہونے نہیں دیتی، اسی طرح وہ قوت جو واجب اور سب پر غالب ہے وہ واسطوں کو بھی مستقل ہونے کا موقع نہیں دیتی، اور یہ اس قوت واجب کی فیض کی شدت و کثرت اور کمال طاقت کا نتیجہ ہے۔“

اسی طرح شیخ الاشراق ہی نے حکمت الاشراق میں بھی یہ لکھا ہے۔  
جس طرح کمزور اور ناقص نور اس نور کے مقابلے میں جو اس پر غالب ہے، اپنی نور بخشی میں مستقل نہیں ہو سکتا اسی طرح وہ جو تمام نوروں کا نور یعنی نور الانوار ہے، وہ بھی ہر واسطے پر غالب ہے، اور ان کے افعال کا وہی عمل اور گرد اور ہے، اور وہی ہر فیض پر قائم ہے، پس وہی مطلق خلاق وافریدگار ہے واسطے کے ساتھ بھی اور بغیر واسطے کے بھی، کوئی ایسی شان نہیں ہے جس میں اس کی شان نہ ہو۔

شیخ کی یہ باتیں اپنی قوت اور متانت میں اگرچہ گزشتہ بالا دلیل سے بہتر ہیں خصوصاً ان لوگوں کے حساب سے جو ایرانی فلاسفوں اور قدیم حکما کی رایوں کے عالم میں بلکہ دیگر اشراقی قاعدوں سے اس کی تکمیل بھی کی جاسکتی ہے، لیکن یہ ظاہر



اس کی صورت اقناعی دلائل کی سی ہے، اور مناظرے و مباحثے کے میدانوں میں اقناعی باتوں پر قناعت نامناسب ہے، الحمد للہ کہ ہمارے پاس اس سلسلے میں حکیمانہ براہین و دلائل ہیں جن پر انشاء اللہ تعالیٰ تم آئندہ مطلع ہو گے۔

## ایک اشارہ اور تعاقب

ایسا فاعل جو ناقص اور کمزور ہوتا ہے، وہ مادے میں اپنی پیش نظر چیز کے پیدا کرنے میں حرکت اور آلات کا محتاج ہوتا ہے اور جو فاعل کامل ہوتا ہے، اس کا حال دوسرا ہے، یعنی فاعل کے اندر شے کی جو صورت ہوتی ہے، مادے کی صورت

اپنی پیدائش میں صرف اس کی پابند ہوتی ہے، اس کے سوا کسی دوسری چیز کی اپنی پیدائش میں اسے ضرورت نہیں ہوتی پھر اگر دائرہ ہستی میں کوئی ایسا وجود ثابت ہو چکا ہے جو پہلا فاعل ہے اور سب سے بلند ترین مبداء اور اعلیٰ ترین نقطہ آغاز وہی ہے، یعنی اس کے وجود سے پہلے کسی دوسرے کا وجود نہیں ہے، اور نہ اس کے وجود کے مرتبے میں کوئی دوسرا وجود ہے، نیز اس کے لیے نہ مادے کا ہونا ممکن ہے اور نہ موضوع و محل کا ہونا جائز ہے، نہ اس کے لیے فاعل ہے نہ اس کی کوئی صورت ہے نہ اس کی غایت ہے، کیونکہ ان چیزوں سے اس کا اول ہونا غلط ہو جائے گا، اور نہ سب پر اس کو تقدم باقی رہے گا، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ وہ چیز جس سے چیزیں موجود ہوتی ہیں اس کا حال یہ ہوتا ہے کہ اپنے ماسوا کو وہ صرف وجودی فیض بخشنے کے لیے ہر وقت تیار رہتا ہے، اور اس کی یہ فیض بخشی اس کے علم اور اس کی رضامندی سے ہوتی ہے، وہ چیزیں جنہیں اس سے وجود ملتا ہے، ان کے وجود سے نہ اس فاعل میں کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہے، نہ اس کی بزرگی بڑھتی ہے، نہ اس کو اس وجود بخشی میں کوئی لذت ملتی ہے، نہ کوئی مسرت ہوتی ہے، اس میں نہ اس کا کوئی نفع ہوتا ہے، نہ کسی برائی سے نجات ملتی ہے، بہر حال اس قسم کے منافع سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیونکہ اپنے ماسوا سے وہ غنی اور بے نیاز ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جس وجود سے اس کی اصل ذات کا تقرر ہوتا ہے یہی وجود بجنسہ اس کا وہ وجود ہوتا ہے، جس سے غیر کا حصول ہوتا ہے، بلکہ اس مقام پر یہ دونوں چیزیں



صرف ایک ہی ذات ہوتی ہیں، ان کی ایک ہی حیثیت ہوتی ہے، دو چیزوں کی طرف اس کا انقسام نہیں ہوتا یعنی ایک تو وہ جس سے اس کی اصل ذات تیار ہوئی اور دوسرا وہ جس سے دوسری شے کا حصول اس سے ہوا، یعنی ایسا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے اندر ہوتا ہے کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہوتی ہے جس سے ہمارا جوہر ذات تیار ہوتا ہے اور ہماری ذات اسی کے ذریعے سے ذات بنتی ہے، یعنی ہماری صفت نطق اور دوسری چیز اس کے سوا ہمارے اندر وہ ہے جس کے ذریعے سے ہم نکلتے ہیں یعنی لکھنے کا ملکہ اور سلیقہ، خلاصہ یہ ہے کہ فاعل اول اس امر میں کہ اس سے کسی چیز کو کوئی فیض پہنچے، اس میں اپنی ذات کے سوا کسی اور صفت کی اس کو حاجت نہیں ہوتی خواہ وہ صفت حرکت ہو یا کوئی آلہ ہو جیسے جلانے کے لیے آگ کو اس صفت کی ضرورت ہوتی ہے جسے حرارت کہتے ہیں یا زمین کے کناروں کو روشن کرنے میں آفتاب کو حرکت کی حاجت ہوتی ہے یا دروازوں کے تراش و خراش میں بڑھی کو بسولے کی حاجت ہوتی ہے (اور جس طرح فاعل اول کے فعل میں یہ چیزیں نہیں ہوتیں) اسی طرح اس کے فعل میں نہ عوائق و موافق روک پیدا کر سکتے ہیں اور نہ اس کے فعل کے لیے کسی ایسی شرط کی حاجت ہے جس کا انتظار کیا جاسکتا ہو۔

**تفصیلی بیان** در اصل فاعل کی چھ قسمیں ہیں پہلی قسم کا نام فاعل بالطبیعت ہے، یعنی ایسا فاعل جس سے فعل اس طرح صادر ہو، کہ اس میں نہ اس کے علم کو دخل ہو نہ اختیار کو، اور فعل اس کی

طبیعت کے مناسب ہو، دوسری قسم کو فاعل بالقدر کہتے ہیں یعنی اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے علم و اختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن اس کے ساتھ اس فعل کا صدور اس کی طبیعت کے اقتضاء کے خلاف ہو، دوسری قسم کو فاعل بالخیر کہتے ہیں اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے اختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن یہ غیر اختیاری صدور اس وقت ہوا جبکہ اس سے پہلے اس فاعل میں اس فعل کے اختیار کرنے اور نہ کرنے کی قدرت پائی جاتی تھی، یعنی فاعل کی شان اسی تھی کہ اس فعل کے کرنے نہ کرنے کا اسے اختیار تھا اگرچہ اس فعل کا صدور فاعل کے



اختیار سے نہیں بلکہ اس پر جبر کرنے سے ہوا

بہر حال یہ تین قسمیں فاعل کی وہ ہیں جن میں فاعل اپنے فعل میں مختار و مقتدر نہیں ہوتا نیز یہ بات بھی ان تمام قسموں میں مشترک ہے کہ ان فاعلوں سے کسی دوسرے نے ان افعال کے صادر کرانے کا کام لیا ہے، گویا ان کو اپنے قابو میں لا کر اور مسخر کر کے یہ خدمتیں ان سے لیں، پھر ان صورتوں میں کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ فاعل کو مسخر کرنے والی قوت اس کام کو فاعل سے بغیر اختیار و ارادے کے صادر کراتی ہو، یا فاعل کے اختیار و ارادے سے بھی کام لیتی ہو، جسد انسانی کی قوتوں سے نفس ناطقہ جن افعال کے صادر کرانے کا کام لیتا ہے، اس کا تعلق پہلی قسم سے ہے، مثلاً جسم میں اپنی و مکانی حرکت پیدا کرنا، ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو منتقل کرنا، یا اس کے سوا عضلی قوتوں کے افعال جو اعضا، اور جوارح کے ذریعے سے صادر ہوتے ہیں وہ بھی اسی ذیل میں داخل ہیں، عالم صغیر (انسان) کے اندر ان قوتوں کی حیثیت وہی ہے جو عالم کبیر (یعنی انسان کے سوا آفاقی دنیا) میں حیوانوں کی ہے اور بعض افعال جو بدنی قوتوں کے ذریعے سے نفس ناطقہ صادر کرتا ہے، دوسری قسم میں داخل ہے، مثلاً وہ حرکات جو غذا ہضم کرنے والی قوتوں یعنی غاذیہ اور نشو و نما عطا کرنے والی قوتوں سے صادر ہوتے ہیں یا نبض کے انقباضی و انبساطی حرکات یا غصہ و خواہش کے آثار جن کے محل دراصل وہ لطیف اجسام ہوتے ہیں، جو اخلاط اور حیوانی ارواح سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان کے مبادی و اسباب نفس ناطقہ کی وہ قوتیں ہیں جو ان پر غلبہ حاصل کر کے ان سے کام لیتی ہیں، عالم صغیر (انسان) میں ان مبادی کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو عالم اعلیٰ (ماورائے انسان) میں ان آسمانی حرکتوں کی ہے جو عالم امر کے مسخر ہیں، گویا جس طرح عالم اعلیٰ کی قوتیں ان احکام کی نافرمانی نہیں کر سکتیں جو انھیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیے جاتے ہیں، اور جو حکم انھیں دیا جاتا ہے اسے بجالاتے ہیں، یہی حال ان قوتوں کا نفس ناطقہ کے ساتھ فرماں برداری و اطاعت میں ہے، اور جس طرح انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے احکام سے سرتابی کرتے ہیں، اور پیغمبروں کی زبان پر اور اپنی کتابوں میں خدا جن باتوں



کا امر یا جن سے روکتا ہے، اسے بجا نہیں لاتے، اور انہی انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں جو خدا کے ان احکام کے آگے تسلیم خم کرتے ہیں، یہی حال ان بدنی قوتوں کا ہے کہ نفس ناطقہ کے بعض احکام کی اطاعت کرتی ہیں، اور بعض سے سربازی کرتی ہیں۔

فاعل کی چوتھی قسم کا نام فاعل بالقصد ہے، یہ فاعل کی وہ قسم ہے جس میں فاعل سے فعل ارادے کے بعد صادر ہوتا ہے، اور ارادہ اس علم کے بعد پیدا ہوتا ہے جس کا تعلق اس فعل کی غرض و غایت سے ہوتا ہے، اور فاعل کی قدرت و قوت کو اس فعل کے کرنے نہ کرنے سے اس وقت تک مساوی نسبت ہوتی ہے جب تک کہ ترجیح کے وجوہ و دواعی، اور ایسی باتیں نہ پیدا ہو جائیں جو اس کی قدرت و قوت کے رخ کو کسی ایک کی طرف نہ پھیر دیں۔

پانچویں قسم فاعل کی وہ ہے جس میں فاعل کا فعل صرف اس فعل کے خیر اور بہتر ہونے کے علم کا تابع ہوتا ہے، یعنی اس فعل کے واقعی خیر ہونے کا جو علم فاعل کو ہے، صرف یہی بات اس فعل کے صدور کے لیے کافی ہے، اس علم کے سوا مزید کسی زائد قصد یا ان خارجی موثرات کی ضرورت صدور فعل میں نہیں ہوتی جو فاعل کی ذات سے خارج ہیں، فاعل کی اس قسم کا نام مشائیوں کے نزدیک فاعل بالغناۃ ہے چھٹی قسم فاعل کی وہ ہے جس میں اپنی ذات کا علم فاعل کو خود اپنی ذات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، یعنی اپنی ذات کا علم بحسبہ اس کی ذات ہوتی ہے اور یہی علم جو عین ذات ہے، اس فاعل کے ان افعال کا سبب ہوتا ہے جو ایک حیثیت سے بعینہ اس کے علوم اور معلومات ہوتے ہیں، میری مراد یہ ہے کہ ان افعال سے عالم ہونے کی جو نسبت فاعل کو ہوتی ہے، یہی نسبت ان افعال کے صدور کی بھی ہوتی ہے یعنی فاعل کا ان معلومات کے متعلق عالم ہونا، اور فاعل سے ان افعال کا صادر ہونا یہ دونوں دو نسبتیں نہیں ہوتی ہیں، بلکہ دونوں بغیر کسی تعدد و تفاوت کے ایک ہی نسبت ہوتی ہے، ان میں تعدد و تفاوت نہ تو ذات کے حساب سے ہوتا ہے، اور نہ اعتباری تعدد و تفاوت ان دونوں کے درمیان راہ پاسکتے ہیں، زیادہ سے زیادہ الفاظ اور تعبیر کی حد تک ان دونوں



کو دو سمجھا جاسکتا ہے۔

بہر حال فاعل کی ان تین موخر الذکر اقسام میں یہ بات بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے، کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار ہوتا ہے اگرچہ ان میں سے پہلی قسم کا فاعل اپنے اختیار میں غصہ ہوتا ہے، کیونکہ اس کا اختیار ایک حادث اور نوزائیدہ امر ہوتا ہے، جو نہ تھا اور اس کے بعد پیدا ہوا ہے، ظاہر ہے کہ ہر نوزائیدہ حادث کا کوئی نہ کوئی پیدا کرنے والا محدث ہونا چاہئے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا اختیار کسی ایسے سبب سے پیدا ہوا ہے جس کا اقتضا، یہ اختیار تھا، اور اسی سبب نے اس اختیار کو وجوب عطا کیا یعنی وہ اس کی علت موجب ہے، اب سوال ہوگا کہ یہ سبب بجنسہ خود ہی اختیار ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس اختیار کے سوا اور اس کا غیر ہے، اگر غیر ہے تو یہی دعویٰ تھا جو ثابت ہو گیا۔ اور اگر وہ بجنسہ ہی اختیار ہے، تو سوال ہوگا کہ اس اختیار کا سبب اور علت بننا خود اسی اختیار سے پیدا ہوا ہے یا نہیں، اگر اسی سے پیدا ہوا ہے، تو تسلسل کا قصہ پیدا ہوتا ہے، یعنی اختیارات کا یہ سلسلہ محدود ہو جائے گا اور اگر اس سے پیدا نہیں ہوا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں یہ اختیار اختیار سے نہیں بلکہ اضطرار سے پیدا ہوا، اور یہ کہ اس میں اس اختیار کو غیر نے پیدا کیا، اور اس غیر کا سلسلہ خارجی اسباب پر جا کر ختم ہوگا، اور بالآخر خارجی اسباب کے اس سلسلے کو اس اختیار اول پر ختم کرنا پڑے گا، جس نے سب کو وجوب عطا کیا، اور سب کے وجود کو عدم پر ترجیح دی، اور اس طور پر ترجیح دی کہ اس ترجیح میں صرف اس کے اختیار کو دخل ہے، اور کسی بیرونی موثر اور داعیہ کو یا جہد گانہ قصد و ارادہ، یا کسی عارضی غرض کی اس ترجیح میں کسی قسم کی شرکت نہیں، جب فاعل کے اقسام تھیں معلوم ہو چکے، تو اب تم کو یہ جاننا چاہئے کہ طباہیوں اور دہریوں کی جماعت (خدا انھیں رسوا کرے) ادھر گئی ہے کہ ساری کائنات کا مدد و سرچشمہ فاعل بالطبع ہے، اور جمہور تکلمین کا مذہب یہ ہے کہ وہ فاعل بالقصد ہے، اور شیخ رئیس نے مشائخوں کے جمہور کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ خارجی اشیاء کی فاعلیت فاعلیت بالاعتقاد کے



قانون کے تحت ہوئی ہے، اور ان علمی صورتوں کی فاعلیت جو ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں، ان کی فاعلیت فاعلیت بالرضا کی نوعیت کی ہے۔

روایوں، اور ایرانی فلاسفوں کی پیروی کرتے ہوئے، شیخ الافراق نے اس خیال کو ترجیح دی ہے کہ ساری کائنات کا فاعل، فاعل کے آخری معنی کے نیچے مندرج ہے، انشاء اللہ تعالیٰ میں اصل بات کی تحقیق ایک مستقل بحث کے ذریعے سے آئندہ اصول کے تحت کروں گا جس میں ثابت کروں گا کہ کل کے فاعل کا فاعلیت کی مقدم الذکر تین قسموں کے ساتھ متصف ہونا ناممکن ہے، اور یہ بھی بتاؤں گا کہ "فاعل کل" کی ذات اس سے بدتر ہے کہ وہ فاعل کے چوتھے معنی سے موصوف ہو، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ اس بنیاد پر اس کا فاعل بالاضطرار ہونا لازم آتا ہے بڑی خرابی اس میں یہ ہے کہ اس سے ذات حق میں تکثیر بلکہ تجسم کا ماننا ناگزیر ہو جاتا ہے (حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے) پس اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو فاعل بالعنایت یا فاعل بالرضا مانا جائے، پھر ان میں سے جو صورت بھی تسلیم کی جائے بہر حال ہر صورت میں حق تعالیٰ کو فاعل بالاختیار ہی قرار دیا جائے گا، بایں معنی کہ اگر چاہے فعل کو صادر کرے اور نہ چاہے تو نہ صادر کرے، یعنی اس کے بعد وہ فاعل بالایجاب باقی نہیں رہتا، جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے، کیونکہ شرط یہ کی صحت نہ تو مقدم کے صدق کے ساتھ یہاں والبتہ ہے اور نہ تالی کے صدق کے ساتھ بلکہ ان کے وجوب کے ساتھ وابستہ ہے، یا ان کے کذب کے ساتھ بلکہ بجائے کذب کے امتناع کہو تو بہتر ہے لیکن حق یہی ہے کہ فاعل بالعنایت و بالرضا دو احتمالوں میں سے پہلی بات یعنی حق تعالیٰ کا فاعل بالعنایت ہونا یہ زیادہ قرین محو اب ہے کیونکہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا کہ فاعل کل (جگت کرتار) کل کو ہر ایک کے وجود سے پہلے جانتا ہے اور اس کا یہ علم خود اس کی عین ذات ہے پس اشیاء کا وہ علم جو اس کی ذات کا عین ہے یہی اشیاء کے وجود کا عشا ہے، پس ثابت ہوا کہ وہ فاعل بالعنایت ہے۔



## ایک تمثیل

فاعلیت کی اقسام شش گانہ جن کا ذکر کیا گیا، خود انسان کے نفس میں بھی پائے جاتے ہیں، جب نفس انسانی پر اس کے

مختلف افعال کے اعتبار سے ہم غور کریں، مثلاً اپنے تصورات اور توہمات سے نفس کا تعلق وہ ہے جو فاعل بالرضا کا اپنے افعال کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہی نسبت نفس انسانی کو اپنی ان قوتوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو خود اس کی اپنی ذات سے ابھرتی ہیں، اور نفس ان سے کام لیتا ہے، مثلاً نفس کی قوت واعیہ اور قوت خیالیہ کی جو حالت ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ نفس قوت متفکرہ سے جزئی صورتوں کی تحلیل و تفصیل یا ترکیب کا کام لیتا ہے حتیٰ کہ شخصی چیزوں سے طبائع اور ماہیات کو حاصل کرتا ہے، اور مقدمات سے نتائج مستنبط کرتا ہے، ظاہر ہے کہ بذات خود ان قوتوں کو اپنی اپنی ذاتوں کا علم و ادراک نہیں ہوتا کیونکہ یہ قوتیں جسمانی ہوتی ہیں، اور تجسم علم و ادراک کے موانع اور رکاوٹوں میں سے ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آگے آتا ہے، ماسوا اس کے ان ساری قوتوں کا رئیس جس کو وہم کہتے ہیں، خود اپنی ذات سے نا آشنا ہے، تو پھر دوسری جزئی قوتوں کا حال اس باب میں جو ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ کسی قوت سے کام اسی وقت لیا جاسکتا ہے جب اس قوت کا بھی جزئی اور اک کام لینے والے کو ہو، اور خود اس کام کا بھی علم اس کو ہونا چاہئے، جس کے لیے قوت کی خدمت حاصل کی گئی ہے۔

پس نفس دراصل ان آلات و قویٰ کا ادراک خود اپنی ذات کے ذریعے سے کرتا ہے جو اس کی ذات سے اہلتے اور ابھرتے ہیں، اور ان قویٰ کی ذاتوں کے ذریعے سے کرتا ہے، جو اس کے معلومات و مدارکات میں داخل ہیں، خلاصہ یہ کہ نفس ان قویٰ کا ادراک خود ان قویٰ کے ادراک کے ذریعے سے نہیں کرتا جیسا کہ تم جان چکے، اور نہ ان کا ادراک کسی اور آلے کے ذریعے سے کرتا ہے، کیونکہ یہ قویٰ تو خود آلات ہیں، اور آلوں کے لیے آلے کہاں ہیں؟

اور نفس کے ایسے افعال جو ان افعال کے صرف تصور یا توہم سے صادر ہو جاتے ہیں، ان افعال کے اعتبار سے نفس کو گویا ان کا فاعل بالعناۃ



قرار دیا جاسکتا ہے، مثلاً کسی بلند دیوار پر چڑھنے کے بعد آدمی صرف گرنے کے تحمل سے کبھی جو گر پڑتا ہے، یا ترش چیز کے تصور سے آدمی کی زبان میں ایک قسم کی طوبت پیدا ہونے لگتی ہے اور اسی طرح ان افعال کے اعتبار سے جو نفس سے ان بیرونی موثرات، اور دواہی کے تحت میں صادر ہوتے ہیں، جو اس کی ذات سے خارج ہیں، لیکن نفس کے اغراض بغیر ان افعال کے پورے نہیں ہوتے، اور کمال بغیر اس فعل کے حاصل نہیں ہوتا، ان افعال کے اعتبار سے نفس و فاعل بالقصد ہے مثلاً لکھنے چلنے وغیرہ افعال کا جو تعلق نفس سے ہے کسی پاکیزہ صانع نفس سے قبیح افعال کا سرزد ہو جانا، مثلاً زنا جھوٹی گواہی، خدا پر جھوٹ بانڈھنا ان افعال کے اعتبار سے نفس کو فاعل یا مجرب کہہ سکتے ہیں۔

اور بدن میں غریزی حرارت کو محفوظ رکھنا، مزاج کے اعتدال کو قائم رکھنا، تندرستی کی نگرانی، اور اسی قسم کے دوسرے افعال ان کے حساب سے نفس فاعل بالطبع ہے، اور بخاری حرارت، امراض، غیر معتدل، فزہی یا لاغری نفس ان افعال کے اعتبار سے فاعل بالقصد ہے،

معلول کا وجود کمال اور تمام فاعل کے وجود کے ایسے لوازم میں سے ہے کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اس فصل میں اسی دعوے کی تفصیل کی جائے گی، تقریر اس کی

## فصل

یوں کی جاتی ہے، سوال یہ ہے کہ فاعل خود اپنی ذات کے اعتبار سے معلول میں موثر ہوتا ہے یا نہیں اگر فاعل خود اپنی ذات کے ساتھ معلول پر اثر انداز نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے، کہ فاعل کی تاثیر کے لیے کسی زائد قید کے اضافے کی ضرورت ہوگی، مثلاً فاعل کی ذات میں کسی شرط یا صفت یا ارادے یا مصلحت وغیرہ کے وجود کو بڑھانا ہوگا، ایسی صورت میں جس کو فاعل فرض کیا گیا تھا وہ فاعل باقی نہیں رہتا، بلکہ فاعل اور اس زائد قید کا مجموعہ دراصل فاعل قرار پائے گا، پھر اس مجموعے میں وہی گفتگو ہوگی یعنی جو گفتگو اس فاعل میں کی گئی جسے پہلے فاعل فرض کیا گیا تھا، اور گفتگووں کا یہ سلسلہ پونہی جاری رہے گا، تاہم بات ایک ایسے امر پر جا کر ختم ہو جائے جو بذات خود اپنی جوہر



ذات کے اعتبار سے فاعل ہو، پس ایسا فاعل تمام جس کی فاعلیت خود اس کی اپنی اصل ذات، اور نسخ حقیقت کا مقتضا ہو، یعنی اس کے کامل اور تمام فاعل ہونے میں کسی خارجی اور عارضی امر کو دخل نہ ہو، (خواہ وہ کوئی بھی ہو) جب اس کو مان لیا جائے، تو یقیناً یہ ایسا فاعل ہوگا، جو خود اپنی آپ ذات کی بنیاد پر فاعل ہے، اور اثر اندازی، فیض بخشی کا اقتضا، خود اس کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، اس حکم میں کسی بیرونی امر کی شرکت نہیں ہے، ایسا فاعل جب ثابت ہو گیا، (اور کسی مرتبے میں بھی اس کا ثابت ہونا ضروری ہے) تو ایسے فاعل کے معلول کا اس کے لوازم ذات میں ہونا ضروری ہے، یعنی معلول اس کا ایسا لازم ہوگا جو خود اس کی ذات سے منتزع ہوگا، اور فاعل کی اصل ذات کی طرف منسوب ہوگا، کہنے والا اس پر یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسی صورت میں پھر چاہئے کہ فاعلیت کے علم کے ساتھ ساتھ معلول کا بھی علم حاصل ہو جائے، اور اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ دنیا کی چیزوں میں سے جب کسی شے کا آدمی کو علم ہو، تو اسی کے ساتھ اس شے کے اس لازم کا بھی علم حاصل ہو جائے جو اس کا سب سے زیادہ قریبی لازم ہے، اور اس لازم قریب کے علم کے ساتھ اس لازم کا علم حاصل ہو جو اس سے قریب ہے یعنی دوسرے درجے پر لازم ہے اسی طرح لازم ثانی کے علم کے ساتھ تیسرے درجے کے لازم کا علم حاصل ہو، اور یوں ہی یہ سلسلہ دراز ہو حتیٰ کہ اس شے کے تمام لوازم کا علم آن واحد میں ہو جائے اور ظاہر ہے کہ دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کے لوازم نہ ہوں، اور کوئی لازم ایسا نہیں ہے جس کے لئے دوسرے لوازم نہ ہوں، اور یوں بھی لازم کے لئے لازم نکلتے چلے آئیں گے، تاہنگہ یہ بات غیر محدود سلسلے میں منسلک ہو جائے گی جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ آن واحد میں نفس انسانی کو غیر محدود اور لامتناہی امور کا علم حاصل ہو جائے، اور اس کا فساد ظاہر ہے، اس مشکل کو چند طریقوں سے حل کر سکتے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ بات اگر مان بھی لی جائے کہ کسی شے کی حقیقت کا علم اس کے ذاتی لوازم کے علم کو مستلزم ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا



قاعدے کا مقتضائے ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ہر شے کے لیے لازم کا ہونا ضروری ہے اور ان واحد میں غیر متناہی امور کے اور اک و علم کا جو اعتراض وارد ہوتا تھا وہ اسی سلسلے پر مبنی تھا، (علاوہ اس کے) واقعہ تو یہ ہے کہ "حقائق" کے متعلق ہمیں جو کچھ بھی علم ہوتا ہے وہ صرف ان حقائق کے صفات، اور آخری لوازم، اور بعید آثار تک یہ علم محدود رہتا ہے، لیکن خود ان حقائق کی اصل ذات، اور ان کے مبادی یا ان کے انتہائی و آخری اسباب ہماری رسائی وہاں تک نہیں ہوتی، اس پر یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ جس طرح صفات مابینوں کو لازم ہوتی ہیں، اسی طرح خود مابینیں بھی تو صفات کو لازم ہوتی ہیں پھر جب صفات کے علم تک تمھاری رسائی ہو جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان صفات کے علم سے مابینوں کا علم بھی حاصل ہو جائے، پھر مابینوں کے اس علم سے دیگر صفات کا علم حاصل ہو یہ اعتراض یہاں اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ صفات تو اپنے موصوفوں کو لازم ہوں لیکن اس کا کلی عکس درست نہ ہو یعنی ہر موصوف صفات کو لازم نہ ہوں، مثلاً مثلث کے تینوں زاویوں کے لیے لازم ہے کہ دو قائموں کے مساوی ہوں، لیکن دو قائموں کے مساوی ہونا اس کے لیے قطعاً غیر ضروری ہے کہ مثلث کے تینوں زاویے اس کو لازم ہوں، مثلاً ایسا خط مستقیم جو کسی دوسرے مستقیم پر گزرے، اس کے دونوں کناروں میں جو دو زاویے پیدا ہوتے ہیں کہ یہ دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں، حالانکہ نہ یہاں مثلث ہوتا ہے اور نہ اس کے زاویے، یہاں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ فلاسفہ کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ خود اپنی ذات کا ہمیں علم جو ہوتا ہے، وہ خود ہماری ذات ہی ہوتی ہے، یعنی کسی امر زائد اور صورت علیہ کے توسط سے یہ علم نہیں ہوتا، اور جب یہ مسلم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اپنی حقیقت کا علم ہمارے سامنے ہمیشہ حاضر رہتا ہے اور جب یہ ہے تو پھر اپنی اپنی ذاتوں کے صفات و لوازم کا علم بھی ہم میں ہر ایک کو ہر وقت ہونا چاہئے، اور ان آثار کا بھی جو ہمارے صفات و لوازم کے آثار ہیں، مثلاً نفس کی قوتیں اور اس کے تمام اقسام اور شے، ان سب کا علم ہمارے اندر ہمیشہ رہے، پھر بخلہ ان علوم کے یہ علم میں بھی ہم میں ہونا چاہئے کہ ہمارا نفس ناطقہ



(روح) بدن سے مستغنی اور بے نیاز ہے اور یہ کہ نفس کا قدیم ہونا محال ہے نیز اس کا فاسد و خراب ہونا، یعنی گلنا سڑنا وغیرہ ممنوع ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کلیہ کو مان لینے کے بعد تاگزیر ہو جاتا ہے، کہ گزشتہ بالا تمام امور کا علم ہمیں بغیر کسی فکر و نظر، غور و استدلال کے بدیہی طور پر حاصل ہے، یہ شہرہ اس لیے غلط ہے، کہ دراصل لوازم کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک اعتباری لوازم ہوتے ہیں اور نہ سرے غیر اعتباری اعتباری لوازم کے یہ معنی ہیں کہ جن کا ثبوت بجز ذہن کے اور کہیں نہ ہو، یعنی جب محل ان کا اعتبار کرے، تب وہ ذہن میں موجود ہوں، مثلاً نفس کا بالذات قائم ہونا، محل اور موضوع سے مجرد اور پاک ہونا، اس کا ممکن اور نوزائیدہ و حادث ہونا، بدن کے بگڑنے اور برباد ہونے کے بعد بھی اس کا باقی رہنا، کیونکہ ان میں بعض صفات مثلاً بے نیاز و غنی ہونا، مادہ سے مجرد ہونا، یہ تمام امور کیا ہیں صرف منفی اور سلبی امور ہیں، اور اگر سلبی و منفی امور کو بھی اشیاء کے لیے ثابت کیا جائے تو ایک شے کے لیے غیر محدود صفات ثابت ہوں گے، کیونکہ منفی اور سلبی صفات ہر شے میں غیر متناہی نکل سکتے ہیں، اور ایک دفع ہی نہیں، بلکہ جتنی دفع چاہو، ان منفی صفات کو کسی شے واحد کے لیے جب جی چاہے ثابت کر سکتے ہو، پھر ان کے لیے اسی طرح غیر متناہی اسباب و علل کی بھی ضرورت ہوگی اور بعض صفات مثلاً امکان و حدوث بقا وغیرہ ان کا حال یہ ہے کہ اگر ان کو خارج میں ثابت کیا جائے گا، تو دہرا دہرا کر یہ ثابت ہوتے چلے جائیں گے، اور اس کے بعد تسلسل کی راہ پر یہ بڑھ جائیں گے، مثلاً اگر حدوث کو خارج میں ثابت کر دے گا، تو اس حدوث کے لیے پھر حدوث ثابت ہوگا، تاہیکہ سلسلہ لا متناہی حدوث تک پھیلتا چلا جائے گا یہی قصہ بقا میں بھی پیدا ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے، اور جب ایسا ہے، تو شے کی ذات ان صفات کے تحقق کی علت نہ ہوگی، اس کے بعد ذات کے علم سے ان صفات کے جاننے کا ضروری و لازم ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، البتہ جب عقل ان صفات کا اعتبار کرے گی اس وقت ذات کو ان کی علت بھی قرار دیگی اور وہ بھی ہمیشہ نہیں، بلکہ اس وقت جب عقل اسی کے ساتھ درمیان کے تمام



واسطوں کا بھی اعتبار کرے اور بلاشبہ یہ بات قرین جواب  
 ہے کہ اسی صورت میں اگر خود ذات نفس کا علم اور  
 درمیانی واسطوں کے علم حاصل ہو جائے تو اس وقت پھر  
 ان کے لوازم کا علم بھی ناگزیر ہو جائے گا یہ تو نفس کے اعتباری لوازم کا حال  
 تھا لیکن اس کے غیر اعتباری لوازم مثلاً نفس کے یہ صفات یعنی قدرت  
 شوق ارادہ ادراک لذت و آلم الغرض نفس کے وہ سارے وجدانی صفات  
 جو اس میں بغیر کسی فرض و اعتبار کے پائے جاتے ہیں تو اس میں کیا شبہ ہے کہ  
 جس کسی کو اپنی ذات کا علم حاصل ہوگا وہ ان صفات اور ان کے سارے  
 آثار ان کے تمام مختلف شعبوں ان کے ذاتی توابع اور دوسرے فطری خدام  
 جو نفس کی فوج میں ان سب کو بھی ضرور جان لے گا اور ان کا وہ عالم ہوگا  
 لیکن دنیا میں زیادہ تر اسی قسم کے آدمی پائے جاتے ہیں جنہیں اپنے نفس کے  
 سامنے حضور تام حاصل نہیں ہوتا بلکہ بیرونی امور اور خارجی تعلقات میں وہ  
 اس طرح الجھے رہتے ہیں اور جو اس کے احساسات میں اس طرح ڈوبے رہتے  
 ہیں دنیاوی مشاغل اس طرح ہاتھ پاؤں مارے رہتے ہیں کہ ان کو خود اپنی  
 ذات کی طرف توجہ کرنے کا موقع بہت کم ملتا ہے اور یہ باتیں ان کو اپنے  
 نفس اور اس کے صفات کے مطالعے سے روکے رہتی ہیں ان پر اپنی حقیقت  
 کی حقیقی حالت منکشف ہونے نہیں پاتی اس قسم کے لوگوں کو اپنی ذات کا  
 علم و ادراک اگر ہوتا بھی ہے تو نہایت ضعیف قسم کا اور اک ہوتا ہے وہ  
 اس کی طرف متوجہ بھی ہوتے ہیں تو نہایت سرسری توجہ کے ساتھ تھوڑی دیر  
 کے لیے اسی وجہ سے وہ نفس کے خصوصی صفات و آثار سے ناواقف رہ جاتے  
 ہیں اور جو آثار و کیفیات نفس سے ظاہر ہوتے ہیں ان سے غافل رہتے ہیں  
 ان کے سامنے ان کا نفس نہایت غیر مکمل صورت میں پیش ہوتا ہے وہ اس کو  
 اور بدن کے اس تعلق کو نہایت سخت پاتے ہیں اور یہ کہ بدن کے اس تعلق  
 کا نفس ان کے خیال میں بہت حد تک نظر آتا ہے گویا جس چیز کو وہ چاہتا ہے  
 اس کا وجود انتہائی ضعیف اور کمزوری کا شکار ہے بہر حال ان لوگوں کو



خود اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، اگرچہ وہ بھی ان کی ذات کا عین ہوتا ہے، لیکن یہ علم غائت ضعف اور انتہائی خفا کی صورت میں ہوتا ہے، اسی لیے دراصل یہ لوگ اپنے نفس سے غافل، اور اس کے لوازم و خواص و آثار سے جاہل ہوتے ہیں، لیکن جن کے نفوس روشن، قوی ہوتے ہیں، اور اپنے قویٰ اور جو فوج فطرت سے ان طاقتوں کی شکل میں انھیں عطا ہوئی ہیں، اس پر یہ غالب ہوتے ہیں، اور سب کو اپنے قابو میں رکھتے ہیں، اس قسم کے حضرات سے نہ ان کی ذات پوشیدہ رہتی ہے، نہ ذات کے صفات نہ اس کی قوتیں، نہ اس کے افواج، بلکہ جس طرح وہ اپنی ذات کو اپنے سامنے حاضر پاتے ہیں اور اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اسی طرح ان کو اپنی ذات کے توابع کا بھی مشاہدہ ذات کی مشاہدے کے ضمن میں ہوتا ہے، الغرض وہ تمام امور جو ان کی ذات سے نسبت رکھتے ہیں، اور اس کی طرف منسوب ہیں، وہ سب پر حاضر و ناظر رہتے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل بھی آتی ہے، تم اس کا انتظار کرو،

## فصل ”عنصری علت اور اس کے اقسام کے بیان میں“

کسی شے کا عنصر وہ امر قرار پاتا ہے جس میں اس شے کے وجود کی قوت و استعداد ہو، اب خواہ یہ استعداد تنہا اس میں ہو یا کسی غیر کی شرکت کے ساتھ ہو، پھر پہلی صورت میں وہ کسی تغیر و انقلاب کے ساتھ عنصر ہوتا ہے، اور کبھی بغیر اس کے ہوتا ہے دوسری صورت کی مثال تختی ہے، کہ کتابت کے لحاظ سے وہ عنصر ہے، پہلی صورت میں جو تغیر و انقلاب ہوتا ہے وہ کبھی تو کسی حال کے اضافے سے ہوتا ہے، مثلاً موم کسی صورت یا صنم یا بچے یا آدمی کا عنصر ہو کہ اسی عنصر کی حالت ان شکلوں میں کسی حرکت کے عارض ہونے سے بدلتی رہتی ہے، خواہ یہ حرکت مکانی ہو، یا مقداری ہو، یعنی ایں میں ہو یا کم میں ہو یا اس کے سوا کسی اور مقولہ میں، یہ اضافہ کی صورت تھی، کبھی عنصر میں کسی چیز کی کمی ہو جاتی ہے مثلاً سفید چیز سیاہ کے اعتبار سے اگر عنصر ہو، کبھی تغیر عنصر کی جو ہر ذات میں ہوتا ہے،



پھر کمی اور نقص والا تغیر ہو، مثلاً تخت کے اعتبار سے لکڑی کے عنصر ہونے کی جو نوعیت ہے، کیونکہ ظاہر ہے، کہ تراش و خراش کی وجہ سے لکڑی میں کچھ نہ کچھ کمی ضروری پیدا ہوتی ہے، اور یہ کمی لکڑی کی جو ہر ذات میں ہوتی ہے کبھی تغیر بجائے کمی کے زیادتی اور اضافے سے ہوتی ہے، مثلاً حیوان کے اعتبار سے منی کے عنصر ہونے کی جو حالت ہے کہ منی کی جو ہر ذات میں جو ہری کمالات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے تا اینکہ حیوانیت کے درجے تک وہ پہنچ جائے اگرچہ یہ ترقی صورتوں کے رد و بدل سے ہوتی رہتی ہے، رہی عنصر کی دوسری صورت یعنی تنہا نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ مل کر عنصر ہو، تو اسکی بھی چند صورتیں ہوتی ہیں، کبھی استحالہ (یعنی ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کو اختیار کرنا) رنگ میں ہوتا ہے، مثلاً معجون کے لیے ہر کا عنصر ہونا، یا استحالہ کے رنگ میں نہ ہو، مثلاً مکان و عمارت کے لیے لکڑی اور پتھر کا عنصر ہونا، عدد کی اکائیاں بھی اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں پھر عنصر کبھی تو سب کے اعتبار سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً ہیولی اولی کی جو حالت ہے، اور کبھی سب نہیں بلکہ چند امور کے حساب سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً سرکہ اور شراب، شربت انگور کے اعتبار سے انگور کے رس کی جو حالت ہے، میں اب تدا میں یہ ذکر کر چکا ہوں کہ عنصر اول کے لیے ضروری ہے کہ اس میں صورت کا کوئی پہلو نہ پایا جائے، بلکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے عنصر اول صرف قوت و فاقد اور محض استعداد و صلاحیت رہتا ہے اس کے بعد اب یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ "سب کے اعتبار سے عنصر ہوتا" جو تم نے کہا اس سے کیا مراد ہے، اگر "سب" میں فلکی اور عنصری ہر قسم کی صورتیں داخل ہیں، تو پھر یہ بات تو کسی اولی ہیولوں اور ابتدائی مادوں میں نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ عناصر کا ہیولی فلک کی صورت کو قبول نہیں کرتا اور کسی فلک کا کوئی ہیولی بجز خاص فلکی صورت کے اور کسی صورت کو قبول نہیں کر سکتا، اور اگر "سب" سے مراد تمام عنصری صورتیں ہیں تو پھر بجز اس ہیولی کے جو عناصر میں مشترک ہے اور کسی پر وہ صادق نہیں آتا، ہر حال اس "سب" میں تخصیص کی ضرورت ہے، یہ اعتراض اس لیے غلط ہے، کہ میں اس شق کو تسلیم کرتا ہوں جس کا ذکر پہلے کیا گیا، (یعنی جس میں فلکی و عنصری تمام صورتیں داخل ہیں) اور اس کے بعد بھی تعریف پر



اعتراض نہیں ہو سکتا جس کی وجہ یہ ہے کہ مہیولی اولیٰ کی خود اپنی ذات بحیثیت اپنی ذات کے دراصل کسی صورت کے بھی قبول کرنے سے انکار نہیں کرتی اور یہ جو بعض صورتوں کے ساتھ پھر اس کو جو خصوصیت معلوم ہوتی ہے، یہ خصوصیت اس کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، بلکہ یہ بات بیرونی موثرات کا نتیجہ ہے، کیونکہ مہیولی اولیٰ میں تو کسی قسم کی ایسی فعلیت ہوتی ہی نہیں جو اس کو کسی سے کسی کے مقابلے میں تخصیص عطا کر سکے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ تمام مذکورہ بالا اقسام عنصر کے سب کا حال یہی ہے، کہ وہ اپنی ذات کی حد تک ہر شے کی صورت سے نادار اور ہر حقیقت سے معرا ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے عنصر میں دراصل صرف ایسا اہتمام و اطلاق ہوتا ہے جس میں کسی قسم کا تھقل نہیں ہوتا، گویا عنصر اپنے عنصر ہونے کی رو سے خواہ کسی درجے میں ہو، یعنی اس پہلے درجے میں ہو، جس میں کسی قسم کی تخصیص سے اسے لگاؤ نہیں ہوتا، یا دوسرے درجے میں ہو، جس میں خصوصیت کے اضافہ کا اعتبار اس کے ساتھ شامل کیا جاتا ہے، پھر حال عنصر ان درجات میں سے کسی درجے میں بھی ہو، وہ دراصل وہی عنصر اول رہتا ہے، جو تمام کوتاہیوں، اور نقائص کا سرچشمہ ہے، ٹھیک جس طرح قیومی وجود حقیقی خود اپنی ذات سے کمالات کا منبع اور فیض وجود کا سرچشمہ ہے، گویا جس طرح ہر وہ چیز جو مبدء حق سے جس درجہ قریب ہوگی اسی حد تک وہ صورت واری میں طاقتور اور شدید ہوگی، اور کمال و فعلیت میں پُر زور ہوگی، اور جو مبدء حق سے جس درجہ بعید ہوگا وہ فعلیت میں کمزور، اور کمال و قوت میں ناقص و بے مایہ ہوگا اسی طرح مہیولی اولیٰ بالکل دوسرے کنارہ پر واقع ہے، جس کا حال وجود قیومی کے بالعکس ہے، اسی لیے نبوی رموز اور ناموسی اشاروں میں اس کی تمہیداً ویدہ (عمیق فندق، ظلمہ، تاریکی) خلا، فضاء، اسفل، اسافلین (نیچوں میں سب سے زیادہ نیچا) وغیرہ ان الفاظ سے کی جساتی ہے، جن سے اس کی بستی اور خست کا اظہار ہوتا ہے،



## فصل ”عنصری علتوں کے القاب“

یہ جاننے کی چیز ہے، کہ اشیاء کے جو نام رکھے جاتے ہیں یا ان کے لیے جو الفاظ بنائے جاتے ہیں، اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی یہ کام ان اشیاء کی ذاتوں اور ماہیتوں کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے، اور کبھی اشیاء کے خواہش اور ان کی نسبتوں کو سامنے رکھنے کے بعد اسماء وضع کئے جاتے ہیں پہلی بات کی مثال انسان ہے اور دوسری کی کاتب۔ اور کبھی شے کی خود ذات کے لیے لفظ وضع نہیں کیا جاتا اور اس کی مثال نفس انسانی کی حقیقت ہے، کہ اس کی خود جو ہر ذات کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے، اور یہ جو نفس کا لفظ ہے، یہ اس نسبت کو پیش نظر رکھ کر مقرر کیا گیا ہے، جو نفس کو بدن کے ساتھ ہے، اور یہ کہ بدن کو چونکہ وہی حرکت دیتا ہے، اور اس کی تربیت پر و اخت بھی نفس ہی کے متعلق ہے، الغرض نفس کا نفس ہونا یہ ایسی بات نہیں ہے، جیسے انسان کا انسان ہونا ہے، اور زید کا زید ہونا ہے، البتہ اگر نفس کے لفظ سے کچھ اور مراد لیا جائے یعنی مطلق ذات تو اس وقت یہ ایک عام عقلی مفہوم کا اسم ہوگا، نہ کہ کسی مخصوص ماہیت کا، بہر حال گزشتہ بالا بیان سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ چند ایسے حقائق بھی ہیں، جن کے لیے کوئی خاص لفظ خود ان کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر مقرر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں کسی خارجی اور عرضی امر کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، اسی قبیلے کی چیز ”عنصری جوہر“ ہے کہ اس کے لیے بھی خاص اس کی ذات کی نقطہ نظر سے کوئی لفظ نہیں پایا جاتا، بلکہ زائد حیثیتوں کی بنیاد پر اس کے لیے الفاظ بولے جاتے ہیں مثلاً اس بنیاد پر کہ وہ ایک بالقوة استعدادی حقیقت ہے اس کا نام معمولی ہے، اور اس لحاظ سے کہ وہ بالفعل صورت کے ساتھ موصوف اور اس کا حامل ہے، اس کا نام موصوع ہے، اور اس لفظ میں وہ موصوع بھی شریک ہے جو محمول کا مقابل اور قضیہ کا جزو ہے، گویا اس میں اور جوہر کی تعریف میں موصوع کا جو لفظ جزو ہے، دونوں میں موصوع کا یہ لفظ لفظی اشتراک کے طور پر مشترک ہے، اور اس لحاظ سے کہ یہی ”جوہر عنصری“



صورتوں میں مشترک ہے، اس کا نام مادہ ہے اور طینت ہے،  
 اور اس اعتبار سے کہ تجزیہ و تحلیل کے بعد جسم کی آخری انتہا  
 اسی پر ہوتی ہے، اس کا نام اسطقس ہے، کیونکہ اسطقس مرکب کے اجزاء کے بسیط  
 ترین جز کو کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ ترکیب کی ابتداء اسی سے ہوتی ہے  
 اس کو عنصر کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ مرکب جسم میں جو مبادی داخل ہوتے  
 ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے، اس کا نام رکن ہے، بعض اوقات ان  
 اصطلاحات کے باہمی امتیازات سے قطع نظر بھی کر لیا جاتا ہے، مثلاً فلک میں  
 بھی چونکہ ایک قابل جزر پایا جاتا ہے، اس لیے اس کو بھی ہیولی کہہ دیتے ہیں  
 حالانکہ فلک کا یہ ایسا قابل جزر ہے جو ہمیشہ بالفعل صورت سے متصف ہوتا  
 ہے، اسی طرح فلک کے اس جز کو کبھی مادہ بھی کہہ دیتے ہیں، حالانکہ افلاک میں سے  
 ہر فلک کا مادہ خاص کر کے اسی فلک کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اگرچہ اس  
 اطلاقی بے پروائی کے متعلق کچھ عذر بھی پیش کیا جاسکتا ہے، مثلاً پہلی بات کے  
 متعلق کہہ سکتے ہیں کہ فلکی ہیولی کا ہمیشہ صورت کے ساتھ متصف ہونا یہ اس کے  
 قابل کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، بلکہ فعالہ اور کارفرما اسباب کا نتیجہ ہے، گویا  
 اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حد تک تو فلک کا ہیولی بھی صورت سے  
 خالی ہی ہوتا ہے، دوسری بات کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے، کہ فلکی مادوں میں نوعی  
 یا شخصی طور پر جو تعدد نہیں ہے، تو یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان مادوں کو خود  
 اپنی ذات کی رو سے قطع نظر از صورت کسی قسم کا تحصیل اور بود و نمود حاصل ہے  
 کیونکہ مادے کو اپنی ذات کی حیثیت سے ظاہر ہے کہ کسی قسم کا تحصیل اور بود و  
 نمود نہیں ہوتا، بلکہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ نہرا ابہام اور صرف اطلاق  
 ہوتا ہے، ورنہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس کے لیے مبادی ہوتے جو ذاتی  
 فصول کا کام دیتے ہوں حالانکہ یہ محال ہے، جیسا کہ ہیولی کے مباحث میں اس مسئلے کی  
 تفصیل بیان کی جائے گی، پس سچی بات یہی ہے، کہ فلکی مادوں میں جو تعدد و کثر  
 پایا جاتا ہے، یہ دراصل ان صورتی اسباب کا نتیجہ ہے، جو بذات خود تحصیل یافتہ  
 اور بالفعل موجود ہوتے ہیں اور چونکہ مادوں کے ساتھ ان صورتوں کو ایک



خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، جو حقیقی اور ذاتی فصلوں کے مبادی ہوتے ہیں اس لیے قطع نظر از صورت خود بھی ان مادوں میں ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے، ایک اعتبار سے یہ وحدت جسمی ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے شخصی، یعنی بشرطائے اور بشرط لاشے ان دو مختلف اعتباروں سے دو مختلف قسم کی وحدتوں کا امتزاج ان فلکی مادوں کی طرف ہوتا ہے۔

**فصل** ہمیوتی میں صورت کا شوق (کشش) جو پایا جاتا ہے، اس شوق کے حالات اس فصل میں بیان کئے جائیں گے، ہمیوتی میں صورت کے اس شوق و کشش کو قدیم حکماء نے ثابت کیا ہے، جیسا کہ ان سے لوگ روایت کرتے ہیں خود مجھے ان کے بقایا اور آثار اور ان کے فکری نتائج سے جو باتیں معلوم ہوئی ہیں، وہ اس پر بدیہہ دلالت کرتی ہیں کہ ان کے رموز اور اسرار کی بنیاد صرف اُنکل، اور محض تخمینہ و گمان پر قائم نہیں ہے اور نہ یہ باتیں وہ فقط ظن یا تخیل کی بنا پر کرتے تھے، بس میں ان کو خود کسی قسم کا یقین حاصل نہ تھا بلکہ میرے نزدیک ان کے مسائل نورانی مکاشفات اور یقینی دلائل پر قائم تھے، وہ ان چیزوں کو اپنے باطن کی صفائی اور ان ریاضتوں اور محنتوں کے بعد حاصل کرتے تھے، جو ان کے دلوں کو پاک کرتے تھے، اور ان کے ضمیر کو ان تمام آلائشوں و کمزورتوں سے صاف کرتے تھے، جو انسانی عقول کو مکدر اور تاریک کرتے ہیں اس کی وجہ سے ان کے ذہن روشن اور دھل جاتے تھے، ان کے باطنی اسرار لطیف ہو جاتے تھے، ان کے دل کے آئینے کا صیقل ہو جاتا تھا، اور حق کا ایک بڑا حصہ ان کی فطرت کے سامنے بے حجاب ہو جاتا تھا اور جو واقعی حالات ہیں ان پر ظاہر ہو جاتے، پھر جن لوگوں میں وہ استعداد و صلاحیت پاتے تھے ان کے سامنے گفتگو کے ذریعے سے اپنے معلومات کا کچھ حصہ ظاہر کرتے تھے، اور اس قسم کے مقامات میں ان کا یہ عام رویہ اور طریقہ تھا لیکن فلسفے کی تعریف اور اس کے حاصل کرنے کی جو صحیح راہ تھی اس کے بدل جانے اور ہر گھر میں داخل ہونے کا جو دروازہ تھا، اس کے بند ہو جانے، نیز اصل علم کو خطابت و عطا وغیرہ چیزوں کے ساتھ گڈنڈ کر دینے، اور علم کو صرف نفسانی اغراض کی تکمیل کا



ذریعہ بنائے، اور محض دنیاوی ریاست اور سر بلندی کو نصب العین قرار دینے کے بعد جس کا سلسلہ اس وقت تک جاری ہے، جو لوگ تباہی کے اس عہد کے بعد پیدا ہوئے، انھوں نے ان قدیم حکماء کی باتوں پر اعتراض کرنا شروع کیا، انھوں نے ان کی اس قسم کے مسائل کو محض ایسا مجاز و استعارہ قرار دیا جس میں اصل حقیقت شریک نہیں، اور واقعات سے اس کو کوئی تعلق نہیں، مبالغہ میں یہ بات ان دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے پیدا ہوئی، یعنی ان نکتہ چیں معترضوں کو اسی پر اعتماد نہ تھا کہ یہ باتیں ایسے جلیل القدر بزرگوں سے واقعی منقول ہیں یا ان معترضوں کو ان بزرگوں کی علمی بلندی اور کمال کا صحیح اندازہ نہ ہو سکا، اور اسی وجہ سے جو دنیا کی پست لذتوں میں غرق ہیں، اور اس کی خواہشوں میں سرگرداں ہیں ان کی رسائی ان لوگوں کے بلند مقامات تک نہ ہو سکی، جو دنیاوی الائنشوں سے پاک ہو کر اپنی ذہنی اور قلبی صفائی کی بنیاد پر وہاں تک پہنچے تھے، یہ تو اصل وجہ ہے، باقی ان معترضوں نے خاص کر کے ہیولی کے اس شوق کے متعلق جو اعتراض کیا ہے کہ یہ شوق ہیولی میں جو پایا جاتا ہے، وہ نفسانی ہے یا طبعی، پہلی شق کا باطل ہونا تو ظاہر ہی ہے، رہی دوسری شق سو وہ بھی صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ شوق یا تو کسی معین و مخصوص صورت کا ہوگا، یا مطلق صورت کا، پہلا احتمال اس لیے غلط ہے کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہیولی اسی خاص صورت کی جانب طبعاً متحرک ہوگا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ اس مخصوص صورت کے سوا اور دوسری صورتوں کی جانب ہیولی کی حرکت طبعی نہیں بلکہ قسری یعنی بیسردنی اسباب کا نتیجہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے، دوسرا احتمال سو اس لیے غلط ہے کہ مادہ کبھی صورت سے خالی نہیں ہو سکتا جیسا کہ آگے بیان آئے گا اور شوق ظاہر ہے کہ اسی چیز کا ہوتا ہے، جو حاصل نہ ہو، پس ثابت ہوا کہ ہیولی کے شوق کا افسانہ ایک جمل اور ناقابل فہم بات ہے،

تعلیق اور بحث گزشتہ بالا اعتراض وہ ہے، جسے مباحث شرقیہ کے کی نقاشیج - مولف نے شیخ رئیس کی کتاب شفاء کی اس عبارت سے



مستبط کیا ہے شیخ کا قول یہ ہے،

کبھی ہیولی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر صورت کا شوق اور اس کی کشش پائی جاتی ہے، کہتے ہیں کہ یہ شوق اسی قسم کا ہے جیسا کہ مادہ میں نہ کا شوق ہوتا ہے گویا ہیولی کو مادہ سے اور صورت کو نہ سے تشہد دیتے ہیں، لیکن یہ ایسی بات ہے جو میری سمجھ میں نہیں آئی کیونکہ نفسانی شوق کا ہیولی میں نہ ہونا ظاہر ہے کہ اس میں کسی کو کیا اختلاف ہو سکتا ہے، باقی طبعی اور تسخیری شوق جو کسی شے میں بطور خود چل پڑنے کے ابھرتا ہے، مثلاً پتھر کا نشیبی جہت کی طرف اس لیے چل پڑنا، تاکہ اپنے ایک نقص کا ازالہ طبعی مکان میں پہنچ کر کرے، تو یہ بات بھی اس مقام پر دور از قیاس معلوم ہوتی ہے، یہ بات اس وقت ہو سکتی تھی جب ہیولی کا تمام صورتوں سے خالی ہونا ممکن ہوتا کہ ایسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ ہیولی صورت کا مشتاق ہوتا، یا یہی ہوتا کہ کسی خاص صورت کے ساتھ رہتے رہتے ہیولی اکتا جاتا، یا اس میں تمناعت کا مادہ نہ ہوتا یعنی نوعی طور پر جس صورت سے اس کی تکمیل ہوتی وہ ہیولی کے لیے کافی نہ ہوتی اور باوجود اس کے ہیولی کسی دوسری صورت کے حاصل کرنے کے لیے خود تحریک پذیر ہوتا جس طرح پتھر اپنے طبعی مکان کے حاصل کرنے میں خود حرکت کرتا ہے، لیکن یہ اس پر مبنی ہے کہ ہیولی میں قوت محرکہ بطور خود ہوتی، مگر ظاہر ہے کہ ہیولی کسی زمانہ میں بھی ہر قسم کی صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا اور نہ اس میں اس بات کی گنجائش ہے کہ کہا جائے کہ وہ حاصل شدہ صورت سے اکتا گیا ہے، اس لیے اس صورت کو چھوڑنا چاہتا ہے، کیونکہ اگر اس صورت کا حصول اس کے اکتانے کا سبب ہے یعنی خود یہ حصول ہی اکتانے کی وجہ ہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس صورت کا ہیولی مشتاق بھی نہ تھا، اور اگر یہ اکتانا اس لیے ہے کہ ایک صورت کے ساتھ رہتے ہوئے مدت گزر گئی، یعنی طول مدت وجہ ہے، تو معلوم ہوا کہ شوق بھی ایک عارضی امر تھا، اور ایک خاص وقت کے بعد اس میں پیدا ہوا



نہ کہ یہ شوق کوئی ایسی صفت ہے جس کا تعلق اس کے جوہر ذات سے ہے اور اس صورت میں اس عارضی شوق کی پیدائش کے لیے کسی سبب کی ضرورت ہوگی اور اس سبب کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حاصل شدہ صورت اس کے لیے کافی نہیں ہے اور وہ اس پر قانع نہیں ہے بلکہ ضرور ہے کہ وہ اس کا مشتاق ہو اور نہ لازم آئے گا کہ دو باتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک جگہ اکٹھی ہو کر پائی جائیں جو ظاہر ہے کہ محال ہے اور ایسے محال کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ نفسانی اشتیاق کی بنیاد پر کوئی چیز اس میں مبتلا ہو جائے مگر تسخیری اور طبعی اشتیاق میں اس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ تسخیری اشتیاق کے ذریعے سے جو حرکت ہوتی ہے وہ اس غایت اور مقصد کی طرف جس کا شوق اس طبیعت میں ہوتا ہے اس مقصد کے حصول سے اپنی تکمیل کرنا چاہتی ہے اور ظاہر ہے فطری غایات اور طبعی مقاصد میں تبدیلی نہیں ہو سکتی ماسوا اس کے سوال یہ ہے کہ آخر ہموالی کی صورت کی طرف حرکت کرنے کی شکل ہی کیا ہے کیونکہ ہموالی پر جو صورت بھی طاری ہوتی ہے قاعدہ یہ ہے کہ جس سبب کی وجہ سے یہ صورت طاری ہوتی ہے یہی سبب اس صورت کو باطل کر دیتا ہے جوئی صورت کے طاری ہونے کے وقت ہموالی میں موجود تھی یہ نہیں ہوتا کہ اس جدید صورت کو ہموالی خود حرکت کر کے حاصل کرتا ہے یہ لوگ جو ہموالی میں اس شوق کو ثابت کرتے ہیں اگر یہ شوق اس صورت کی طرف ثابت کرتے جس سے ہموالی کی تقویم ہوتی ہے یعنی جو اس کے اولی کمالات میں سے ہے بلکہ بجائے اس صورت کے ثانوی کمالات جن صورتوں سے حاصل ہوتے ہیں ان کی طرف اس شوق کو منسوب کرتے تو اس وقت بھی اس شوق کا سمجھنا دشوار تھا پھر جب اسی مقوم صورت کی طرف اس شوق کو ثابت کرتے ہیں ظاہر ہے کہ اس کا قابل فہم ہونا کتنی مشکل ہے یہی وجہ میں جن کی وجہ سے اس ”نظریے“ کے سمجھنے میں دشواریاں پیش آ رہی ہیں جو بجائے فلاسفہ کے صوفیوں کے کلام سے زیادہ مشابہ ہے



ہو سکتا ہے کہ میرے سوا کسی اور کی سمجھ میں ان کی یہ بات آتی ہو، اور جیسا کہ سمجھنا چاہئے، انھوں نے اس طرح اس کو سمجھا ہو، چاہئے کہ اس مسئلے کے حل میں ان ہی کی طرف رجوع کیا جائے ہاں! اگر بجائے مطلق ”ہیولی“ کے یہ لوگ خاص اس ”ہیولی“ کے متعلق اس حکم کو ثابت کرتے جو طبعی صورت کے ذریعے سے اپنے کو مکمل کرتا ہے، اس بنیاد پر یہ کہا جاسکتا تھا کہ جس صورت میں اپنے کمالات کے حصول کا میلان ہوتا ہے، اس پر یہ بات صادق آسکتی ہے، مثلاً بین میں نیچے جانے کا، یا آگ میں اوپر چڑھنے کا جو میلان ہے (اسی میلان کو شوق سے تعبیر کیا گیا ہے، اگر ان کی مراد یہ ہوتی تو) اس وقت اس کلام کی تفسیر کی ایک شکل نکل آتی، اگرچہ اس وقت بھی اس کا مال کار یہ ہوتا کہ قوت فاعلہ کا شوق اس میں ہوتا ہے، بہر حال مطلقاً ”ہیولی“ کے متعلق یہ بات میری سمجھ میں بالکل نہیں آتی۔

شیخ رئیس کے بحسنہ الفاظ جو نقل کئے گئے وہ ختم ہوئے، چونکہ خاص اپنا مسلک ان مقامات میں ایک خاص قسم کا ہے، یعنی علوم میں جو لوگ میرے بزرگ اور بڑے ہیں، اور حقائق معرفت میں جنہیں میں سند خیال کرتا ہوں، روحانی، آبا، اور عقلانی اجداد اپنا ان کو سمجھتا ہوں، جن کا شمار، قدسی عقول، اور عالی نفوس کے گروہ میں کیا جاتا ہے میرا طریقہ یہ ہے کہ ان امور کو میں بھی سر بہر ہی رہنے دیتا ہوں، جن کے متعلق شیخ رئیس (اللہ تعالیٰ دونوں نشانوں یعنی عقلیہ اور مثالیہ میں ان کی قدر و منزلت کو عظمت عطا فرمائے، اور دونوں درجات یعنی علمی و عملی میں ان کی شان کو رفعت بخشی جائے، جیسے لوگ اپنی نارسانی کا اعتراف کرتے ہوں، اور اس کے سمجھنے میں دشواری محسوس کرتے ہوں، بلکہ ایسے مواقع جہاں اس قسم کے بزرگوں نے خاموشی اختیار کی ہو میں بھی چپ ہی رہنا زیادہ مناسب خیال کرتا ہوں، کیونکہ یہاں نارسانی کا اقرار ہی زیادہ سزاوار ہے اگرچہ بات میرے سامنے بالکل واضح اور کھلی ہوئی ہے اسی بنیاد پر



میں خاموش ہی تھا، لیکن ہوا یہ کہ میرے بعض دینی احباب جو یقین حق کی تلاش  
 میں میرے ہم سفر اور ساتھی ہیں انھوں نے مجھ پر شدت کے ساتھ اصرار شروع  
 کیا، کہ اولیاء اللہ میں سے جو اکابر عارفین اور حکماء گزرے ہیں، وہ ہیولانی جوہر  
 میں جس شوق اور کشش کو ثابت کرتے ہیں ان کو جس طرح میں سمجھتا ہوں بیان  
 ہی کر دوں، اور اجمال کا جو نقاب اس مسئلے کے چہرے پر پڑا ہوا ہے، اسے  
 اٹھا دوں، اور اسرار و رموز کے جن ذہنیوں کو ان بزرگوں نے چھپا دیا ہے  
 اسے کھول دوں، خلاصہ یہ ہے کہ ان کے اجمال کی تفصیل کر دوں اور یہ بات  
 انھوں نے جو چھپائی ہے، کہ مادی قوت میں ایک طبعی لپکت اور انجذاب جو  
 پایا جاتا ہے، اسے ظاہر کر دوں، اصرار کی شدت، اور مطالبہ تسکین کے انتہائی  
 مظاہرہ نے مجھے مجبور کر دیا کہ میں اس درخواست کی تعمیل کر دوں، پس اللہ کی  
 تائید اور اس کی راہنمائی میں اب میں عرض کرتا ہوں مذکورہ بالا مختلف فصلوں  
 میں چند قاعدوں کا میں سلسل ذکر کرتا چلا آیا ہوں، ضرورت ہے کہ اس  
 مقام پر بھی اظہار مدعا سے پہلے بطور یاد دہانی کے تمہیدی حیثیت سے ان کا  
 پھر ذکر کیا جائے پہلا قاعدہ وہ تھا جس کے متعلق میں نے کہا تھا کہ وجود ایک  
 واحد معنی اور خارجی حقیقت ہے، یعنی وہ صرف ایک ذہنی مفہوم، اور ثانوی  
 معقولات جیسی چیز نہیں ہے، جیسا کہ پچھلے لوگوں کا خیال ہے اور یہ کہ وجود کے  
 افراد اور مراتب میں باہمی اختلاف ذات اور حقیقت کی تکمیل، یا فصلی یا عرضی  
 امور کے اختلاف پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف صرف تقدم و تاخر آگے  
 ہونے پیچھے ہونے اور کمال و نقص شدت و ضعف کا فرق ہے، اور یہ کہ  
 وجود کے کمالی صفات یعنی علم و قدرت ارادہ یہ اس کی ذات کے عین ہیں  
 کیونکہ وجود خود اپنی ذات اور نفس اپنی اصل حقیقت کی بنیاد پر تمام وجودی  
 کمالات کا سرچشمہ اور مہد ہے اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ جب کسی موجود میں وجود

لہ پھر صفت کے لفظ توان کا ترجمہ ہے 'تواناں در اصل جنس ذکر کی اس شدت خواہش کی  
 تعبیر ہے جو جنس انماث کے متعلق پائی جاتی ہے ۱۲



قوی ہوگا، تو اس کے تمام کمالی صفات بھی قوی ہوں گے، اور جب وجود کسی کا کمزور ہوگا، تو اس کے کمالی صفات بھی کمزور ہوں گے۔

دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ ہر ماہیت کی حقیقت بجز اس کے اس خاص درجہ کے اور کچھ نہیں ہوتی جس کے ذریعے سے ماہیت نشیلی اور نبی طور پر اس کے ضمن میں موجود ہو جاتی ہے، اور یہ کہ خاص میں جو چیز تحقق پذیر ہوتی اور علت و سبب سے جو چیز فالض ہوتی ہے، وہ صرف شے کا پیرایہ وجود ہوتا ہے، باقی جو چیز ماہیت کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ دراصل بذات خود نہ تو واقع میں پائی جاتی ہے، اور نہ علت سے صادر ہوتی ہے بلکہ جو چیز حقیقی طور پر موجود اور سبب سے فالض ہوتی ہے، اس کے ساتھ چونکہ ماہیت کو ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اس لیے اس کو بھی واقع میں موجود قرار دیا جاتا ہے، اور علت سے وہ بھی صادر شدہ سمجھی جاتی ہے، یعنی حکایت اور محلی عنہ آئینہ اور جو چیز آئینہ میں دکھی جاتی ہے، ان دونوں میں جس قسم کا اتحاد ہے کچھ اسی قسم کا اتحاد ماہیت اور وجود میں ہوتا ہے، اس لیے وجود کے احکام ماہیت کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں، کیونکہ ہر شے کی ماہیت صرف اس کی عقلی حکایت اور خارج میں جو چیز دکھی جاتی ہے اس کے ذہنی شبیہ اور ظل و سایہ ہی کو تو کہتے ہیں، بیساکہ یقینی دلائل کی روشنی میں اس کا تذکرہ پہلے کیا جا چکا ہے اور بتایا گیا تھا کہ عرفانی ذوقی مشاہدے کا یہی نتیجہ ہے۔

تیسرا قاعدہ یہ ہے، کہ مطلقاً وجود اپنی اصل ذات کی رو سے موثر اور مشوق ہے، اور اسی کے سبب مشتاق ہیں، باقی بعض موجودات میں یہ ظاہر جو نقصان اور آفات نظر آتے ہیں ان کے مرجع یا توادہ نیستیاں، اور کمزوریاں، و کوتاہیاں ہیں جو بعض حقائق میں اس لیے پیدا ہو جاتی ہیں، کہ وہ وجود کے اعلیٰ احوال افضل مرتبے کے برواشتت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس تصادم و تضاد اور تنازع و تعارض کی دنیا میں جو چیزیں وقوع پذیر ہوتی ہیں ان کے اندر دو وجودوں میں باہم تقابل اور تصادم پیدا ہو جاتا ہے، یعنی بعض اتفاقی اسباب کے فراہم ہو جانے کی وجہ سے ان دو ضدوں میں سے ایک اپنے



موجود ہونے کے لیے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے، اور موجودات میں باہم یہ تضاد و تناقض جو ہوتا ہے تو اس کا سبب، ان کا موجود ہونا نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ بحیثیت موجود ہونے کے اس تضاد کو یہ نہیں چاہتے بلکہ کسی خاص مرتبے اور کسی خاص جزئی نشأت کے ساتھ ان کے وجود کو جو خصوصیت ہوتی ہے، یہ اس کا اقتضاء ہوتا ہے کہ اس خاص مرتبے میں اس وجود کا ظہور ایسے تنگ مقام میں آجاتا ہے، کہ اس وقت وجود کے دوسرے مرتبے کی اس میں گنجائش باقی نہیں رہتی، یا اس مرتبے کا احاطہ نہیں کر سکتا، یا اس مرتبے سے متحد نہیں ہو سکتا یا اس پر محمول نہیں ہو سکتا،

اور یہ کشمکش، جھگڑا، (رگڑا) محض ان اشیاء کے وجودوں تک محدود ہے جن کا خارجی و بیرونی قوام جسمیت یا مقداریت سے متعلق ہوتا ہے، جو وجود کے تنزل کا آخری نقطہ ہے، وجود کے رو سے تنگ ترین امور ابعاد (طول و عرض و عمق) اور مقداری چیزیں ہیں، کہ ان کے وجود کی چار معین حدود سے آگے پھیل نہیں سکتی، وسعت اور کشادگی کے سلسلے میں مقرر و محدود مرتبے سے آگے یہ تجاوز نہیں کر سکتیں، کیونکہ ابعاد اور مقداری امور کے غیر متناہی ہونے کو دلائل سے محال ثابت کیا جا چکا ہے، اسی طرح تمام اتصالی امور خواہ قار (یعنی ان کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہوں) یا غیر قار (یعنی ان کے اجزاء باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں جیسے زمانہ حرکت) ان کے متعلق بھی ارباب تحقیق نے یہی ثابت کیا ہے، یعنی غیر متناہی ہونا ان کا ناممکن ہے، ماسوا اسکے ابعاد اور مقداری امور میں ایک بات وجود کے ضعیف اور کمزور ہونے کی یہ بھی ہے کہ خود ان کی ذات بذات خود پائی نہیں جا سکتی، اور ان کے اجزاء اسے کھٹے ہونے اور باہم ایک کا دوسرے کے سامنے حاضر ہونے کی وحدت سے بھی محروم ہیں، بلکہ ان کا ہر جز اپنی مقداری ہویت، اور اتصالی کیفیت کے اعتبار سے دوسرے جز کے سامنے سے غائب رہتا ہے، بہر حال فیض و کرم کے سرچشمے سے دور ہونے کی وجہ سے وجود کے اس مرتبے کے لیے جو لوازم پیدا ہو گئے ہیں، ان میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ ان کے مقداری اتصالی اجزاء باہم



ایک دوسرے سے بکھرے ہوئے ہیں، اور ایک حد میں اکٹھے نہیں ہو سکتے گویا  
وجود کی انتہائی ضعف اور کمزوری کی وجہ سے اس اتصالی ہویت کے اجزا  
بعض اجزا سے بھاگتے ہیں، اور ہر ایک ہر ایک کے سامنے سے غائب ہے یہی وجہ  
ہے کہ ان کے ساتھ تعلق پیدا کرنا عاقل ہونے اور معقول ہونے دونوں سے محروم  
ہوتا ہے، ان کے عالم جہل اور غفلت، موت، اور شر کے عالم ہوتے ہیں،  
کیونکہ علم تو نام ہے ”شے کا شے کے سامنے حاضر ہونے کا“ اور جس کے سامنے  
کسی شے کا حضور ہی نہیں ہے، اس شے کا اس کو علم بھی نہیں ہو سکتا، الغرض  
وجود جتنا کمزور اور ضعیف ہوگا، اسی نسبت سے علم بھی کم ہوگا، اور وہ چیزیں  
بھی کم ہوں گی جو علم پر مرتب ہوتی ہیں، اور جہل زیادہ ہوگا، اور وہ امور  
جو جہالت کے لوازم میں ہیں، پس مقداری امور، اور کمیائی اشیاء کے عالم  
ہونے کی کیفیت وجود کی حالت اور اس کے ضعف و قوت کی تابع ہے،  
پھر مقداری اور اتصالی امور میں وجود کے حساب سے ضعیف ترین یا چیز  
وہ امور ہیں جو غیر قار ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ اور حرکت، کہ ان واحد میں زلزلے  
کے اجزا اکٹھے ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اور جس طرح زلزلے کی آن واحد میں ان کے  
اجزا کے باہمی اجتماع کی گنجائش نہیں، اسی طرح ان میں جو امور قار ہیں، ان میں مکان  
کی کسی ایک حد میں ان کے اجزا کا اجتماع نہیں ہو سکتا، یہ بات درمیان میں  
بطور جملہ معترضہ کے آگئی، ورنہ اس کے بیان و تحقیق کا یہ مقام نہ تھا، شاید ہم  
کسی مستقل بحث کے ذریعے۔ سے آئندہ اس کی پوری تفصیل کریں گے، اور اس وقت  
بحث کے تمام زاویوں کے سامنے لانے کی کوشش کروں گا، انشاء اللہ العزیز  
یہاں اس بحث سے غرض فقط یہ بات یاد دلانی تھی کہ وجود بحیثیت  
وجود ہونے کے مطلقاً موثر اور معشوق ہے، جیسا کہ ابھی یہ گزر رہی چکا، تو وجود چونکہ  
حقیقی خیر اور واقعی نیکی و خوبی ہے اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ جو چیز بھی اس کے روبرو  
آجاتی ہے، اسے وہ محفوظ کر دیتا ہے، اور محبت و عشق کے ساتھ اسے وہ روک  
لیتا ہے، اور اگر وہ چیز کھو جاتی ہے تو پھر اس کو ذوق و شوق کے ساتھ تلاش  
کرتا ہے۔



جو تھا قاعدہ یہ ہے کہ ایسا کمال جو ایک حیثیت سے حاصل ہو، اور دوسری حیثیت سے وہی کمال غیر حاصل ہو، اسی کمال کے طلب کا نام شوق ہے، کیونکہ ایسی چیز جو ہر لحاظ سے غیر حاصل ہو نہ کوئی اس کا مشتاق ہو سکتا ہے اور نہ اس کی تلاش میں سرگرداں ہو سکتا ہے، اس لیے کہ جو چیز کسی کے لیے معدوم محض ہو، اس کا اشتیاق بھی محال ہے اور جو چیز مجہول مطلق ہوگی، اس کی جستجو و تلاش بھی ناممکن ہے، اور اسی طرح حاصل شدہ چیز کا بھی نہ کوئی مشتاق ہو سکتا ہے، اور نہ اس کو طلب کر سکتا ہے، کہ جو چیز حاصل ہے، اس کا حاصل کرنا یعنی تحصیل حاصل محال ہے، اور واجب چونکہ وجودی فضیلت کے رو سے انتہائی مقام کا مستحق ہے اور اس کی ذات اس کا وجود ہر قسم کی کوتاہی و نقص سے پاک ہے اور کاشگی و قصور سے مقدس ہے، اس لیے یہ محال ہے کہ کسی شے کا اس میں اشتیاق ہو، اور اس میں کسی امر کی طلب پیدا ہو یا اپنی تحصیل کے لیے اس کو حرکت کی ضرورت ہو، بلکہ اپنے تمام الوجود اور کمال کے انتہائی منزل پر ہونے کی وجہ سے وہی اس کا مستحق ہے، کہ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب اسی کے مشتاق، اور سب اسی کے عاشق ہوں، اسی طرح عقول فعالہ جو اپنے کمالات کے ساتھ مفسور و مخلوق ہوئے ہیں، اور ان کا مرتبہ جن فضائل کا مستحق ہے، ان کے حصول پر وہ مجبور ہیں وہی جو اپنے قیوم کے سامنے ہمیشہ دست بستہ کھڑے ہو کر اس آفریدگار کے جمال کے مشاہدے میں غرق ہوتے ہیں اور اپنے اپنے حوصلے کے مطابق خیر و وجود فیض و کرم کے سرچنے سے ہمیشہ سیراب ہوتے رہتے ہیں، ان عقول سے تحتانی عالم پر خیر و برکات کے فیوض کا جو سلسلہ جاری رہتا ہے، ان سے بھی ان عقول کی فضیلت و بزرگی میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ ان کی حیثیت تو انعامات و اکرامات کی ہے، جو ان سے تحتانی عالم کی چیزوں کو ملنے رہتے ہیں، اور کرم و وجود کی پھوپھیاں ہیں، جو عالم بالا سے عالم ادنیٰ کے رہنے والوں پر برستی رہتی ہیں، جن کی طرف انھیں التفات بھی نہیں ہوتا اور نہ اس سے ان کی غرض کائنات کی تعمیر و اصلاح ہوتی ہے، اور جب ان کا بھی یہی حال ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ بھی اپنے تحتانی درجوں کے موجودات کے مشتاق نہیں ہو سکتے، بلکہ خود اپنی ذاتوں



کی جانب بھی انہیں التفات نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ازل کے جمال و حسن میں مستغرق اور حقیقی وجود کے مشاہدے میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح مسدود اعلیٰ کے ساتھ متصل ہونے اور اس کی ذات میں دوام انہماک کی وجہ سے ان میں اپنے سے بلند رتبے کی ہستی کا بھی اشتیاق نہیں پایا جاتا، (کیونکہ شوق و اشتیاق تو اسی کا ہوگا جو کسی نہ کسی وجہ سے مشتاق کی نگاہوں سے اور مجمل ہو) البتہ جس وقت ان عقول کو ذہنی تحلیل کے ذریعے سے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس وقت یہ اپنے اس وجود سے مجرور ہیں جو حق تعالیٰ کی ایجابی کارفرمائی کی وجہ سے وجوب حاصل کر چکا ہے، تو ایسی صورت میں جب ان کی اپنی خود ماہیتوں کے پیش نظر رکھا جائے تو ان کی امکانی مہیت یہ بسبب اپنی ذاتی ظلمت اور تاریکی خفا و پوشیدگی کے ایک خاص قسم کے اشتیاق سے متصف ہو سکتی ہیں یعنی عقول فعال بھی وجود اعلیٰ کے مشتاق ہو سکتے ہیں، کیونکہ ان کے وجود کا ذاتی تصور، اور ان کی ہوتوں کے جوہری نقصان، ان کو اس سے باز رکھتے ہیں، کہ اپنے مرتبے سے زیادہ وجودی آثار کے مشاہدے کو یہ برداشت کر سکیں ان کے ادراک کے خانہ مبسوت میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی، کہ اپنے مرتبے وجود کی روشنی سے زیادہ روشنی کا یہ تحمل کر سکیں، جو حقیقی وجود، اور احدی نور کے سرچشمے سے اُبلتی رہتی ہے، بہر حال ان میں یہ اشتیاق اسی ظلمت اور کدورت کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے، جو ان کی اپنی مہیت کے لوازم میں سے ہے، مگر یہ بات ان میں صرف ایک عقلی تحلیل کی بنیاد پر پائی جاسکتی ہے، ورنہ اول تعالیٰ کے نور کی چمک جو ان کے قدوسی نوری، وجودی ذاتوں پر ہوتی ہے، اس کے بعد ان کی یہ ساری تاریکیاں، اور ذاتی ظلمتیں زائل ہو جاتی ہیں، اشتیاق کے متعلق یہ تو وجود کے ان دو مرتبوں کا حال ہے، یعنی وجود واجب، اور عقول فعال کا حال اشتیاق کے مسئلے میں یہی ہے، جس کا ذکر کیا گیا باقی ان کے سوا وجود کے اور جتنے مراتب و اقسام ہیں، خواہ وہ فلکی نفوس ہوں، یا سماوی صورتیں ہوں یا عنصری نوعی طبائع ہوں، یا استعدادی جواہر ہوں، یا جسمانی مہولی ہو، ان سب میں کمال اور تمام چوٹنے کا شوق اور اس کی قوت پائی جاتی ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر مہولی کی بحث میں واضح ہوگا



انشاء اللہ تعالیٰ۔

تمام متحرک چیزوں کے متعلق غایات کی بحث میں یہ بات بھی جانی جا چکی ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں ایک قسم کا شوق ہوتا ہے، اس بحث کو پھر دہراینا چاہئے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ اس قلمزم ذخارے سے سیرابی و فیض پذیری کا شوق سب میں پایا جاتا، بلکہ ہر ایک میں اس آفریدگار قدیم کی بندگی و عبودیت کا اعتراف پایا جاتا ہے۔

بہر کیف، جب یہ قواعد اور اصول بیان ہو چکے، اور جتنے وعادی تھے جن میں بعض بدیہی ہیں اور بعض گزشتہ مقدمات پر مبنی ہیں، جب یہ سب ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہیولی اولیٰ میں شوق کو ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس ہیولی کے متعلق یہ طے شدہ ہے اور شیخ رئیس نیز دوسروں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے، کہ اس میں بھی وجود کی ایک جھلک اور بود کی ایک نمود ضرور ہے، اور اپنے مقام پر ہم اس پر دلیل بھی قائم کریں گے، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہیولی میں وجود کا یہ مرتبہ نہایت ہی کمزور درجہ کا ہے، کیونکہ ہیولی دراصل اشیاء کے وجود کی صلاحیت و استعداد، اور قوت کا نام ہے، اسی قوت و صلاحیت پر اشیاء کا فیضان ہوتا ہے، اور اس قوت کے ساتھ اشیاء کے ایجاد کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو مادے کی صورت کے ساتھ اور جنس کی فصل کے ساتھ ہوتی ہے، بہر حال جب ہیولی کو وجود کا کچھ نہ کچھ ضرور ملا ہے، اور گزشتہ مقدمات میں پہلے مقدمے کا یہ اقتضا تھا کہ وجود اپنی اصل حقیقت کے رو سے واحد ہے، اور علم و ارادہ قدرت وغیرہ کمالات جو وجود کے لوازم میں سے ہیں ان کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے، خواہ یہ وجود کہیں بھی پایا جائے اور جس طرح بھی پایا جائے، پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ کمال کے شعور اور احساس کی کچھ نہ کچھ جھلک ہیولی میں پائی جاتی ہے، یعنی اسی درجہ کا کمزور شعور اور احساس جس درجے کا کمزور و ضعیف اس کا وجود ہوتا ہے، اور دوسرے مقدمے کی بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ہیولی کا یہ وجود اس کی ذات کا معنی ہے، یعنی اس کا وجود و بحیثیت اس کی ہویت ہے۔

پس وجود ناقص کے شعور کی وجہ سے ماننا پڑے گا کہ ہیولی اس وجود مطلق کمال



کا طالب ہے جس کے متعلق تیسرے مقدمے میں یہ بتایا گیا تھا کہ وہی وجود مطلق سب کا مطلوب ہے اور سب کی ذات میں وہی موثر ہے اور چوتھے مقدمے میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ ہر وہ چیز جس میں کمالات کا کچھ حصہ پایا جائے لیکن کمال و تمام سے وہ محروم ہو تو ضرور ہے کہ کمالات کے نا حاصل شدہ حصے کا اشتیاق اس میں پایا جائے اس میں نایافتہ کا ایسا شوق ہوگا جو اسی درجے کا ہوگا جس درجے سے وہ محروم ہے وہ اس کی تکمیل کے لیے سرگرداں ہوگی تاکہ کمال کے جس حصے سے وہ خالی ہے اس تک اس کی رسائی ہو جائے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر یقیناً ہیولی میں بھی ان طبعی صورتوں کا انتہائی شوق اور غایت درجے کا اشتیاق ہوگا جو اس کو طبعی انواع میں سے کسی خاص نوع کی شکل عطا کر کے کمال اور تمام کے درجے تک پہنچا دیں میں اس کا مدعی نہیں ہونگا جس قسم کے کمالات کا ہیولی میں اشتیاق ہوتا ہے اسی اشتیاق کے مطابق اس میں شعور بھی ہوتا ہے آخر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے جبکہ یہ معلوم ہے کہ ہیولی میں نہایت ادنیٰ درجے کا ضعیف شعور اپنے اس وجود کا پایا جاتا ہے جو اس کو وجود کی اصل طبیعت سے ملا ہے یعنی جو بحسنہ خیر اور سعادت کا سرچشمہ ہے بلکہ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہیولی میں تمام کمالی صورتوں کے ذریعے سے مکمل ہونے کی صلاحیت اور قابلیت پائی جاتی ہے اگرچہ اس کی یہ تکمیل کے لیے غیر متناہی زمانہ درکار ہے کیونکہ ساری صورتوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے نیز میرا مقصد یہ بھی ہے کہ کمالات چونکہ وجودی امور ہوتے ہیں اس لیے ان کا تعلق بھی اسی اصل حقیقت سے ہوگا جس سے ایک نہایت ہی قلیل حصہ ہیولی ہیولی کو ملا ہے اور یہ قلیل حصہ کیا ہے؟ ان ہی صورتی خوبیوں کی صلاحیت اور ان کے حصول کا استعداد و قابلیت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی ایسے کمالی امر سے محرومی جس کا حصول شے کے لیے ممکن ہو اس شے میں کسی نہ کسی قسم کا شعور اسی کمالی امر کے متعلق ضرور پیدا کر دیتا ہے خواہ یہ شعور جس درجہ بھی کمزور ہو پھر شعور ہی اس امر کمالی کے شوق کو بھی برا نگینہ کرتا ہے اور یہ کہ جس طرح شوق کی شدت و زیادتی شعور کی شدت و زیادتی پر مبنی ہے اسی طرح شعور کی شدت و زیادتی



میرے نزدیک اس پر بھی مبنی ہے کہ شے جس کی مشتاق ہو، اس میں وجود اور کمال کی شدت و زیادتی کا کیا حال ہے اس میں اگر وجود اور کمال کی شدت و زیادتی ہوگی، تو شوق بھی اسی حساب سے شدید و زیادہ ہوگا اور وجود و کمال میں جتنا ضعف اور نقص ہوگا، اسی حد تک شوق بھی ضعیف اور ناقص ہوگا اور مہولی والا شوق — پہلے قانون کی بنیاد پر اگرچہ قوی نہیں ہو سکتا کیونکہ مہولی کا شعور دراصل اشیاء کے شعور کی صلاحیت و قوت کی تعبیر ہے، یعنی مہولی میں شعور بالفعل نہیں پایا جاتا بلکہ شعور کی قابلیت و صلاحیت اس میں ہوتی ہے اس لیے کہ مہولی کا وجود بھی تو صرف صورتی اشیاء کے وجود کی قوت و استعداد کا نام ہے، مگر دوسرے قانون کا اقتضار تو یہ ہے کہ مہولی میں شوق کا انتہائی مرتبہ پایا جائے، کیونکہ یہ شوق تو اس پر مبنی ہے کہ مہولی میں ان غیر متناہی صورتوں، اور لامحدود خیرات و خوبیوں کی صلاحیت و قوت پائی جاتی ہے، جو ایک لحاظ سے مہولی کے وجود کے انتہائی نصب العین و غایات ہیں، اور اس کی کوتاہیوں و نقائص کی تکمیل کرنے والی ہیں، یہ تھی اس دعوے کے دلیل کی تقریر ایک اور چیز جس سے اس استدلال کی تائید ہوتی ہے، وہ بات ہے جو میرا مہولی کے متعلق خیال ہے، یعنی اپنے امکانی تصور اور کوتاہی کی وجہ سے مہولی جب ان جواہر مجرد و خصوصاً نفسانی و طبعی جواہر میں حاصل ہوتا ہے جو بسائط کے سلسلے میں واقع ہوتے ہیں، تو گویا دراصل مہولی ان چیزوں کی انفعالی قوت کا نام ہے، یعنی اپنے ثانوی کمالات کے حصول کے لیے اور اپنی اپنی کوتاہیوں اور نقائص کے ازالے کے لیے اصل سرچشمہ جس سے ان کی ابتدا ہوئی ہے، اس کی طرف واپسی کے لیے ان کی حرکت اور توجہ کی جو جہت ہے، مہولی کا شمار بھی ان ہی انفعالی قوتی میں ہے، گویا کمالات کے اشتیاق کی ایک جہت یہ بھی ہے، ایسی صورت میں اگرچہ مشتاق مہولی نہیں بلکہ وہ چیزیں ہوتی ہیں جو مہولی کی غیر میں، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ اشتیاق بالذات بھی نہیں بلکہ اس لگاؤ اور تعلق کی بنیاد پر ہے جو مہولی سے انھیں حاصل ہے، باقی شیخ رئیس نے مہولی کے اس شوق کی نفی میں جو باتیں بیان کی ہیں



ہم ان پر سلسلہ وار تنقید کرتے ہیں،

شیخ کا یہ دعویٰ کہ نفسانی شوق کے متعلق تو کوئی شک ہی نہیں کر سکتا کہ یہی وہی  
 میں اس کا ہونا نامکن ہے، میں کہتا ہوں کہ مطلقاً یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ  
 صورتوں سے مجرد اور جدا فرض کرنے کی شکل میں یہی وہی اگرچہ اس عقلی اعتبار اور  
 ذہنی تحلیل کے بعد ایک عدی اور منفی شے قرار پاتا ہے، اسی طرح اگر یہی وہی کو  
 اطلاق نقطہ نظر سے پیش نظر رکھا جائے، یعنی صورت کے ساتھ تعلق و عدم تعلق  
 دونوں حیثیتوں سے قطع نظر کر کے یہی وہی کو اطلاق جہت سے تصور کیا جائے تو اس وقت  
 اس کی حیثیت ایک ایسی مبہم ماہیت کی ہو جاتی ہے جس میں انتہا درجے کا  
 ابہام و اطلاق ہو، لیکن با ایں ہمہ ابہام اس وقت وہ اس قابل ہوتا ہے کہ  
 تحصیل و یافت اور تعین و تقرر کو قبول کرے، یعنی جن حیوانی اور نباتی صورتوں  
 سے جس قسم کا تحصیل و تعین اس کو حاصل ہوتا ہے ان کے حصول کی اس میں  
 اس وقت صلاحیت ہوتی ہے، کیونکہ ان صورتوں کا کام ہی یہ ہے کہ یہی وہی  
 کے وجود کی تقوم کو حاصل کریں، اور اس کی نوعیت کو متقرر کر دیں، اور جب  
 صورت حال یہ ہوگی، تو اس وقت یہی وہی میں حیوانی نفسانیت کے تحصیلات  
 کے اعتبار سے ایسے نفسانی اشتیاقات ان کمالات کی جانب ہوں گے جو  
 نفوس کے مناسب ہیں، خواہ یہ نفوس فطری ہوں یا عنصری مجرد ہوں، یا منطبع  
 اسی طرح نباتی نفسانیت کے تحصیلات کے رو سے اس میں ایسے نباتی اشتیاقات  
 ان کمالات کی جانب ہوں گے جو نباتات کے مناسب ہیں، مثلاً غذا  
 حاصل کرنے و تولید و تناسل کی قوتیں اور کمالات اور طبعی تحصیلات کے رو سے  
 اس میں طبعی اشتیاقات ہوں گے، یعنی شکلوں اور ہیئتوں کی حفاظت، حیر  
 اور مکانات میں قرار گیر ہونا، وغیرہ ایسے کمالات جو طبعی اجسام مرکب و بسیط  
 کے مناسب ہوں۔

شیخ کا دوسرا قول جس کی ابتداء انھوں نے اس سے کی ہے کہ باقی  
 تسخیری شوق الخ تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، جبکہ میں نے اس مقدمے کو ثابت کر دیا  
 جس کا شیخ نے انکار کیا تھا،



شیخ کا یہ بیان کہ میوئی اگر صورتوں کا مشتاق اس وقت ہو سکتا تھا جب تمام صورتوں سے وہ خالی ہوتا ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ میرے مذکورہ بالا بیانات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ میوئی میں بھی اشیاء کی صلاحیت و استعداد کے حساب سے چیزوں کی طرف اشتیاق پایا جاتا ہے باقی ظاہر ہے کہ اس کا تو کوئی بھی مدعی نہیں ہے کہ میوئی میں تمام صورتوں کا اشتیاق ہر زمانہ میں ہر اعتبار سے پایا جاتا ہے اگر یہ دعویٰ ہوتا تو اس وقت بلاشبہ یہ اعتراف ہو سکتا تھا کہ شوق و اشتیاق تو ان ہی چیزوں کا ہو سکتا ہے جن کا حصول ممکن ہو لیکن ابھی ان کا حصول نہ ہوا ہو بلکہ دعویٰ صرف اس قدر ہے کہ خود اپنی ذات کی حیثیت میوئی میں مطلق صورت کا اشتیاق اس لیے پایا جاتا ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے میوئی صورت سے خالی ہوتا ہے اور جب میوئی کسی صورت کے ذریعے سے تحصیل پذیر ہو جاتا ہے تو اس صورت کی وجہ سے جو خارجی تحصیل اس کو حاصل ہو جاتا ہے اور یہ صورت اس کو کسی نوعی کمال کا لباس عطا کر کے اس اعتبار سے مکمل کر دیتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت کے نقطہ نظر سے میوئی تسلی یافتہ ہو جاتا ہے اور اس میں بے نیازی پیدا ہو جاتی ہے اس صورت کا شوق اس میں باقی نہیں رہتا بلکہ اس صورت سے تحصیل پذیر ہو جانے اور تنوع گیر ہو جانے کے بعد میوئی میں ان کمالات کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے جو حاصل شدہ کمالات کے سوا ہیں اور دوسرے درجے پر ترقی پانے کے بعد اس کو حاصل ہو سکتے ہیں کیونکہ میوئی کو جو صورت حاصل ہو جاتی ہے وہ تمام صورتوں کی حاجت اور طلب سے تو بے نیاز نہیں کر دیتی بلکہ صرف اپنی ذات کی حد تک میوئی کی ضرورت کو پورا کرتی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس خاص صورت کے حصول کے بعد بھی باقی صورتوں کی خواہش اور ان کا اشتیاق میوئی میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے اس کی مثال ٹھیک اس صورت کی ہے جو کسی ایک مرد کی ہم بستری سے سیر نہیں ہوتی بلکہ اس میں مسلسل ایک کے بعد دوسرے مرد کی سوزش اور تڑپ پیدا ہوتی چلی جاتی ہے جب تک یہ عورت اپنی ان خصوصیات کے ساتھ باقی رہتی



ہے، صورتوں کے ساتھ ہمکنار ہونے اور ان کے وارد ہونے سے کمالات میں ترقی کرنے میں ہیوولی کی بجنہ حالت صورت کے ساتھ ہے۔ ہیوولی کو جو صورت بھی حاصل ہو جاتی ہے، اس کے بعد بھی کسی نہ کسی قسم کی کوتاہی اور قصور، برائی اور شران غیر محدود کمالات اور لامتناہی خیرات کی نسبت سے باقی رہتا ہے جو ابھی قوت و استعداد کے درجے سے نکل کر فعلیت کے میدان میں نہیں آئے ہیں کیونکہ جس قدر بھی بالفعل ہو جائیں گے، وہ متناہی اور محدود ہوں گے (اور کمالات و خیرات کا سلسلہ تو لامحدود و غیر متناہی ہے) اضافی کمالات اور نسبی خیرات کے حصول سے یوں ہی ہیوولی صلاحیت اور استعداد میں ترقی کرتا جاتا ہے، اور اسی نسبت سے اشتیاق و شوق میں وہ ترقی کرتا جاتا ہے جس وقت جو اس کے مناسب حال ہو، تا اینکہ نفسی کمال کے مراتب اور عقلی محاسن و جمال کی منزلوں تک پہنچ کر کمال اتم اور خیر کے انتہائی نقطے تک پہنچ جاتا ہے، جہاں صورت ہی رہ جاتی ہے جس میں مادے کی آمیزش نہیں ہوتی اور فعلیت ہوتی ہے، جس میں قوت و استعداد کا شائبہ باقی نہیں رہتا خیر ہوتا ہے، بغیر کسی شر کے اور وجود ہوتا ہے بغیر عدم کے، اس وقت اس کی حرکت بند ہو جاتی ہے اور اضطرابات میں سکون اور شور و شعلوں میں اطمینان پیدا ہو جاتا ہے، اب جا کر اشتیاقوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اور خیرات و خوبیاں تمام و مکمل ہو جاتی ہیں اور شیخ کا یہ قول ”و حاصل شدہ صورتوں کے اعتبار سے ہیوولی میں اکٹاہرٹ کا پیدا ہونا یہ اس کے مناسب نہیں ہے“ میں کہتا ہوں کہ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اس سلسلے میں ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں، یعنی ”تمام صورتوں سے خالی ہونے کی وجہ سے ہیوولی میں شوق کا پیدا ہونا“ شوق کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے اگر خالی ہونے سے مراد یہ ہو کہ خود اپنی ذات کے رو سے ہیوولی صورتوں سے خالی ہوتا ہے، اور اس صورت سے خالی ہونے کی وجہ سے یہ شوق پیدا ہو سکتا ہے جس سے ہیوولی اس وقت خالی ہے اور اس کا حصول اس کے لیے ممکن ہے، الغرض شوق اول کے دونوں پہلوؤں پر دعویٰ ثابت ہوتا ہے،



اور شیخ کا یہ قول کہ ”اسی کے ساتھ آخر یہ کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ ہیولی صورتوں کی طرف حرکت کرے طاری ہونے صورت تو ہیولی پر انہو شیخ کے اس قول کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ صورتوں کی طرف حرکت کرنے اور اس کے طلب کرنے کے مختلف پہلو ہیں جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے اور یہ حرکت کسی خاص طرز اور کسی خاص جہت کی پابند نہیں ہے یعنی ہیولی خود اپنی ذات کے اعتبار سے صورت کی جانب حرکت کرتی ہے صورت سے مراد کوئی سی بھی صورت ہو ہے بہر حال جب وہ صورت پائی جاتی ہے ہیولی بھی پایا جاتا ہے اور ایسی صورت میں چاہئے تو یہ تھا کہ اس کو بقاء اور دوام حاصل ہو جائے لیکن جس کا حال وہ ہو جو ہیولی کا ہے یعنی سب کا مادہ ہونے لگو اس کی شان کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ اس میں یہ صورت بھی پائی جائے اور اس صورت کی ضد بھی اور اسی وجہ سے دونوں صورتوں کا اس میں حق پیدا ہو جاتا ہے یعنی جو صورت حاصل ہو جاتی ہے اس کا حق تو یہ ہوتا ہے کہ ہیولی بس اسی کے ساتھ قائم رہے اور خود ہیولی کی اپنی ذات کا یہ حق ہوتا ہے کہ اس میں اس صورت کی ضد پائی جائے اور جب یہ ممکن نہ تھا کہ وقت واحد میں یہ دونوں حق ادا ہوں اس لیے دونوں حقوق کی ادائیگی کے لیے ناگزیر ہوا کہ واجب تعالیٰ جو ہر ایک صاحب حق تک اس کا حق پہنچاتا ہے اور ہر ایک میں جس چیز کی صلاحیت ہوتی ہے وہ عطا فرماتا ہے وہی داد ارفیاض ایک کے حق کی تکمیل ایک وقت میں کرتا ہے اور دوسرے کی دوسرے وقت میں اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ایک مدت تک اس صورت کا وجود محفوظ رہتا ہے پھر بگڑ جاتا ہے اس کے بعد پھر اس کی ضد پائی جاتی ہے اور ایک مدت تک وہ باقی رہتی ہے کیونکہ ایک کے وجود اور بقاء کو دوسرے کے وجود اور بقاء پر کوئی فضیلت اور اولویت حاصل نہ تھی خلاصہ یہ ہے کہ دونوں متضاد صورتوں کے متعلق بغیر کسی خصوصیت کے مادے میں اشتیاق بطور مشترک کے پایا جاتا ہے اس اشتیاق میں کسی صورت کو دوسری صورت پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی پھر



جب وقت واحد میں ہیوگی کے اندر دونوں صورتوں کا حصول ناممکن تھا، اس لیے ضرور ہوا کہ ہیوگی کے ساتھ ایک وقت میں یہ متصل ہو، اور دوسرے وقت میں اس کو دوسری صورت دی جائے، الغرض ایک کے بعد دوسری صورت اس طرح ہیوگی پر وارد ہوتی ہے، اس لیے کہ دونوں میں سے ایک کے پائے جانے کے وقت دوسرے کے ماقے میں ایک حق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی اس کے پائے جانے کے وقت ماقے میں اس کا حق پیدا ہوتا اور اسی طرح برعکس اس کے دوسرے کے پائے جانے کے وقت پہلے کا حق اس میں ہوتا ہے، پس یہ انصاف کا تقاضا ہے کہ اس کا مادہ اس صورت کے لیے پایا جائے، اور اس صورت کے لیے اس کا مادہ پایا جائے، یہ تو ہیوگی کے اشتیاق کی وہ صورت ہے جب اس کو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے اور یہ فرض کیا جائے کہ وہ صورت نا (یعنی کسی غیر معین سے خواہ وہ کوئی ہو) خالی ہو، مگر نوعی تحسل کے بعد پھر ہیوگی میں شوق کے تحقق کی کیا صورت ہوگی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو صورت حاصل نہیں ہے، اس کے کمالات کے حصول کا اشتیاق اس صورت کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس وقت ہیوگی میں موجود ہے اور اس صورت کے ذریعے سے وہ کمالات میسر نہیں آسکتے، اور ہیوگی کے اشتیاقات کا یہ حال اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ اس میں وہ آخری صورت اور آخری کمال حاصل نہ ہو جائے، جس سے زیادہ کمال اور اتم کمال ممکن نہ ہو، ایک بات یہاں قابل ذکر یہ ہے، کہ ایسے ممکنات جن کی ذمہ ناقص ہوتی ہیں، اور ان میں ذاتی کوتاہیاں کمتر درجے کے وجودوں کی وجہ سے پائی جاتی ہیں، یعنی کمال اتم، اور مکمل ترین خیر کے اعتبار سے ان میں قصور و نقص رہتا ہے، اس قسم کی ممکن ہستیوں میں اشتیاقوں کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، ان اشتیاقات کے ایک سلسلے کا نام عرضی اشتیاقات، اور دوسرے کا نام طولی ہے، میں نے جو یہ کہا تھا کہ ایک صورت کے بعد ہیوگی میں دوسری صورت کا اشتیاق مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، یعنی ایک شوق کے بعد دوسرا شوق زمانی بعدیت کے

قائد



طور پر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اسی کا نام عربی اشتیاقات ہے، جو ان متضاد صورتوں  
 کے درمیان پیدا ہوتا رہتا ہے، جن کا بیولی پروردو کے بعد گھرے بطور تعاقب  
 کے ہوتا ہے، اور یہ بات ان ہی شخصی عنصری صورتوں میں پائی جاتی ہے جو ہم  
 ایک دوسرے کے بعد بگڑتی بنتی رہتی ہیں، اور بعد کو جو میں نے ان صورتوں  
 کا ذکر کیا جن میں کمالات کے اعتبار سے ترتیب ہے اور جو مسلسل خیر و کمال کی  
 جانب ترقی کرتی چلی جاتی ہیں جن میں ہر پچھلی صورت پہلی صورت کی غایت اور  
 نصب العین قرار پاتی تھی، بیولی میں ان مرتب صورتوں کے اشتیاق کا جو سلسلہ  
 پایا جاتا ہے، اسی کا نام طولی اشتیاق ہے، اور اشتیاق کا یہ سلسلہ جن صورتوں میں  
 پایا جاتا ہے، ان میں بجائے تخالف و تضاد کے مناسبت ہوتی ہے، بلکہ ایک  
 صورت کے ملنے سے دوسری کی تکمیل ہوتی ہے، یعنی ایک کے بعد جو دوسری  
 صورت آتی ہے، وہ پہلی صورت کی تکمیل کرتی ہے، اور یہ سلسلہ دراصل طلل و معلول  
 سبب و مسببات کا سلسلہ ہوتا ہے، کیونکہ ان میں ایک دوسرے کی علت ہوتی  
 ہے، جس طرح دوسری پہلی کی علت غائی ہوتی ہے، بخلاف پہلے سلسلے کے جن میں  
 باہم ایک دوسرے کی منع اور صلاحیت پیدا کرنے والی اس طرح ہوتی ہے کہ  
 باہم ان کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اور ایک کے جانے کے بعد دوسری صورت  
 وارد ہوتی ہے، اس میں یہ ہو سکتا ہے، کہ یہ سلسلہ اتنا دراز ہوتا چلا جائے کہ  
 کسی نقطے پر اس کا اختتام نہ ہو اور اس وجہ سے ان صورتوں میں جو غایت  
 اور مقصد ہے، اس کے لیے کئی کوئی نہ کوئی غایت ہے، اور اس غایت و مقصد  
 کے لیے بھی غایت ہے، اسی طرح ہر غایت کے لیے چونکہ غایت نکلتی چلی آتی ہے  
 تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں کوئی ذاتی غایت اور ذاتی اشتیاق نہ ہو گیو  
 "غایت" کی بحث میں ہم اس اشکال کو حل کر چکے ہیں، بہر حال میری اس تقریر  
 سے یہ ثابت ہو گیا، کہ قدیم الہی حکماء سے جو یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ  
 بیولی میں وہ ان طبی صورتوں کے اشتیاق کو مانتے تھے جو باہم اضافی اور نسبی  
 خیر و کمال کی نسبت رکھتی ہیں اور یہ کہ حقیقی خیر، اور صلال و نفع، و کمال انہم کے  
 اشتیاق کو بھی بیولی میں ثابت کرتے تھے بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ میری تقریر سے



یہ بات ظاہر ہوتی ہے، کہ جتنے اشتیاقی امور ہیں، اور جن میں جس قسم کا بھی اشتیاق پایا جاتا ہے، ان سب کا اصلی منشاء ہیوولی ہی ہے، اور یہ سب ہیوولی ہی کے صفت استعداد و قوت، صلاحیت و قابلیت کی جہت سے پیدا ہوتا ہے، آخر وجود میں اگر اس کمال کے اعتبار سے جو اس کے مناسب ہے نقص اور کوتاہی نہ ہوگی، تو تکمیل اور اتمام کا شوق ہی اس میں کیوں پیدا ہوگا شوق و اشتیاق تو اسی کا ہوتا ہے، جو مفقود ہو ورنہ موجود کا مشتاق کون ہو سکتا ہے۔ الغرض جہاں فقدان، اور نایافتگی نہ ہوگی وہاں اشتیاق بھی نہیں ہو سکتا، البتہ نایافتہ امر کے اشتیاق کے لیے ضروری ہے کہ اس کا حصول اور اس کی یافت ممکن ہو، اور جہاں یہ نہ ہوگا، وہاں بھی شوق نہیں پایا جاسکتا، اور تخم کو بار بار یہ بتاتا چلا آ رہا ہوں، کہ قابل تلافی و تدارک جو قصور اور کمی ہوگی اور متوقع کمالات کی نایافتگی، یہ ساری باتیں ہیوولی ادلی کی راہوں ہی سے ہر شے میں پیدا ہوتی ہیں، جیسا کہ میرا دعویٰ ہے، اور یہ وہ بات ہے، جس کا انکار نہ شیخ رئیس کو ہے، اور دوسرے علماء جن کے قدم حکمت متعالیہ میں راسخ ہیں وہ اس کا انکار کر سکتے ہیں، جیسا کہ ثبوت ہیوولی کے ان براہین میں اس کا تفصیلی ذکر کیا جائے گا، جن سے ہیوولی کے احکام پر بھی روشنی پڑے گی، اور صورت و ہیوولی کے درمیان جو تلازم ہے، اس کا حال بھی معلوم ہوگا۔

اور تعجب تو شیخ رئیس پر ہے، کہ عشق کے متعلق شیخ نے جو رسالہ تصنیف کیا ہے، اس میں نہایت وضاحت اور تفصیل سے یہ ثابت کیا ہے، کہ ہیوولی میں صورت کا اشتیاق پایا جاتا ہے، اور اس پر ایسی عمدہ بحث کی ہے، کہ مزید اضافے کی اس میں گنجائش نہیں، شیخ نے اپنے اس رسالے میں یہ ثابت کر کے کہ تمام موجودات مردہ ہوں یا زندہ سب میں ایک قسم کا فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے، ان بسائط کے متعلق جو زندہ نہیں ہیں یہ فیصلہ کیا ہے، کہ ان سب میں اشتیاق پایا جاتا ہے، اور وہ بھی مشتاق ہیں، شیخ کے اپنے الفاظ بسائط کے متعلق یہ ہیں۔

بسط ہو بات جو حیات نہیں رکھتے یہ بھی فطری عشق کے حصار



ہیں، ان کا وجود بھی اس عشق سے خالی نہیں ہو سکتا، اور یہی عشق ان کے وجود کا سبب ہے، باقی ہیولی تو وہ چونکہ ہمیشہ صورتوں کے متعلق سرگرداں رہتا ہے، اس لیے اگرچہ وہ ان صورتوں کے اعتبار سے ناوار ہوتا ہے، لیکن ان کا اشتیاق اس میں ہمیشہ پایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ جوں ہی وہ کسی صورت سے خالی ہوتا ہے، وہیں وہ کسی صورت کو پکڑ لیتا ہے، اور عدم مطلق کے ڈر سے صورتوں کی تبدیلی میں سبقت کرتا ہے، کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ تمام ہویات اور تمام ہستیاں طبعاً عدم اور نیستی سے بھاگتی ہیں، اس لیے ہیولی بھی عدم مطلق اور نیستی محض سے بھاگتا ہے، مجھے اس میں زیادہ غور و فکر کرنے کی حاجت نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ہیولی کی کیفیت ٹھیک اس بیونڈی شکل کی عورت کی ہے، جو اپنے عیوب اور بدشکلی کے ظہور سے ڈرتی رہتی ہے، اسی لیے جب کبھی اس کے چہرے سے نقاب کسی وجہ سے اٹھا، وہیں اپنی آستین سے اپنے بھونڈے پن کو چھپا لیتی ہے،

بہر حال یہ ثابت ہوا کہ ہیولی میں بھی فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے، اس رسالے میں شیخ کی جو عبارت تھی وہ ختم ہوئی۔

اس فصل میں صوری علت کی تفصیل بھی کی جائے گی، اور صورت و طبیعت میں جو فرق ہے اس کو بھی بیان کیا جائے گا، جس کی وجہ سے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت

فصل

کہتے ہیں، خواہ مطلق وجود کے اعتبار سے عنصر کا توام بغیر اس کے بھی حاصل ہوتا ہو۔ جس کا توام بغیر صورت کے اس طرح حاصل ہوتا ہو، اصطلاحاً اس کا نام موضوع ہے، مثلاً اسود کا لالہ کے اعتبار سے جسم کو موضوع کہیں گے، یا ایسا نہ ہو، یعنی صورت کے بغیر وہ توام پذیر نہ ہو، تو اسی کا نام مادہ ہے، موضوع کے مقابلے میں جو صورت واقع ہوتی ہے، وہ عرض ہوتی ہے، اور مادے کے مقابلے میں جو واقع ہو، وہ جوہر ہوتا ہے، اور دوسری اصطلاح کی بنیاد پر اسی کو صورت کہتے ہیں، جس کا نام کو بتایا جا چکا ہے، کہ صورت مادے کی علت صوری نہیں ہوتی،



کیونکہ وہ مادے کی جزا نہیں ہوتی، بلکہ مادے کی وہ علت فاعلی ہوتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ صورت کے متعدد معانی ہیں، اور میں نے اہل پر بھی متنبہ کیا تھا کہ ان تمام معانی میں ایک بات مشترک ہے، یعنی حصول فعلیت وجود کی حیثیت ان تمام معانی میں بطور اشتراک کے پائی جاتی ہے، جس طرح قوت استعداد صلاحیت شوق حاجت، یہ عنصر کے تمام معنوں میں مشترک ہے۔

باقی صورت اور طبیعت کا باہمی فرق، تو تفصیل اس کی یہ ہے طبیعت کے لفظ کا اطلاق، مشترک طور پر تین معنوں پر کیا جاتا ہے، جن میں عموم و خصوص کی نسبت پائی جاتی ہے، ”ذات“ تو طبیعت کا عام معنی ہے، ذات کی تقویم کرنے والی یعنی مقوم الذات یہ پہلے معنی کے اعتبار سے خاص ہے اور اخص ترین معنی اس کے وہ ہیں، جن کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ عارضی اور بیرونی قوت کے ذریعے سے نہیں بلکہ بغیر ان ذرائع کے متحرک کرنے اور ساکن کرنے یعنی تحریک و تسکین کا جو سبب اول ہے، اس مقوم کو بھی طبیعت کہتے ہیں اور یہی طبیعت کا اخص ترین معنی ہے، ان اطلاقات میں تیسرے معنی پر طبیعت کا اطلاق اصطلاحی اشتراک کی بنیاد پر تینوں معنوں سے ہو سکتا ہے، اسی طرح دوسرے معنی پر صرف دو جہتوں سے یہ اطلاق صحیح ہو سکتا ہے، گویا جو امکان کے لفظ کا حال ہے، وہی حال اس کا ہے۔

اب رہا صورت کا لفظ، تو تم جان چکے ہو کہ جس جزا کی وجہ سے شے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت کہتے ہیں بسیط چیزوں میں ذاتاً تو صورت اور طبیعت ایک ہی چیز ہوتی ہے، اور ان میں مغایرت صرف اعتباری ہوتی ہے، مثلاً پانی جو ایک بسیط عنصر ہے، اس لحاظ سے کہ پانی کے نوع کی تقویم اس سے ہوتی ہے، پانی کے صورتی جزا کہ صورت کہتے ہیں، اور ان آثار و احکام کے اعتبار سے جو پانی کے مناسب ہیں مثلاً ٹھنڈک تری اس اعتبار سے اسی صورت کا نام طبیعت ہے، لیکن مرکبات کا حال اس سے کچھ مختلف ہے، کیونکہ طبیعت اپنے تیسرے اطلاقات اور معنی کے اعتبار سے مرکبات میں اس کی مستحق نہیں ہے، کہ یہ کہا جائے کہ مرکبات کا بالفعل حصول طبیعت کی وجہ سے



ہوا؛ بلکہ ترکیب کے بعد ان مرکبات کی جو دوسری جدید فطرت ہو جاتی ہے اس  
 ثانی فطرت کے اعتبار سے مبداء فیاض ان پر دوسری صورت قائل فیاض فرماتا ہے  
 اس لیے ضرور ہوا کہ ان مرکبات کی ترکیبی صورتیں ان کی طبیعتوں کے مخالف ہوں  
 اس پر اگر تم یہ کہو کہ مرکب کے لیے اگر کسی دوسری صورت کا ہونا ناگزیر ہے تو  
 سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس مرکب کا مقوم کون ہے؟ اس کے اجزا کا مجموعہ  
 ہے یا ان میں سے کوئی ایک ہے یا خاص کر کے ایک ظاہر ہے کہ یہی تین  
 احتمالات ہو سکتے ہیں، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ شفا میں شیخ نے  
 ایک جگہ جوابات لکھی ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان تین شقوں  
 میں سے قابل تسلیم شق پہلی شق ہے، یعنی مجموعہ مقوم ہے، شیخ کی وہ عبارت  
 یہ ہے۔

وہ محرکہ قوت جو اجسام مرکبہ کو کسی ایک سمت میں بالذات  
 حرکت دیتی ہے، ان سے ان مرکب اجسام کی ہویت حاصل نہیں ہو سکتی  
 اگرچہ جن قوتوں سے مرکبات کی ہویت حاصل ہوتی ہے، اس  
 قوت محرکہ کا ان ہی میں ہونا بھی لازمی ہے، گویا یہ قوت اس مرکب جسم کی  
 صورت کی ایک جزو ہوتی ہے، اس کے اجتماع سے چند خاص باتیں  
 پیدا ہو جاتی ہیں، اس لیے یہ جزا ان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، مثلاً  
 انسانیت چند قوتوں یعنی طبعی اور نفسانی قوتوں پر مشتمل ہے۔

مگر شیخ کی یہ بات میرے نزدیک درست نہیں ہے، کیونکہ ایسی چیزوں  
 کا مجموعہ جن میں ہر ایک کو تقویم سے سروکار نہیں ہے، ان کے مجموعے کو تقویم  
 میں کیا دخل دلا کر ہو سکتا ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ہم کسی شے کے  
 متعلق اگر یہ فرض کریں، کہ اس کی تقویم چند مقوم صورتوں سے ہوئی، اور یہ  
 چند مقومات کم از کم ایک سے زائد ہوں، تو اب سوال یہ ہے کہ تقویم بخشی  
 میں آیا ان میں ہر ایک بجائے خود کیا مستقل ہے؟ اگر ایسا ہو گا تو اس کا  
 مطلب تو یہ ہوا کہ ایسی چیز ان مقوموں میں سے کسی ایک مقوم کے بعد دوسرے  
 مقوم سے بے نیاز ہو جاتی ہے، اور جس طرح یہ بے نیازی ایک مقوم کے ذریعے



سے حاصل ہوتی ہے، دوسرے سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ ان میں ہر ایک مقوم بھی ہے اور غیر مقوم بھی حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور اگر تقویم میں ہر ایک نہیں، بلکہ ان میں سے صرف ایک مستقل ہے، تو پھر دوسرا جزو صورت نہ ہوگا اور اگر ان میں سے کسی کو تقویم میں استقلال حاصل نہیں ہے، بلکہ ان کا مجموعہ بحیثیت مجموعے کے مقوم ہے، اور ظاہر ہے، کہ اس اعتبار سے یہ مجموعہ شے واحد ہے، تو مقوم چند نہیں، بلکہ ایک شے ہوئی، ماسوا اس کے بجائے خود یہ محال بھی ہے اس لیے کہ مجموعے پر ان اجزاء کا ہر ہر جزو یقیناً مقدم ہوگا اور ان اجزاء میں ہر ایک مادے کو اس طرح عارض ہوا ہے، کہ اس کا مقوم نہیں ہے، پس ضرور ہوا کہ مادہ ہی اس کا مقوم ہو، اور ایسی صورت میں لازم آتا ہے، کہ اس جزو پر مادہ مقدم ہو، اور اب اس کے بعد صورت حال یہ ہوگی، کہ وہ مادہ جو ان اجزاء میں سے ہر ایک پر مقدم ہے، وہ اس مجموعے پر بھی مقدم ہو جائے، جس مجموعے سے یہ اجزاء مقدم ہیں اب اگر اسی مجموعے سے مانا جائے کہ مادہ تقوم پذیر ہوا ہے، تو لازم آئے گا کہ ان اجزاء میں سے ہر ایک جزو کی تقویم دوسرے سے ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اور جب شق اول باطل ہوئی، تو باقی دو شقیں رہ جاتی ہیں لیکن عامۃً جمہور میں جو بات مشہور ہے، وہ یہی ہے، کہ دوسری شق کو ترجیح دی جائے، یعنی یہ مانا جائے کہ مرکب کی تقویم میں طبیعت کو بھی اور باقی دوسری صورتوں کو بھی دخل ہے، اور ہر ایک کے لیے اس تقویم میں حصہ ہے، مگر یہ حصہ تقدیم و تاخیر کے ساتھ ہر ایک تک پہنچتا ہے، اور غالباً شیخ کا جو کلام نقل کیا گیا اس کی غرض بھی یہی ہے۔ البتہ خود ذاتی طور پر میں تیسری شق ہی کو قابل ترجیح خیال کرتا ہوں یعنی تقویم کا اصلی کام تو صورتوں میں سے کوئی ایک ہی انجام دیتی ہے اور باقی صورتوں کی حیثیت فروع اور صورت مقومہ کے قویٰ کی ہے، نیز اس کے حدوث اور آفرینش کے شروط کی جیسا کہ کلیات کے مباحث میں میں نے اس کی تحقیق بھی کی ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ دعویٰ بھی غلط ہے کیونکہ نفس ناطقہ انسان کا مقوم ہوتا ہے، اب اگر طبعی اور نباتی و حیوانی قوتوں کو تقویم میں کچھ دخل نہ ہوگا



تو پھر یہ ساری قوتیں اعراض قسرا رہ پائیں گی، حالانکہ ان کا شمار تو جوہر میں ہے، اور اس سے چند خرابیاں لازم آتی ہیں، پہلی تو یہ ہے، کہ ایک ایسی چیز جو واحد بالنوع ہے لازم آتا ہے کہ وہ جوہر بھی ہو اور عرض بھی دوسری یہ ہے کہ انسانی بدن کے مواد جو عناصر ہیں، ان کی تقویم بسائط کی صورتوں سے ہوتی ہے یعنی بدن انسانی کے مقوم کی یہ صورتیں مقوم ہیں، حالانکہ اس مقام پر یہ اعراض ہیں اور یہ خلاف مفروض ہے، میں کہتا ہوں کہ اس مشکل کو تم ان اصولوں کی روشنی میں حل کر سکتے ہو، جن کا میں پہلے ذکر کر چکا ہوں، تم یہ اصل حال اس وقت واضح ہو جائے گا، علاوہ اس کے یہ البتہ محال ہے، کہ بجنسہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی چیز عرضی بھی ہو، اور جوہر بھی، لیکن اگر ایک چیز کے لیے وہ جوہر ہی ہو، اور دوسری کے لیے عرضی اس کے محال ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، ہاں ایک بات یہاں جاننے کے قابل ہے، یعنی جوہر اور جوہر عرضی اور عرضی میں جو باہمی فرق ہے میرا مطلب یہ ہے، کہ جوہر اپنی ذات کے اعتبار سے ہمیشہ جوہر ہی رہتا ہے، اور کسی دوسری شے کے اعتبار سے اس کے جوہر ہونے میں تغیر پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ جوہر کا شمار اضافی اور نسبتی امور میں نہیں ہے، اور وہی حال عرض کا بھی ہے، مگر کسی شے کا جوہر ہی ہونا تو ظاہر ہے، کہ یہ ایک اضافی امور کے سلسلے کی چیز ہے، اور ایسے اضافی امور جن کی قطع نظر نسبت اور اصناف کے خود اپنی حاصل ہوتی ہیں، اگر مختلف نقاط نظر جن کی جانب ان کو منسوب کیا جائے، ان میں اختلاف پیدا ہو، تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کو ناقابل وقوع اور ناقابل فہم قرار دیا جائے (اب اس کے بعد میں کہتا ہوں) کہ بسیط اشیا کی صورتیں ان بسائط کی مقوم بھی ہوتی ہیں، اور مواد ثلاثہ یعنی معدنیات نباتات حیوانات کی حقیقتوں سے خارج بھی ہوتی ہیں، اگرچہ اس مزاج کی کیفیت کی حفاظت میں ان کی ضرورت بھی ہوتی ہے، جو ان کے باہمی احتکاظ اور آمیزش پر موقوف ہے، نباتات کی صورت میں بھی یہی گفتگو جاری ہو سکتی ہے کہ نباتی صورت نباتات کی مقوم ہوتی ہے، لیکن نباتی قوتوں کا نفس حیوانی کے مددگاروں اور خادموں میں شمار ہے



اور ان کو نفس حیوانی کے ان فروع میں داخل کیا جاتا ہے جو نفس حیوانی کی حقیقت سے خارج ہوتے ہیں، لیکن حیوان کا وجود ان کے وجود کے ساتھ مشروط ہے، بہر حال ان کا شمار داخلی مقومات میں نہیں ہے، جیسا کہ تفصیلی طور پر اس کی تحقیق گزربھکی چاہئے کہ اس تحقیق کو پھر پیش نظر کر لو، نیز اسی کے ساتھ یہ بات بھی تمہارے سامنے ہونی چاہئے، کہ شے کی حد اور اس کے ذات کی ایسی شرح جو ایسے امور پر مشتمل ہو، جن کا شمار اس ذات کے لوازم میں کیا جاتا ہو، یہ بات اس کو ضروری نہیں قرار دیتی، کہ محدود کی ماہیت اور ذات میں بھی حد کا یہ معنی داخل ہو، کیونکہ بسا اوقات حد میں بعض ایسی باتیں بھی ہوتی ہیں جو محدود سے زائد ہوں، عنقریب یہ مسئلہ آ رہا ہے کہ شے کے وجود کی علت اور خود اس شے کی شیئت (شے ہونے) کی علت میں فرق ہے، تعجب ہے کہ اس تحقیق سے غافل ہونے کے باوجود، نہ معلوم یہ حضرات یہ کس طرح کہتے ہیں کہ تمام ایسے طبیعی اجسام جو مرکب ہیں ان کے لیے طبیعی وحدت ثابت ہوتی ہے، میں پوچھتا ہوں کہ آخر اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ان دونوں میں ہر ایک کی طبیعت واحد ہی ہے، یعنی طبیعی شے جس کی وجہ سے بالفعل خود وہ شے ہوئی ہے وہ واحد ہے، یہاں تک کہ اگر اس مرکب جسم کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ جن جن قوتوں اور جن جن صورتوں کا اقتران و اتصال اس کے ساتھ ہوا تھا، ان میں ہر ایک اس سے جدا ہو گئے، تو اس کے بعد بھی وہ شے حقیقت کے اعتبار سے وہی شے بحسنہ باقی رہے گی۔

غایت کے بیان میں اور جو کچھ اسکے متعلق کہا گیا ہے

فصل

جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو، کہ جس کام کے لیے چیز ہوتی ہے، اسی کو غایت کہتے ہیں، اور یہ کبھی تو خود فاعل ہی ہوتا ہے جیسے اول تعالیٰ کا حال ہے، اور کبھی واقع کے اعتبار سے بذات خود غایت فاعل کے سوا ہوتی ہے



لیکن فاعل سے باہر نہیں پائی جاتی ہے، مثلاً وہ خوشی جو غلبہ پانے کی خواہش کی وجہ سے ہوتی ہے، اور کبھی غایت فاعل کے سوا دوسری چیز میں پائی جاتی ہے، پھر کبھی وہ قابل میں پائی جاتی ہے، مثلاً ارادی یا طبعی حرکات کے اختتام کی جو صورت ہوتی ہے، اور کبھی نہ فاعل میں پائی جاتی ہے، اور نہ قابل میں بلکہ کسی تیسری چیز میں مثلاً کسی دوسرے شخص کو خوش کرنے کے لیے جو کوئی کام کرتا ہے، ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی خوشی ایسی چیز ہے، جو فاعل اور قابل دونوں کی ذات سے خارج ہے، اگرچہ خود اس دوسری کی خوشی سے فاعل کو بھی انبساط ہوتا ہے، اور یہ تو اجمالی بات ہوئی، جو تفصیل کی محتاج ہے۔

## فصل "غایت، اتفاق، عیبث لا حاصل، جزاف وغیرہ امور کی تفصیل"

کہا جاتا ہے، کہ شے اپنی شئیئت (شے ہونے) میں بھی معلول ہوتی ہے اور اپنے وجود میں بھی معلول ہوتی ہے، معلول کی شئیئت کی علت تو دو چیزیں ہوتی ہیں یعنی صورت اور مادہ، اور معلول کے وجود کی بھی دو ہی علتیں ہوتی ہیں فاعل اور غایت اس میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ ہر مرکب کے لئے مادہ کی صورت اور فاعل ہوتا ہے، لیکن یہ بات کہ ہر معلول کے وجود کے لیے علت غائی کا ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات مشکوک ہے، کیونکہ معلولوں میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جو عیبث ہوتی ہیں ان کی کوئی غایت نہیں ہوتی، پھر معلولوں میں بعض تو اتفاقی ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جو فاعل مختار سے بغیر کسی وجہ اور بغیر کسی رجحان عطا کرنے کے صادر ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جن کی غایت کی بھی غایت ہوتی ہے، اور غایت کے غایت کی غایت اسی طرح یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جاتا ہے، دراصل جہاں ایسا ہوتا ہے، حقیقتہً اس معلول کی غایت ہی نہیں ہوتی، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جہاں ہر ابتدا کی ابتدا ہو، وہاں کوئی ابتدا نہیں ہوتی، بلکہ سب



درمیانی اور وسطانی امور بن جاتے ہیں ظاہر ہے کہ پھر اس کے لیے ابتدا کیا ہوگی  
عنصری حوادث اور فطری حرکات نیز قیاسات کے مترادف و مماثل نتائج میں  
(جب وہ غیر متناہی ہوں) یہی واقعہ پیش آتا ہے میں پابہتا ہوں کہ مستقل مباحث  
کے ذریعے ان مسائل کو بیان کروں۔

## بحث اول

اس بحث میں عبث کی تحقیق کی جائے گی اور یہ ثابت کیا جائے گا  
کہ کسی نہ کسی قسم کی غایت ان امور کی بھی ہوتی ہے جنہیں عبث خیال  
کیا جاتا ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ہر ارادی حرکت کے لیے مرتب مبادی کا ہونا ضروری  
ہے 'قریبی مبداء اس حرکت کا قوت محرکہ ہوتی ہے' یعنی وہ قوت جو اس حرکت  
کے ساتھ براہ راست مباشر اور متعلق ہو حیوانات میں تو یہ قوت 'اعضاء  
کے عضلات میں ہوتی ہے' اس قریبی مبداء سے پہلے ارادہ ہوتا ہے جس کا  
اصطلاحی نام اجماع (یعنی دل کا کسی بات پر جم جانا) اجماع سے پہلے جو چیز ہوتی  
ہے اس کا نام شوق ہے اور بعید ترین مبداء اس سلسلے میں فکر اور تخیل  
ہے جب عقل اور خیال میں کوئی موافق صورت مرسم و منقوش ہوتی ہے  
تو ہی صورت قوت شوق کو اجماع کی طرف متوجہ کرتی ہے یعنی اس سے پہلے  
ارادے کا وجود قطعاً نہیں ہوتا بلکہ صرف تصور ہی شوق کا کام انجام دیتا  
ہے 'فاعل اول (واجب تعالیٰ) سے موجودات کے صدور کی یہی صورت  
ہے جیسا کہ عنقریب ہم پر واضح ہوگا اشارۃً تعالیٰ یعنی بتایا جائے گا کہ  
(کائنات) کے اعلیٰ نظام کا تصور ہی موجودات کے صدور کی علت ہے  
میں میں نہ شوق کی ضرورت ہوتی اور نہ کسی آلے کے استعمال کی حاجت  
بہر حال جب شوق کی توجہ اجماع کی جانب ہو چکی ہے اور اجماع متحقق ہو جاتا  
ہے مرتب اعضا میں جو قوت محرکہ ہوتی ہے وہ اس کی خدمت بجا لاتی ہے



پس ثابت ہوا کہ ارادی حرکات مذکورہ بالا اسباب کے ذریعے سے مکمل ہوتے ہیں پھر قوت مدرکہ میں جو صورت مرتسم اور منقوش ہوتی ہے، کبھی وہی وہ غایت ہوتی ہے، جہاں پر جا کر حرکت ختم ہوتی ہے، مثلاً آدمی جب کسی جگہ سے گھبرا جاتا ہے تو اس وقت کسی دوسرے مقام کا تصور کرتا ہے، پھر اس مقام کا اس میں اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد اس مقام کی جانب وہ متحرک ہو جاتا ہے، اور اسی مقام پر پہنچ کر اس کی حرکت ختم ہو جاتی ہے، اور کبھی وہی صورت مرتسم غایت نہیں ہوتی، مثلاً آدمی کسی مقام کا تصور اپنے کرے کہ وہاں اس کو اپنے کسی دوست سے ملاقات کرنی ہے تو پہلی صورت میں وہی چیز جس پر حرکت ختم ہوئی، بجائے وہی وہ غایت بھی ہے، جس کا اشتیاق پیدا ہوا تھا، اور دوسری صورت میں یہ نہ ہوا، بلکہ جس کا اشتیاق تھا، وہ اس کی حرکت کے ختم ہونے کے بعد حاصل ہوا، کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ خود حرکت ہی متحرک کی غایت اور اس کا مقصد ہوتا ہے، بہر حال میرے اس بیان سے یہ بات صاف ہو گئی کہ حیوانات کے عضلوں اور پٹھوں میں حرکت کا جو مبداء ہوتا ہے، اس مبداء کی حقیقی اور اولی غایت ہر حال میں حرکت ہی کی وہ غایت ہوتی ہے، جو حرکت کی حیثیت سے واقعی اس کی غایت ہے، باقی حرکت کے اور جو مبادی اس سے پہلے ہوتے ہیں، ان کی غایت اس غایت کے سوا بھی ہو سکتی ہے جس پر حرکت ختم ہوتی ہے، جیسا کہ ہم نے اس کو اچھی طرح جان لیا ہے، (اب بحث کے متعلق سمجھنا چاہئے) کہ اگر حرکت کا وہ مبداء جو سب سے زیادہ اقرب ترین مبداء ہے، (یعنی عضلہ حیوانی والی قوت) وہ اور دونوں وہ مبداء جو اس سے پہلے ہوتے ہیں، یعنی شوقی قوت، اور اس سے پہلے جو تخیل اور تفکر کا سلسلہ ہے، الغرض یہ دونوں مبداء اور پہلا قریب ترین مبداء اگر ان میں مطابقت پیدا ہو جائے تو ایسی صورت میں حرکت جس پر منتہی ہوگی وہی مبادی کی غایت بھی ہوگی، اور جب ایسا ہوگا، تو پھر اس کے عبث ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، کیونکہ یہ غایت تو ارادی غایت ہوگی، اور اگر وہ چیز جس پر حرکت منتہی



ہوتی ہو، وہی تخیلی مشتاق پر منطبق ہو، لیکن شوق فکری کے مطابق نہ ہو، تو یہ بیشک عبث ہے، کیونکہ اصطلاحاً عبث نام ہی اس فعل کا تھا جس کا فاعلی مبداء فکری قوت نہ ہو، پھر اس کا صدور صرف عضلہ حیوانی کی قوت سے ہو، یا عضلہ حیوانی سے پہلے تخیلی اشتیاق بھی اس میں شریک ہو۔

اب جاننے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت جس پر حرکت کی انتہا نہ ہوتی ہو، یعنی منتہائے حرکت نہ ہو، اور اس کا مبداء فکری اشتیاق بھی نہ ہو، تو اب دیکھنا یہ چاہئے کہ شوق کا مبداء آیا اس میں صرف تخیل ہے یا تخیل کے ساتھ طبیعت یا مزاج بھی شریک ہے، مثلاً سانس لینا، اور مریض کی حرکت (کہ ان میں تخیل کے ساتھ طبیعت اور مزاج بھی شریک ہے) یا تخیل کے ساتھ کوئی عادت یا اخلاق، یا نفسانی ملکہ جو فعل کا ابھارنے والا ہو، ان کو بھی اس میں دخل ہے، مطلب یہ ہے کہ باوجود ان باتوں کے پھر بھی اس فعل اور حرکت میں فکر و رویہ سوچ اور بچار کی شرکت نہیں، مثلاً ڈاڑھی کے بالوں کے ساتھ کھیلنا (جو بغیر کسی فکر و مقصد کے بعض دفع لوگ کبھی ڈاڑھی کے بالوں کو پکڑتے ہیں کبھی اینٹھتے ہیں، کبھی اس میں خدال کرتے ہیں وغیر ذلک) ان صورتوں میں پہلی شکل کا نام جزاوت ہے اور دوسری کو ضروری یا طبیعتی مقصد کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور تیسری کا نام عادت ہے، یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ گزشتہ بالا مبادی میں سے جس مبداء کی غایت بکثرت غایت ہونے کے نہ پائی جائے تو ایسے فعل کو باطل کہتے ہیں۔

جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے، تو اب تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ خیالی قوت کی غایت کا عبث ہونا دراصل مذکورہ بالا تفصیل اور ان شرائط پر مبنی ہے، جن کا میں نے ذکر کیا، اس کے بعد ظاہر ہے کہ کہنے والے کی یہ بات درست نہیں ہے، جو اس نے دعویٰ کیا ہے کہ عبث اس کو کہتے ہیں جس کی صورت سے کوئی غایت ہی نہ ہو، یا عبث وہ ہے جس کی ابھی غایت نہ ہو، یا کم از کم اس غایت کے اچھے اور بہتر ہونے کا خیال غالب بھی نہ ہو، قابل کا یہ دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ جو فعل کا مبداء نہیں ہے اس کے حساب سے



فعل کی غایت نہیں ہوتی ہے، بلکہ جو فعل کا مبداء ہوتا ہے، اسی کے اعتبار سے جو چیز غایت بن سکتی ہے، وہی فعل کی غایت ہوتی ہے، اور عبث فعل کا مبداء چونکہ فکری قوت نہیں ہوتی ہے، اس لیے فعل عبث کے لیے فکری غایت کا تلاش کرنا عبث ہے، لیکن فکری مبداء کے سوا جو دوسرے مبادی میں تو ان سب کی اپنے فعل کے رو سے غایت ہوتی ہے، اور اس مبداء کے حساب سے یہ غایت خیر بھی ہوتی ہے، اس لیے کہ ہر نفسانی فعل کسی ایسے شوق سے پیدا ہوتا ہے جس میں تخیل کی بھی شرکت ہوتی ہے، اگرچہ اس تخیل کا قایم رہنا ضروری نہیں ہے، بلکہ زوال پذیر بھی ہوتا ہے، اور اسی لیے اس کا شعور بھی باقی نہیں رہتا، اس لیے کہ تخیل شعور کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے سوا دوسری چیز ہے، اور اگر ہر شعور کے لیے شعور کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو پھر وہی لامحدودیت کا قصہ چھڑے گا، ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ جو آدمی نیند میں ہو، اس کے فعل میں اور سہو و نسیان کی صورت میں جو فعل صادر ہو اس میں اسی طرح جو آدمی ڈاڑھی کے ساتھ شغل کرتا ہے، ان تمام شکلوں میں شوق کی پیدائش اور ابھرنے کی کوئی علت ضرور ہوتی ہے خواہ وہ عادت ہو، یا کسی خاص طرح کی جسمانی ہیئت سے آدمی اکتا اٹھے، یا کسی دوسری ہیئت کی طرف منتقل ہونے کا ارادہ ہو، یا احساسی قوتوں میں یہ طلب پیدا ہو، کہ ان کے لیے نئے کام اور جدید فعل پیدا کئے جائیں، الغرض یہ یا اسی قسم کے جزئی اسباب ان صورتوں میں بھی ہوتے ہیں، جن کو ضابطے کی شکل میں لانا دشوار ہے، بہر حال اب ظاہر ہے، کہ عادت خود ایک لذت بخش چیز ہے، اسی طرح اکتائی ہونی بات سے منتقل ہونے میں آدمی کو لذت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح نئے فعل اور نئے کام کے کرنے میں جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ تو ظاہری ہے، بہر حال یہ ساری لذتیں حیوانی قوتوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہیں، اور لذت کا شمار حسی اور تخیلی خیر میں ہے، پس ثابت ہوا کہ یہ ایسی غایت ہے جو حیوان کے لیے بحیثیت حیوان ہونے کے حقیقی خیر ہے، اور میرے خیال میں تو انسان کے اعتبار سے بھی یہ خیر ہی ہے



معلوم ہوا کہ اس قسم کے افعال بھی اس مبداء کے اعتبار سے جن سے یہ پیدا ہوتے ہیں  
خیر ہونے سے خالی نہیں ہیں خواہ عقلی طور پر وہ حقیقی خیر نہ ہوں۔

## بحث دوم

### مسئلہ اتفاق کی تحقیق

دی مقرر اٹیس کا خیال ہے کہ عالم کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے اور  
اس کی دلیل میں اس کی تقریر یہ تھی کہ عالم کے مبادی (ابتدائی اجزاء) ایسے  
چھوٹے چھوٹے اجرام و ذرات ہیں جن کی ان کی سختی کی وجہ سے تقسیم نہیں  
ہو سکتی اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ یہ ذرات اس خلا اور فضا میں جو غیر محدود  
ہے بکھرے ہوئے ہیں اور یہ کہ ان ذروں کی فطرت اور طبیعت تو واحد  
ہے یعنی طبیعت سب ایک ہیں لیکن ان کی شکلیں مختلف ہیں اور وہ ہمیشہ  
دائمی حرکت اور گردش کے ساتھ متحرک رہتے ہیں اتفاقاً انہی ذرات  
کے کسی مجموعے کی دوسرے مجموعے کے ساتھ میٹ بھیڑ ہو گئی اور ایک خاص شکل  
میں وہ اکٹھے ہو گئے اسی سے عالم کی پیدائش ہوئی عالم کے متعلق اگرچہ  
دی مقرر اٹیس اسی خیال کا قائل تھا لیکن اسی کے ساتھ حیوانات و نباتات  
کی پیدائش کے متعلق وہ اتفاق کا مدعی نہ تھا

انباء قلنس (دوسرا یونانی حکیم) یہ کہتا تھا کہ عنصری اجسام کی پیدائش  
تو اتفاق کے قانون کے تحت اس طرح ہوئی ہے کہ ذرات کے جس مجموعے میں  
باقی رہنے اور نسل بڑھانے کی صلاحیت تھی وہ مجموعہ تو باقی رہ گیا اور اتفاقاً  
جن میں یہ صلاحیت پیدا نہ ہو سکی وہ باقی بھی نہ رہ سکے انباء قلنس اپنے اس  
دعوے پر مختلف دلیلیں قائم کرتا تھا جن میں ایک دلیل تو یہ ہے کہ طبیعت  
میں ظاہر ہے کہ فکر و رویہ سوچ بچار کی صلاحیت نہیں ہے پھر ان سے ایسے  
افعال کا ظہور کس طرح ہو سکتا تھا جو کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں



انہی دلائل میں سے یہ دلیل بھی ہے، کہ (فطرت کے بہت سے صفات) مثلاً فساد، بگاڑ، موت، بڑھتی یا زوائد (یعنی ایسی چیزیں جو عام قانون کی رو سے زائد سمجھی جاتی ہیں، جیسے چھ انگلیا وغیرہ) ظاہر ہے کہ یہ چیزیں ایسی نہیں ہیں جنہیں طبیعت کا مقصود قرار دیا جائے، حالانکہ ان چیزوں کا بھی خاص نظام، اور ان کے مقررہ قوانین ہیں، جن میں رد و بدل کی گنجائش نہیں ہوتی جس طرح فطرت کے ان صفات کا حال ہے، جو ان کی مقابل اور ان کے اضداد ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقصود یہاں کوئی نہیں ہے، نہ پہلی قسم کی چیزیں اور نہ دوسری قسم کے امور، مثلاً بڑھاپا اور پیرانہ سالی کی وجہ سے جو اغطاط و کاستگی پیدا ہوتی ہے، اگرچہ نشو و نما یا لیدگی و تازگی کے مخالف امور ہیں، لیکن جس طرح نشو و نما وغیرہ کے لیے مقررہ قوانین، اور ان کا مرتب نظام ہے، اسی طرح جو چیزیں ان کی مقابل ہیں کیا ان کے لیے بھی مقررہ قوانین اور مرتب نظام نہیں ہے؟ آخر جس طرح اغطاط اور ذبول مادے کی ان ضرورتوں میں سے ہے جو طبیعت کے مقاصد میں داخل نہیں ہے، کیوں نہ ہم ایسا خیال کریں کہ نشو و نما بھی مادے کی انہی ضرورتوں میں سے ہے، جن میں طبیعت کے قصد و توجہ، میلان کو دخل نہیں اور اس کی ٹھیک مثال ایسی ہے کہ ہم بارش کے متعلق قطعاً جانتے ہیں کہ جب آفتاب پانی کو بخار بنا کر اڑاتا ہے اور اترے جب جو (فنا) کے بار د اور سرد طبقے میں پہنچ جاتے ہیں، اور ان بخارات میں ٹھنڈک کا اثر پہنچتا ہے، اس وقت ان کا وزن دار پانی کی شکل میں بدل کر برسا، مادے کی ایسی ضرورت ہے جس کو بہر حال ہونا چاہئے، پھر اتفاق سے اس بارش پر فوائدا اور مصالح بھی مرتب ہو جائیں، کیا اس بنیاد پر یہ خیال صحیح ہوگا کہ بارش ان منافع اور مصالح کی بنیاد پر برسی؟ حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ محض مادے کی ضرورت کا یہ قدرتی نتیجہ ہے۔

انہی دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ایک ہی طبیعت



سے کبھی مختلف قسم کے افعال صادر ہوتے ہیں مثلاً گرمی ہوم کو تو لگھلاتی ہے اور نمک کو جاتی ہے دھوبی کے چہرے کو کالا کرتی ہے اور کپڑے کو اجلا کرتی ہے (اس سے معلوم ہوا کہ یہ سارے افعال و آثار کسی غرض و غایت کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتے یہ تھے اتفاق کے مدعیوں کے دلائل جو اب سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ پہلے ایک بات بیان کر لیں اور وہ یہ ہے کہ ایسی ہستیاں جو ممکن ہیں ان میں بعض دوائی ہوتی ہیں یعنی ہمیشہ رہتی ہیں اور بعض اکثری ہوتی ہیں یعنی ان کا وجود اکثر اوقات میں پایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ ان میں ہر ممکن کے لیے علت ضرور ہوگی فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ جن کا وجود دوائی ہوگا ان کے لیے کوئی ایسی رکاوٹ اور معارض نہ ہوگا جو ان کے موجود ہونے میں معارضہ اور رکاوٹ پیدا کرے اور جن کا وجود اکثری ہوگا ان کی راہ میں رکاوٹ ہوگی الغرض اکثری موجودات کے وجود کی تکمیل اس شرط کے ساتھ وابستہ ہوگی کہ ان کی یافت اور تحقق کی راہ میں جو رکاوٹیں واقع ہو سکتی ہیں ان کا ازالہ ہو جائے خواہ یہ رکاوٹ طبعی ہو یا ارادی مثلاً جب ارادہ بھی پختہ اور مقہم ہو جائے اور اعضا بھی حرکت کے لیے تیار ہوں اس حرکت کی راہ میں کوئی رکاوٹ اور مانع نہ ہو اور نہ کوئی ایسی چیز پیش آئے جو ارادے کو کمزور کر دے پھر مقصود تک پہنچنا بھی ممکن ہو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مطلوب تک پہنچنا محال ہوگا اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا حصول اور وجود عدم حصول اور وجود کے برابر ہوتا ہے مثلاً زید کا بیٹھنا اٹھنا اور بعض ایسی ہوتی ہیں جن کا حصول عدم حصول کے مقابلے میں کم ہوا کرتا ہے جیسے زید اٹھنا کا وجود (خیر یہ تو ممکن موجودات کے اقسام تھے اب ہم کہتے ہیں) کہ ان میں جو دوائی یا اکثری ہیں ان کو تو اتفاقاً نہیں کہا جاتا باقی دو تیس جو ہیں ان کی حالت یہ ہے کہ کبھی تو بعض اعتبار کی رو سے ان کا وجود ضروری اور واجب ہوتا ہے مثلاً جنین (بچہ شکم مادر) کے متعلق یہ شرط لگائی جائے کہ اس کی تحصیل کی پیدائش میں جب یہ صورت



پیش آئے کہ انگلیوں کے بنانے میں جس قدر مادے کی ضرورت تھی، اگر اس سے کچھ حصہ بچ جائے اور فاعلی قوت طبعی مادے میں زائد انگلی کے بننے کی کامل صلاحیت اور استعداد پائے تو ان تمام شروط کے پائے جانے کی صورت میں زائد انگلی کا پیدا ہونا ضروری اور واجب ہے، یقیناً اس اعتبار سے یہ بھی اس خاص جزئی طبیعت کی نسبت سے دائمی امور میں داخل سمجھی جائے گی، اگرچہ نوع انسانی کے دوسرے افراد کے مقابلے میں اس انگلی کا وجود نادر اور قلیل سمجھا جاتا ہے، الغرض جب ایسے امور جنہیں اقل کے ذیل میں داخل کیا جاتا ہے، اپنے تمام شروط اور اسباب کے تحقق کے بعد دائمی موجودات کی صف میں شریک کر دیے جاتے ہیں، اور تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہی واقعہ ہے تو ظاہر ہے کہ جن کے وجود اور عدم میں مساوات ہو، اور جن کا وجود اکثری ہو، اپنے اپنے اسباب و شروط کی نسبت سے ان کے دائمی ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جن امور کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ ان کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے، ان کے اتفائی ہونے کا خیال صرف وہی کر سکتا ہے جو ان کے وجود کے اسباب و علل و شروط سے جاہل ہو، لیکن مسبب الاسباب، اور ان اسباب کے نقطہ نظر سے جو ان کے ساتھ لپٹے ہوئے ہیں، دراصل سلسلہ کائنات میں کوئی چیز اتفائی نہیں ہے، بھیا کہ حکماء کی زبانوں پر یہ مقولے جاری ہوئے، کہ اوائل یعنی ابتدائی اسباب کے اعتبار سے دنیا کی تمام چیزوں کا وجود ضروری اور واجب ہے، تمام اسباب و علل کا احاطہ اگر اس طرح آدمی کر سکتا کہ کوئی چیز دنیا کی اس کے علم سے غائب نہ ہوتی، تو اس کو یقین کرنا پڑتا کہ کوئی چیز محض بخت و اتفاق سے پیدا نہیں ہوئی ہے، فرض کرو کہ کنواں کھودنے والے کو اگر خزانہ مل جائے تو جو ان اسباب سے ناواقف ہے جس نے اس چاہ کن کو خزانے تک پہنچایا۔ وہ یہی خیال کرے گا کہ خزانے کا ملنا محض اتفاق و بخت کا نتیجہ ہے، لیکن واقعی جن اسباب نے خزانے تک اس چاہ کن کو پہنچایا ہے، جو ان اسباب کا کامل طور پر احاطہ کرے گا



اس کے نزدیک یقیناً یہ اتفاق کا نتیجہ نہ قرار پائے گا بلکہ وہ خزانے تک چاہ کن کے  
 پہنچنے کو ضروری قرار دے گا، بہر حال اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اتفاقی  
 اسباب جہاں کہیں بھی ہوتے ہیں، کسی وجہ اور کسی غرض ہی کے لیے ہوتے ہیں،  
 البتہ اسباب کا اسباب فاعلی ہونا، اور غرض و غایت کا غرض و غایت ہونا،  
 دونوں ذاتی نہیں بلکہ عرضی بات ہوتی ہے، بلکہ بعض اوقات اتفاقی اسباب کی  
 غایت بھی ذاتی ہی غایت ہوتی ہے، مثلاً اوپر سے گرنے والا پتھر اگر پانی میں  
 تیرنے کے بعد اس جگہ پر پہنچے جہاں گر کر پہنچنا چاہتا تھا، یعنی جو اس کی ذاتی  
 غایت تھی وہاں پہنچے، اور کبھی اسباب اتفاقی پر معاملہ ختم ہو جاتا ہے،  
 مثلاً وہی تیرنے والا پتھر اگر کسی وجہ سے سطح آب پر ٹھہرا رہے پہلی صورت میں  
 اتفاقی اسباب کو طبعی غایت کے اعتبار سے ذاتی سبب کہتے ہیں اور عرضی  
 غایت کی رو سے سبب اتفاقی، اور دوسری صورت میں ذاتی غایت کے  
 اعتبار سے ان اتفاقی اسباب کو باطل اور غیر مشعر اسباب کے ذیل میں شمار  
 کیا جاتا ہے (یہ تھی وہ بات جو مجھے پہلے کہنی تھی) اب میں کہتا ہوں کہ گزشتہ امور  
 جب ذہن نشین ہو چکے، تو اس سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ طبعی یا ارادی  
 امور یا ایسے قسری امور (یعنی خارجی موثرات سے پیدا ہونے والے امور جن کی  
 انتہا بالآخر طبیعت یا ارادے پر ہوتی ہے، اتفاق ان سبب کی عرضی غایت  
 ہوتی ہے، پس ضروری ہوا کہ طبیعت و ارادہ ذاتی طور پر اتفاق پر مقدم  
 ہوں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک طبعی اور ارادی امور پہلے نہ موجود  
 ہوئیں گے اس وقت تک اتفاق بھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتا، اور اس سے  
 معلوم ہوا کہ طبعی اور ارادی امور کی توجہ غایتوں کی طرف بالذات ہی ہوتی  
 ہے، اور اتفاق بعد کو اس پر طاری ہوتا ہے یعنی جب ان امور کے متعلق یہ بات  
 پیش نظر رکھی جائے کہ جو چیز وقوع پذیر ہوئی، اس کی توقع ان سے نہ تھی، وجہ  
 یہ ہے کہ ان امور پر ظاہر ہے کہ اس غایت اور مقصد کی ترتیب اگرچہ نہ دوامی  
 طور پر ہوتی ہے، اور نہ اکثری طور پر، لیکن با این ہمہ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ  
 ان امور میں اس غایت کے ترتیب کے متعلق کسی قسم کا کوئی منشاء سرے سے



تھا ہی نہیں اور اس غایت کا تعلق ان سے ایسا ہی اتفاقی تھا جیسا کہ زید کے بیٹھنے کے وقت آفتاب کا کہنا جانا یعنی جس طرح آفتاب کے کہنا نے اور زید کے بیٹھنے میں کوئی سببی علاقہ نہیں ہے، آخر یہ کون کہہ سکتا ہے کہ چونکہ زید بیٹھا اس لیے آفتاب کہنا گیا، (بخلاف اس کے یہ کہنا درست ہے کہ زید کتواں کھود رہا تھا اس لیے اس کو خزانہ مل گیا) بہر حال اس ساری بحث و تقریر سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ عالم کا وجود اتفاق و بخت کا نتیجہ نہیں ہے، اگرچہ عالم کے بعض افراد کے اعتبار سے اتفاق کو بھی بعض امور کے وجود میں کچھ تھیرا بہت دخل ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ دی مقراطیس اور انیاد قلیس کی طرف جو خیالات اس باب میں منسوب ہیں، سب غلط اور بے بنیاد ہیں، (یہ تو اس شبہ کا اجمالی جواب تھا) باقی تفصیلی جواب مذکورہ بالا شبہ کی تو ہم اس کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں۔

پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ سرے سے یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ جب فطرت اور طبیعت میں سوچ بچار، فکر و رویے کا مادہ نہ ہو، تو ہر وہ فعل جو اس قسم کی طبیعت سے صادر ہوگا، ضرور ہے کہ اس فعل کا رخ کسی مقصد اور غایت کی طرف نہ ہو، غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فکر و رویہ سوچ بچار ہی فعل کو یا مقصد و غایت والا نہیں بناتے، بلکہ فکر اور سوچ کا کام صرف یہ ہے کہ جن افعال کے کرنے نہ کرنے کا آدمی کو اختیار ہوتا ہے، ان میں سے کسی خاص فعل کو عمل کے لیے وہ ممتاز کر کے جدا کر دے، پھر ہر فعل کی ایک مخصوص غایت اور اس کا ایک معین مقصد ہوتا ہے، جس تک بالذات اس فعل کا پہنچنا لازمی ہوتا ہے، اور یہ لزوم ایسا ہوتا ہے جس میں کسی دوسرے بنانے والے کے بنانے کو دخل نہیں ہوتا، یعنی اس لزوم کو کوئی دوسرا پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس فعل کا یہ ذاتی اقتضاء ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر انسانی نفس کو مختلف خواہشوں، اور مختلف رجحانوں سے پاک فرض کیا جائے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا کہ تمام آدمیوں سے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے



کے اس طرح صادر ہوتے ہیں میں فکر و رو یہ سوچ و بچار کو قطعاً دخل نہ ہوتا، بھیا کہ افلاک کے نفوس کا حال ہے، کہ افلاک کے نفوس چونکہ مختلف عواطف و میلانات، بواعت و عوارض سے پاک ہیں، اس لیے قدرتی طور پر ان سے بغیر کسی فکر و تردد، سوچ و بچار کے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے سے صادر ہوتے ہیں، نیز تمام صنعتی و حرفتی ہنروں کا حال کیا ہے، ظاہر ہے کہ ہر صنعت و حرفت کی کوئی غایت ضرور ہوتی ہے، لیکن جب وہی صنعت ملکہ اور راسخ عادت کی شکل اختیار کر لیتی ہے، تو پھر اس کے استعمال میں فکر و روپیے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، بلکہ بعض دفعہ تو سوچ و بچار، اس فعل کے صدور میں مانع بن جاتا ہے، مثلاً ماہر خطاط لکھنے کے وقت قطعاً ہر حرف کو سوچ سوچ کر نہیں لکھتا، یا ماہر بچار (بڑھئی) اپنے ہر ضرب کو غور و فکر کر کے نہیں لگاتا، بلکہ اگر خطاط لکھتے وقت ہر حرف کو سوچنے لگے، اور بڑھئی ہر ضرب میں فکر و غور شروع کر دے، تو وہ اپنے کام میں گڑبڑا جائے گا، پس معلوم ہوا کہ بغیر فکر و رو یہ، سوچ و بچار کے بھی، طبیعت کے لیے غایت ہوتی ہے اسی کے قریب قریب ان پھسلنے والوں کا حال ہے، جو پھیلنے وقت اضطراباً کسی چیز کو پکڑنا چاہتے ہیں، یا پکڑ لیتے ہیں، یا آدمی کا ہاتھ کھملانے کے لیے غیر شعوری طور پر بدن کے کسی حصے پر جو پہنچ جاتا ہے، اس میں بھی یہی ہوتا ہے، یعنی یہ سارے افعال بغیر فکر و روپیے کے صادر ہوتے ہیں، اس سے بھی زیادہ کھلی مثال یہ ہے کہ ہماری نفسانی قوت جب کسی عضو کو متحرک کرتی ہے، تو ظاہر ہے، کہ یہ تحریک رگوں اور پٹھوں کے ذریعے سے نفسانی قوت، انجام دیتی ہے، حالانکہ نفس کو اس واسطے کا شعور نہیں ہوتا۔

دوسرے شعبے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ اس عالم میں فساد اور بگاڑ کے جو واقعات پیش آتے رہتے ہیں تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، کبھی تو یہ کمالات کے فقدان کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کبھی ان رکاوٹوں اور موانع کی وجہ سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے، یا ایسے ارادوں کا اثر ہوتا ہے، جو عام نظرت کے حدود سے خارج ہوتے ہیں، باقی دنیا کی چیزیں جو نیست و نابود ہوتی رہتی ہیں تو ظاہر ہے



کہ غایت کی طرف طبیعت کے متوجہ ہونے کا یہ مطلب کب ہے کہ ہمیشہ طبیعت اپنی غایت تک پہنچ ہی جاتی ہے، غایت کے لیے یہ شرط قطعاً غیر ضروری ہے اب دیکھو! کہ موت یا بگاڑ یا انحطاط یہ سب اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ طبیعت اس غایت تک نہ پہنچ سکی، ہو اس کی مقصود تھی، یہاں ایک اور راز بھی ہے جس کے بیان کرنے کا یہ مقام نہیں ہے، اسی طرح ذبول (کاستگی) اور انحطاط تو دراصل یہ بھی بالآخر کسی نہ کسی غایت و غرض تک پہنچ کر رہتے ہیں کیونکہ انحطاط اور ذبول جو آدمی کے بدن پر بڑھاپے کی وجہ سے طاری ہونا شروع ہوتا ہے تو اس کے دو اسباب ہیں، ایک تو ان کا ذاتی سبب ہے، یعنی حرارت، اور دوسرا بالعرض یعنی طبیعت، اور ان دونوں ہی کی غایت ہوتی ہے، حرارت کی غایت رطوبتوں کا تحلیل کرنا ہے، اسی لیے وہ مادے کو کھینچ کر اس مقصد اور غایت تک لاتی ہے، اور یہ حرارت کی ذاتی غایت ہے، اسی طرح بدن کی جو طبیعت ہوتی ہے اس کی غایت یہ ہے کہ بدن کی حفاظت مسلسل امدادوں کے ذریعے سے اس حد تک کرتی ہے جس حد تک ممکن ہو، مگر قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ امداد جو بعد کو پڑھتی ہے، وہ پہلی امداد کے حساب سے کم ہوتی ہے، جیسا کہ تفصیلاً اس کا ذکر ”علم النفس“ میں آئے گا، امدادوں کی یہی بتدریج کمی انحطاط کے قانون کا سبب، بالعرض ہو جاتی ہے، یعنی انحطاط کا ذاتی سبب تحلیل ہے، مطلب یہ ہے کہ حرارت کی وجہ سے بتدریج بدن سے جو اجزاء فنا ہوتے رہتے ہیں بدن کے انحطاط کا ذاتی سبب یہی ہوتا ہے، بہر حال حرارت ہو، یا طبیعت دونوں کے افعال کا رخ غایت اور مقصد ہی کی جانب رہتا ہے، اور موت اگرچہ کسی خاص حیوانی شخص بدن کے اعتبار سے غایت نہیں ہوتی، لیکن اس ضروری قانون کے رو سے جس کی وجہ سے نفس انسانی سرمدی اور غیر فانی زندگی کے لیے تیار ہوتا ہے، موت بھی غایت ہے، اسی طرح مسلسل بدن کی ناتوانی اور ضعیفی کی طرف حرکت اور اس کی وجہ سے جو انحطاط جسم میں پیدا ہوتا ہے، چونکہ اس سے نفس کی ریاضت ہوتی ہے، اور نفسانی قوتوں کے ٹوٹنے کا یہ ذریعہ بنتا ہے، اور



اسی وجہ سے آدمی پچھلی زندگی کی تیاریوں میں مصروف ہوتا ہے، بیساکہ "علم نفس" میں بتایا گیا ہے، اس لیے یہ سب بھی غایت ہی ہے، باقی عام دستور کے خلاف بھی جو کوئی زائد چیز پیدا ہو جاتی ہے، تو اس کی پیدائش بھی سچ یہ ہے، کہ کسی مقصد اور غایت ہی کے لیے ہوتی ہے وجہ یہ ہے کہ مادے سے جب جسم کا کوئی حصہ بچ جاتا ہے، تو طبیعت اس بچے ہوئے حصے کو ایسی صورت عطا کر دیتی ہے، جس کا وہ حصہ مستحق ہوتا ہے اور اس کو بے کار بنا کر نہیں چھوڑ دیتی، تو طبیعت کا یہ فعل بھی غایت ہی کو پیش نظر رکھ کر انجام پاتا ہے، اگرچہ مجموعی طور پر بدن کے لیے وہ غایت نہ ہو، اور ہم نے یہ کب دعویٰ کیا تھا کہ جو چیز طبیعت کی غایت ہو گی ضرور ہے کہ وہ اس شے کی بھی غایت ہو جو طبیعت نہیں ہے، اور وہ جو بارش والی بات کہی گئی تھی، تو ہمارے نزدیک یہ غیر مسلم ہے، بلکہ اس کا سبب آسمانی تعلقات اور اوضاع ہیں، جن کے ساتھ زمینی اصلاحیتیں، اور سفلی قابلیتیں جمع ہو جاتی ہیں اور یہ کلی نظام کی اصلاح و درستگی کے لیے ہوتا ہے، تاکہ خیرات و برکات کے نزول کا یہ ذریعہ بن جائے الغرض میرے نزدیک اس کے الہی اسباب ہیں، اور ان اسباب کی غایتیں، دوائی نوعیت کی ہوتی ہیں، یا اکثری طرز کی۔

تیسرے شعبے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ جلائے والی قوت کی ایک ہی غایت ہوتی ہے یعنی یہ کہ جلنے والی چیز کو وہ اپنی ذات کی ہم شکل بنادے، باقی اس کے دوسرے افعال مثلاً جمانا، پگھلانا، کالا کرنا، اجلا کرنا وغیرہ تو یہ سب اسی کے ضروری اور لازمی توابع اور نتائج ہیں، اور ضروری کے اقسام میں عنقریب تم یہ جانو گے کہ بالعرض غایتوں کی ایک قسم وہ بھی ہے،

انباذ فلس کے مذہب کی تردید کتاب شفاء میں ایسے بیانات کے ذریعے سے کی گئی ہے، جو کھلے ہوئے مشاہدات اور واضح شہادتوں پر مبنی ہیں، یہی وجہ ہے کہ بحث و اتفاق کا جو نظریہ اس حکیم کی جانب منسوب ہے بعضوں نے اس کو مجاز اور استعارے پر محمول کیا ہے، اور اس کو ایک قسم کا چیتان و ستم



خیال کیا ہے اور یہ بھی گمان ہے کہ شاید اس پر جھوٹ باندھا گیا ہے، کیونکہ جن لوگوں نے اس کی کتابیں پڑھی ہیں، اور اس کے کلام کا مطالعہ کیا ہے انھوں نے اس میں علمی لحاظ سے بڑی سلامت روی، اور ذہنی استعداد و قابلیت محسوس کی ہے۔

بہر کیف شفا میں اس مسئلے کی تردید میں جو باتیں مذکور ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ زمین کے کسی حصے میں اگر گہروں کے دانے بھی اور جو کے دانے بھی گرائے جائیں، تو ظاہر ہے کہ گہروں سے گہروں، اور جو سے جو ہی اگے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مٹی کا جو جزو گہروں بنا، اور جو جو بنا یہ سب فاعلی قوت کے عمل کا نتیجہ ہے، یعنی فاعلی قوت ہی نے مٹی کے اجزاء کو ان صورتوں کی جانب حرکت دی، کیونکہ مادہ تو دونوں کا ایک ہی ہے اس لیے یہ اختلاف مادے کا اقتضا تو ہو نہیں سکتا، اور اگر مٹی کے اجزاء کو باہم مختلف بھی فرض کیا جائے تو یہ اختلاف مٹی کی ماہیت اور حقیقت کی وجہ سے تو ہو نہیں سکتا، بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مٹی کے خاص خاص جزو میں دانے کی قوت نے خاص قسم کی خاصیت پیدا کی، اب اگر اس خاصیت کی پیدائش کسی ایسی خاصیت کا اقتضا ہے جو اس سے پہلے دانے میں موجود تھی، تو پھر اس خاصیت کے لیے بھی خاصیت تلاش کرنی پڑے گی، یوں ہی یہ بات تسلسل کی راہ پر پڑ جائے گی، اور اگر یہ صورت نہ ہوگی، تو پھر یہی ماننا پڑے گا کہ گہروں کے دانے میں کوئی ایسی قوت پوشیدہ تھی، جو کسی معین و مخصوص غایت کی جانب متوجہ تھی، اگر یہ نہ مانا جائے گا تو پھر آخر اس کی کیا وجہ ہوگی کہ زمیوں کے بیج سے گہروں، اور خر بوزے کے تخم سے جو کیوں نہیں پیدا ہوتا شفا کی انہی باتوں میں یہ بھی ہے کہ طبیعت کی تاثیر عمل میں جب کوئی رکاوٹ اور مانع حائل نہیں ہوتا تو اس وقت وہ ساری غائیں جو طبیعت سے صادر ہوتی ہیں، ان کا شمار خیرات و کمالات محاسن اور خوبیوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بجائے ان نسلج اور غایتوں کے طبیعت کی حرکت پر دوسرے مخالف آثار بھی مرتب ہوتے ہیں، اگرچہ ایسا بہت کم ہوتا



ہے، لیکن بہر حال کبھی ایسا بھی ہوتا ہے تو ان مخالف آثار اور نتائج کو دیکھ کر انسان کی فطرت ان کے اسباب کی جستجو اور ثوہ میں مصروف ہو جاتی ہے، مثلاً حیوان جب بیمار ہو جاتا ہے، یا دبلا ہونے لگتا ہے، یا گھبوں، اور جگر کے دانوں کی روئیدگی نہیں ہوتی، تو اس وقت پوچھا جاتا ہے، کہ آخر ان کو کیا چیز عارض ہوئی، یا اس پر کیا مصیبت آئی، نیز ہم جب طبیعت کے عمل میں اس قسم کی کوتاہی محسوس کرتے ہیں، تو ہم اس کا علاج اس کی مقررہ تدبیروں سے کرتے ہیں، جس طرح طبیب یہ سمجھ کر علاج کرتا ہے، کہ رکاوٹ اور مانع جو طبیعت کی راہ میں حائل ہو رہا ہے، اس کا اگر ازالہ کر دیا جائے گا، اور طبیعت کو زور پہنچا دیا جائے گا، تو اس وقت خود ہی طبیعت صحت اور خیر کی جانب متوجہ ہو جائے گی اور یہ بات بھی ہمارے مقصود پر دلالت کرتی ہے۔

## مبحث سوم

### اختیاری افعال کی غایت

معطلہ کی ایک جماعت کا خیال ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے افعال حکمت اور مصلحت سے خالی ہوتے ہیں، حالانکہ ہم جان چکے کہ طبیعت کے افعال کی بھی غایت ہوتی ہے، حتیٰ کہ بھول چوک سے جو کام صادر ہوتے ہیں، یا نیند میں جو افعال سرزد ہوتے ہیں، وہ بھی غایت اور مصلحت سے جدا نہیں ہوتے، یعنی عقلی اور فکری قوت کی غایت تو اس میں نہیں ہوتی، لیکن واقع میں ان افعال کا جو فاعل ہوتا ہے، ان قوتوں کے اعتبار سے یہاں بھی ضرور غایت ہوتی ہے۔

ان مدعیوں نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ مکرری کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہیں، مثلاً دو راہوں میں سے بھاگنے والے کبھی ایک راہ کو بغیر ترجیحی



وجہ کے جو اختیار کرتے ہیں، یا کھانے والے دو روٹیوں میں سے کھانے کے لیے  
مثلاً پہلے کسی ایک روٹی کا جو انتخاب کرتے ہیں، اور پیاسے پانی کے دو پیالوں  
میں سے کسی ایک پیالے کو جو منہ سے لگا لیتے ہیں ان جزئی مثالوں کو وہ اپنے  
دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، حالانکہ انھوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ  
ترجیح دینے والی وجہ کا یہاں اگر ان کو علم نہ ہو سکا، تو اس سے یہ کب لازم  
آتا ہے کہ واقع میں بھی ان افعال کی ترجیح کی کوئی واقعی وجہ نہیں ہوتی، آخر ہمارے  
افعال کی ترجیح میں جن امور کو دخل ہوتا ہے، ان میں جب بعض مخفی باتیں  
بھی شریک ہیں، مثلاً فلکی ہیئت داد ضاع، الہی امور عالیہ تو پھر یہ کیسے کہہ دیا  
جائے کہ ان افعال کی ترجیح میں اگر ظاہری اسباب کو دخل نہیں ہوتا، تو مخفی  
اسباب بھی مرتفع تھے، کس قدر عجیب بات ہے، کہ ان بیچاروں کی سمجھ میں  
یہ بات بھی نہیں آتی کہ افعال کے لیے اگر اسباب و مصالح کا ہونا غیر ضروری  
قرار دیا جائے گا، اور بے مقصد ارادوں کی کار فرمائی کو موثر تسلیم کر لیا جائے گا  
تو اس سے صانع (عالم کے بنانے والے خدا) کے ثبوت ہی کا دروازہ بند ہو جاتا  
ہے، خدا کے اثبات کا طریقہ آخر یہی تو ہے، کہ جو چیزیں جائز الوجود ہوتی ہیں  
یعنی جن کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو، ضرور ہے کہ ان کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے والا  
کوئی ہو، اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھہرا دیا جائے، تو پھر واجب الوجود  
کے اثبات کی صورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے، بلکہ ان کے اس دعوے کو  
اگر مان لیا جائے تو سرے سے بحث و فکر کا قصہ ہی ختم ہو جاتا ہے، اور  
یقیناً ست پر بھی بھروسہ باقی نہیں رہتا کیونکہ ایسی صورت میں اس کی  
کوئی ضمانت باقی نہیں رہتی کہ یقینی مقدمات پر بھی اس کے نتیجے کا نقیض  
نہیں بلکہ اس کا واقعی نتیجہ ہی مرتب ہوگا، اللہ تعالیٰ کی طرف جس بے مقصد  
و غایت ارادے کو یہ لوگ منسوب کرتے ہیں، اس اعتقاد کی وجہ سے آدمی  
میں ایسی حالت پیدا ہو جاتی ہے، کہ کائنات کی چیزیں جیسی واقع میں ہیں  
و ایسی اسے محسوس نہیں ہوتیں، گویا اسلامی جہد میں یہ گروہ اسی قسم کا ہے  
جیسا کہ پچھلے زمانے میں سوفسطائیہ کی جماعت تھی۔



ان لوگوں کی پیش کردہ دلیلوں میں وہ دلیل بھی ہے جس کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے، یعنی ارادے کا ترجیح یافتہ ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے، ایسی ذاتی صفت جس کے ثبوت کے لیے کسی بیرونی سبب کی حاجت نہیں ہوتی، جیسا کہ تمام ذاتی صفات اور لوازم کا حال ہوتا ہے مثلاً علم کا علم ہونا، قدرت کا قدرت ہونا، ظاہر ہے، کہ اس کے لیے کسی علت اور سبب کی کیا ضرورت ہے، مگر اگر غور کیا جائے تو سمجھا جاسکتا ہے کہ یہ پہلی سی بات ہے، آخر جب کسی کام کے کرنے نہ کرنے دو پہلوؤں کا اختیار ہو، اس وقت جب تک اس کے کسی ایک پہلو کا کوئی ترجیح دینے والا نہ ہوگا، اس فعل کا ظہور و صدور کس طرح ہو سکتا ہے، اور ارادے میں جس ذاتی خصوصیت کا ان لوگوں نے دعویٰ کیا ہے، میرے نزدیک وہ صرف دیوانوں کی بڑ ہے، آخر ترجیح یافتہ پہلو کا جو مقابل پہلو ہے، اسی کو اگر اختیار کر لیا جاتا، اس وقت بھی تو ارادے کی یہ خصوصیت باقی ہی رہتی ہے، ان کے پیش کردہ دلائل میں سے یہ بھی ہے، اور اس کا بھی پہلے ذکر گزر چکا ہے، یعنی یہ لوگ کہتے ہیں کہ فعل سے پہلے ارادہ اس طرح پایا جاتا ہے کہ اس کا تعلق ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کے ساتھ نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد وہ بجائے دوسرے کے ایک ہی پہلو کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اس قوم کی رسوائی کے لیے میرے خیال میں یہی دعویٰ کافی ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا ظاہر ہے کہ بے تیزی کے ساتھ جس پہلو کا بھی اتفاق ہو جائے ارادہ نہیں کیا کرتا، بلکہ ارادے کا چونکہ اضافی صفات میں شمار ہے، اس لیے جب تک کسی پہلو سے متعلق نہ ہو لے ارادے کا تحقق ہی نہیں ہوتا، یہ نہیں ہوتا کہ پہلے بغیر کسی پہلو سے متعلق ہو کر پایا جاتا ہے، اور اس کے بعد کسی پہلو سے اس کو تعلق عارض ہوتا ہے، ہاں وجود سے پہلے جب کسی شے کا تصور حاصل ہوتا ہے تو پھر ارادے کے ذریعے سے اس شے کے امکانی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، الغرض ترجیح کا وجود اس سلسلے میں ارادے سے پہلے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔



ترجیح دینے والے کے بغیر رجحان ممکن ہے اس دعوے کے ثبوت میں قوی ترین وجہ وہ ہیں جنہیں مباحث شرقیہ کے مصنف (امام رازی) نے پیش کیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ آسمان ظاہر ہے کہ اس کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے اعتبار سے ہم فطرت و ہم حقیقت ہیں باوجود اس کے قطب بننے کے لیے ان اجزاء میں سے ایک جزو مختص ہوتا ہے دوسرا جزو منقطع بننے کے لیے دائرہ قرار پاتا ہے تیسرا محور بننے کے لیے خط ٹھیرایا جاتا ہے حالانکہ اور دوسرے نقاط دوائر خطوط میں یہ صفات نہیں پائے جاتے باوجودیکہ ان کے سوا دوسرے اجزاء کے لیے بھی قطب منقطع محور وغیرہ ہونا ممکن تھا کیونکہ محل کے اجزاء باہم مماثل اور متشابہ ہیں دوسری دلیل امام رازی کی یہ ہے کہ مختلف جہات کے لحاظ سے ہر فلک کی حرکت ایک خاص جہت اور سمت کی طرف ہوتی ہے حالانکہ ہر جہت کی جانب یہ حرکت ممکن تھی نیز تیزی و سستی سرعت و بطور کے اعتبار سے ہر حرکت کا ایک خاص درجہ ہوتا ہے حالانکہ خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں جب کہ ہر درجے سے حرکت کا تعلق مساوی ہوتا ہے تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ فلک کے خاص خاص مقام سے خاص خاص ستاروں کا تعلق باوجودیکہ ہر مقام سے ہر ستارے کا تعلق مساوی تھا یہ بھی ہمارے دعوے کی دلیل ہے کیونکہ فطرت و طبیعت فلک کے ہر جزو کی مساوی ہے عقل اس کو ممکن سمجھتی ہے کہ جس جس مقام پر اس وقت جو جو ستارے ہیں بجائے اس کے وہ دوسری جگہوں میں بھی ہو سکتے تھے چوتھی دلیل ان کی یہ ہے کہ مقدار کی رو سے عالم کے لیے تمام مقداروں سے برابر کا تعلق ہے پھر عالم کا موجودہ جسم اور مقدار کے ساتھ مخصوص ہونا یعنی موجودہ مقدار سے نہ بڑا ہونا نہ اس سے چھوٹا ہونا یہ بھی ہمارے مدعا کی دلیل ہے کہ عقل کے نزدیک عالم کے لیے ہر مقدار کا ثابت ہونا ممکن تھا یہ تھے امام رازی کے وہ دلائل یا ان کے شکوک امام کے ان تمام شبہوں کا جواب ہم بہ ترتیب اب درج کرتے ہیں پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ قطب کے نقطے کی تعیین دراصل اس معین اور مخصوص حرکت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے



قلب کا نقطہ بھی معین ہو جاتا ہے اور محور بھی معین ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر فلک متحرک نہ ہوتا تو اس میں نہ منطقہ کا دائرہ پیدا ہوتا اور جب منطقہ نہ ہوتا تو قلب اور محور بھی نہ بنتے جو منطقہ کے وجود کے لوازم میں سے ہیں دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ تیزی و سستی، سرعت و بطور کے اعتبار سے حرکتوں میں جو یاہمی اختلاف پیدا ہوتا ہے، یہ اختلاف دراصل ان حرکات کے مبادی کے اختلاف کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی افلاک کی حرکتوں میں یہ اختلاف مثلاً ان کے عقلی مبادی کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے جو ان افلاک کے ساتھ اور ان کے حرکات کے ساتھ اقتضائی خصوصیت رکھتے ہیں اور کائنات کے قوانین نظم و ضبط کی بہتری ان کے انھنی اقتضاؤں کے ساتھ وابستہ ہے، اسی سے تیسرے شعبے کا جواب بھی نکل آتا ہے، یعنی وہ بھی مبادی ہی کے اختلافات کا اثر ہے، ماسوا اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ آسمان کے مختلف مقامات جو مختلف ستاروں کے لیے مقرر ہوئے ہیں، تو ان کا یہ تقرر ستاروں ہی سے پیدا ہوا ہے، نہ کہ ان سے پہلے یہ تقرر ہو چکا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ فلک کے ان مقامات کو ستاروں نے پیدا کیا ہے، ورنہ ان سے پہلے تو فلک کی سطح چکنی اور سیاٹ تھی اور وہ گڑھا جس میں ستارہ پایا جاتا ہے، اس میں نہ تھا جب ستارے نے اس میں جگہ بنالی تو وہاں سے اب وہ نکل نہیں سکتا، چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ محدود (فلک الافلاک) ہو یا اس کے سوا کوئی اور جسم ہو، ہر ایک کی ایک خاص طبیعت ہوتی ہے، یہی طبیعت خاص، اس جسم کے لیے خاص، مقدار کو چاہتی ہے، اسی لیے اس مقدار کے سوا دوسری مقدار اس جسم کے لیے نہیں ہو سکتی، باقی عقلی تجویز سوا اس کا حال یہ ہے، کہ بسا اوقات وہ واقعات کے خلاف ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ دلیل قائم کرنے سے پہلے عقل کو واقعات کے اسباب کا صحیح علم نہیں ہوتا، ان فلکی مشکلات کے حل میں ایک مستقل رسالہ میں نے لکھا ہے، جس میں چند اصولی مقدمات کے بعد ان کے حل کی ایسی تقریر کی ہے کہ پڑھنے کے بعد دل میں پھر شک باقی نہیں رہ سکتا مزید الطینت



جو حاصل کرنا چاہتے ہیں، مناسب ہوگا کہ وہ اس رسالے کا مطالعہ کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس معلول کے ساتھ اس کے فاعل مختار کی اسکا فی نسبت ہوگی، یعنی اس کے کرنے نہ کرنے دونوں باتوں کا اس کو اختیار ہوگا تو ایسے معلول کا فاعل مختار سے صدور اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ اس فعل کے ترجیح کا کوئی خاص باعث اور اقتضاء نہ ہو، کیونکہ مساوی کا غیر مساوی ہونا، یعنی راجح ہونا محال ہے، کوئی صاحب عقل اگر اس کا دعویٰ کرتا ہے، تو یہ صرف اس کا ایک نہ بانی ادعا ہوگا، دل سے اس کو تعلق نہیں ہو سکتا، اور ترجیح کے اسی باعث اور داعی کو ایجاد اور فعل کی غایت کہتے ہیں، پھر یہ غایت کبھی خود فاعل کی ذات ہی ہوتی ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کے افعال میں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی فاعلیت بالکل تام اور کامل ہوتی ہے، اب اگر اپنے فعل میں کسی ایسے بیرونی امر کا محتاج ہوگا جو اس کی ذات سے خارج ہے، تو وہ اپنے فاعل ہونے میں ناقص ہو جائے گا، تم کو عنقریب بتایا جائے گا کہ جو تمام اسباب کا مسبب اور فاعل اول ہے، اس کے فعل کی غایت بجز اس کی ذات کے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی، کیونکہ غایتیں بھی منجملہ تمام اسباب کے اسباب کی ایک قسم ہیں، پھر جس طرح تمام اسباب کی انتہا اسی سبب پر ہوتی ہے، غایتوں کی انتہا، بھی اسی پر ہوگی، اب اگر اس فاعل اول کی غایت اس کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ یہ غایت بھی اسی کی طرف منتہی اور اسی کے ساتھ مستند ہے، یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو یہ یہ خلاف مفروض ہے اور اگر اس کی انتہا بھی اسی پر ہوتی ہے، تو اب سوال اس غایت میں ہوگا، جو اس مفروضہ غایت کے صدور کی باعث بنی، کہ آیا وہ بھی فاعل اول کی ذات کی غیر ہے یا نہیں، تاہم یہ سلسلہ یونہی آگے بڑھتے ہوئے اس غایت پر ختم ہو جائے گا جو فاعل اول کی ذات کی عین ہے، الغرض حق تعالیٰ سب کی غایت بھی اسی طرح سے ہے جس طرح وہ سب کا فاعل ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہم آئندہ اس کو



ثابت کریں گے (انتشار اللہ تعالیٰ) کہ خود اپنی ذات سے مسرور اور خوش جتنا کہ خود ذات حق ہے، اتنی مسرت کسی دوسرے کو اپنی ذات سے حاصل نہیں ہے، اور یہ تو ظاہر ہی ہے، کہ ساری کائنات کا سرچشمہ اور مصدر حضرت حق تعالیٰ کی ذات ہے، اسی کے ساتھ ایک قاعدہ یہ بھی ہے، کہ کسی شے سے جو مسرور ہوتا ہے، وہ ان تمام چیزوں سے بھی خوش ہوتا ہے جو اس شے سے ہمیشہ اس شے کے صادر ہوتی ہیں اب جاننا چاہئے کہ واجب تعالیٰ نے کائنات کا جو ارادہ فرمایا یہ ارادہ کائنات کی ذات کے لیے نہیں کیا گیا بلکہ اس ہمیشہ سے کیا گیا کہ وہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے والی ہے، اسی طرح عالم کی ایجاد اور تخلیق کی غایت بھی خود حق تعالیٰ کی اپنی مقدس ذات ہی ہے، اور جو بھی کسی شے کا فاعل اس ہمیشہ سے ہو گا جس کا ذکر کیا گیا، ایسا فاعل فاعل بھی ہوتا ہے اور خود ہی اس شے کی غایت بھی ہوتا ہے، حتیٰ کہ ہمارے اندر جن جن لذتوں کے احساسات ہیں، اگر ان لذتوں میں خود اپنی ذات کا شعور بھی ہوتا، اور اسی کے ساتھ اس لذت سے کسی فعل کا صدور ہوتا، تو لذت اس فعل کا ارادہ فعل کی ذات کی ہمیشہ سے نہیں کرتی، بلکہ اس ہمیشہ سے کرتی کہ اس فعل کا صدور اس کی ذات سے ہو، والا ہے ایسی صورت میں یہ لذت خود ہی فاعل بھی ہوگی اور غایت بھی۔

ایک وہم پر  
لوگوں کے کلام میں یہ بات اکثر ملتی ہے کہ عالی و برتر سافل  
اور فرد تر کا ارادہ نہیں کرتا، اور نہ عالی سافل کی طرف  
توجہ و التفات کرتا ہے، کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوگا، تو لازم  
آئے گا کہ عالی سافل کے ذریعے سے اپنے کمالات کو حاصل

کے، کیونکہ ایسی صورت میں اس سافل کا وجود عالی کے لیے اس کے عدم  
سے اولیٰ اور بہتر ہوگا، مگر ظاہر ہے، کہ علت کی تکمیل معلول سے نہیں ہوتی،  
(پس عالی بھی سافل کا ارادہ نہیں کر سکتا)

میں نے جو بات اوپر کہی اس کو اس مشہور دعوے سے نقصان نہیں  
پہنچتا، اور نہ دونوں میں منافات ہے، کیونکہ سافل کے اعتبار سے عالی میں



جس محبت اور التفات 'میلان' و توجہ کا یہاں انکار کیا گیا ہے، یہ وہ التفات و توجہ ہے جس میں سائل کو عالی کا مقصود بالذات قبلہ توجہ قرار دیا جاتا ہو، باقی یہی تعلق اگر بالعرض اور تبعی و طفیلی طور پر ہو، تو اس کے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، اللہ تعالیٰ اگر اپنے فعل اور ارادے کو اس لیے پسند فرمائیں، کہ یہ ان آیات میں کوئی آیت اور آثار میں سے کوئی اثر ان کے جود و کرم کے دریا کا ایک قطرہ ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس فعل کا ذاتی وجود حق تعالیٰ کے لیے باعث مسرت و بھجت ہے، اور حق تعالیٰ کے لیے وہ نیر ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی حقیقی مسرت تو اسی چیز سے ہوتی ہے جو اس کی بالذات محبوب ہے، یعنی خود اس کی اپنی بزرگ و برتر ذات پاک جو تمام کمالات اور سارے جمال کا سرچشمہ ہے، اور جہاں کہیں بھی جمال و کمال ہے، وہ اسی کے کمال و جمال کا چھینٹا، اور اسی کی ایک جھلک ہے، شیخ ابوسعید بن ابی الخیر رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے کسی قاری نے قرآن کی آیت بحکمہ و بحبہ (خدا ان سے محبت کرتا ہے) اور وہ خدا سے محبت کرتے ہیں) پڑھی، تو حضرت ابوسعید نے فرمایا "سچ ہے" حق تعالیٰ ان لوگوں سے محبت فرماتا ہے، کیونکہ حق تعالیٰ دراصل اپنے سوا اور کسی سے محبت نہیں فرماتے، دائرہ وجود میں ان کے سوا اور ہے کون، ان کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ انہی کی کارگیری ہے، اور کارگیر جب اپنے کام کی تعریف کرتا ہے، تو یہ تعریف دراصل خود اپنی ہوتی ہے، "اسی سے وہ بات بھی سمجھ میں آ سکتی ہے، جو مشہور ہے، کہ اگر غشق نہ ہوتا، تو نہ آسمان ہوتے نہ زمین، نہ خشکی نہ تری، الحاصل اللہ تعالیٰ کی محبت خواہ وہ کسی سے ہو، بالآخر خود اپنی ہی ذات کی طرف واپس ہوتی ہے، پس محبوب اور مراد واقع میں حق تعالیٰ کی خود اپنی ذات ہے، مثلاً جب تم کسی آدمی سے محبت کرتے ہو اس کے آثار سے بھی تمہیں محبت ہوتی ہے، لیکن واقع میں محبوب تمہارا وہی آدمی ہے، کسی نے شعر کہا ہے۔

وما حب الیاری شغفن قلبی  
ولکن حب من سکن الدیار

(میرے دل پر اس سرزمین کی محبت نہیں چھا گئی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ



جو اس سرزمین میں رہتا ہے اس کی محبت میں میں سرشار ہوں)

## مبحث چہارم

یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے جو چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں، ان کی غایت کی کوئی آخری حد نہیں ہے، اس مسئلے کی تشریح سے پہلے ایک مقدمہ بیان کر لینا چاہتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ جن غایتوں کو غایت بالعرض کہتے ہیں، یعنی مقصود بالذات فعل سے وہ نہیں ہوتی اور ان کو ”ضروری غایات“ کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، ان کی تین قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو وہ ہے کہ جس کا وجود غایت کے پائے جانے کے لیے ضروری ہو، اور یہ کہ اس کا وجود غایت سے پہلے ہو، مثلاً لوہے میں جو سختی کا حال ہے کہ اس کی غایت کاٹنا بغیر سختی کے ظاہر نہیں ہو سکتی، اس کا نام نافع ہے خواہ واقع میں اس سے نفع ہوتا ہو، یا نہ ہوتا ہو، غایت کی اسی قسم میں موت اور اس جیسی چیزیں بھی داخل ہیں، اس لیے کہ موت سے نوع انسانی کے کلی نظام میں نفع پہنچتا ہے، اور نفس کی بھی اصلاح موت سے ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا گیا تھا دوسری قسم وہ ہے جو غایت کے ملزوم کو لازم ہو، اور ایسی صورت میں اس کا وجود غایت کے ساتھ ہوگا، مثلاً کاٹنے کے متعلق کہا جائے کہ اس کے لیے سیاہ جسم کی حاجت ہے، ظاہر ہے کاٹنے کی غایت کے لیے جسم کی سیاہی کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اس لوہے کی ضرورت ہے جس کے لیے سیاہ ہونا مثلاً ضروری ہے، تیسری قسم وہ یہ ہے کہ جس کا حصول غایت کے حصول پر مرتب ہو، خواہ یہ ترتیب اس قسم کا ہو، جیسا کہ لوازم اور ملزومات کے درمیان ہوتا ہے، مثلاً افلاک کی حرکات اور گردشوں پر عنصری پیداواریں مرتب ہوتی ہیں، یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات وغیرہ کی پیدائش کو آسمانی گردشوں کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ خود ان گردشوں کی اصلی غایت اس سے کہیں بلند تر ہے، نہ ہی اس کی مثال جب ان عرضی



غایتوں کا ترتیب لزومی شکل میں نہ ہو، نکاح ہو سکتا ہے کہ نکاح کی اصل غایت  
یعنی توالد و تناسل کے ساتھ بچے کی محبت بھی اس غایت پر کبھی مرتب ہوتی  
ہے، لیکن لزومی طور پر نہیں، یہ تھے بالعرض غایتوں کے اقسام اور اسی کو  
ضروری بھی کہتے ہیں، برائی اور شر جو ہماری اس دنیا میں پایا جاتا ہے، وہ  
در اصل اسی قسم کے ضمن میں پایا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ جب غایت  
خداوندی جو مطلق جود و کرم ہے، اس نے چاہا کہ ہر وہ چیز جو خیر ہے وہ پیدا  
ہو، اور خیر کے ذیل میں ان مرکبات کا مبداء (سرچشمہ) بھی تھا، جو  
اربعہ عناصر سے ترکیب پاتے ہیں، یعنی خود ہی عناصر کہ یہی مرکبات کے مبداء  
ہیں، اب چونکہ ایسی آگ کا وجود ناممکن تھا، جس میں جلانے کی صفت  
نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ عالم کے نظام کی رسائی اپنے بلند مقاصد اور  
اعلیٰ اغراض و غایت تک اسی جلانے والی آگ کے بغیر نہیں ہو سکتا تھا  
اس لیے آگ اسی صفت کے ساتھ پیدا ہوئی، جس کی وجہ سے بعض مرکبات کو  
اس آگ سے مل کر برباد ہونا پڑا، باقی آگ جن چیزوں کو جلا کر برباد کرتی ہے  
ان تک آگ کی رسانی کس طرح حاصل ہوئی تو اس کی وجہ افلاک کے وہ  
حرکات ہوتے ہیں جو الہی تدبیر اور محکم نظام و قانون کے تحت ظہور پذیر  
ہو رہے ہیں، الغرض شر اور برائی کے افراد کے حساب سے تو ضرور ضرورت  
ہوتی ہے، لیکن دوسرے اعتبار اور کلی نظام کے رو سے وہی غایت بھی ہم  
جیسا کہ خیر کے باب میں اس کا ذکر آچکا ہے، اور غنایت کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ  
اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اس مقدمے کے بعد اب ہم اصل مقصد کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو چیزیں  
بنی اور بگڑتی رہتی ہیں، ان کے متعلق یہ جاننا چاہئے کہ عالم کی جو طبیعت  
ہے، اور دنیا کا نظام جس طبیعت کے ساتھ وابستہ ہے، اس کی ذاتی غایت  
در اصل کوئی شخصی وجود نہیں ہوتی، یعنی کسی نوع کا کوئی فرد اس کی غایت  
نہیں ہوتی بلکہ اس کی ذاتی غایت یہ ہوتی ہے، کہ نوعی حقائق اور ماہیتیں  
دائی وجود کے ساتھ ہمیشہ پائی جائیں، پھر کسی نوع کے فرد واحد اور کسی ایک یا



شخص کا باقی رہنا اگر ممکن ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اشخاص کے اس طرح پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ایک کے بعد دوسرا بطور تعاقب کے پیدا ہو، اسی لیے اس قسم کی نوع کا صرف فرد واحد ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ آفتاب اور ماہتاب کا حال ہے، اور اگر وہ کوئی ایسی نوع ہے کہ اس کے کسی شخص واحد کا باقی رہنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ کائنات کی ان موجودات کا حال ہے، جن کے افراد بنتے اور بگڑتے، پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں تو اس وقت ضرورت ہوتی ہے، کہ اس قسم کی نوع کے ایسے افراد مسلسل پیدا کئے جائیں جو یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے ایک کی جگہ دوسرا فرد قائم ہوتا رہے، فطرت کا یہ کاروبار اس لیے نہیں ہوتا کہ اس قسم کے انواع کے افراد کی کثرت طبیعت کی بالذات مقصود ہوتی ہے، بلکہ جو مقصود بالذات ہوتا ہے، چونکہ اس کا حصول بغیر اس شکل کے نہیں ہو سکتا تھا، ہر حال اصل مقصود تو نوع کا باقی رکھنا ہوتا ہے، اور غیر محدود افراد و اشخاص کی پیدائش دراصل عرضی غایت ہوتی ہے نہ کہ ذاتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ذاتی غائتیں تو ہمیشہ متناہی اور محدود ہی ہوتی ہیں اور انسان کی محدودیت عرضی غایتوں کے اعتبار سے ہوتی ہے، یہ تو اس طبیعت کا حال تھا، جس سے نوع کی تربیت اور تدبیر متعلق ہوتی ہے، باقی شخصی طبیعت، تو اس کی غایت معین شخص اور مخصوص فرد کی بقا ہوتی ہے، اس کے سوا شخصی طبیعت کی غایت اور کچھ نہیں ہوتی، باقی فلکی حرکات آسمانی گردشیں، تو جیسا کہ تم آئندہ جانو گے، ان کا مقصد اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے، کہ افلاک کے لیے جتنے اوضاع (چکر) ممکن ہیں، ان کو قوت اور امکان کے درجے سے نکال کر فعلیت کی شکل عطا کی جائے، تاکہ ان افلاک کے نفوس کو کامل وجود کے ساتھ مشابہت حاصل ہو جائے اور چونکہ یہ بات اسی طرح ممکن تھی کہ جزئی اوضاع کو یکے بعد دیگرے تعاقب کے طور پر پیدا کیا جائے، اس لیے افلاک کی ان حرکات کی عرضی غایات یہی اوضاع ہیں جو یکے بعد دیگرے پیدا ہو رہے ہیں، جس طرح عنصری کائنات بھی ان حرکات



کی عرضی غایات ہیں، جیسا کہ ابھی تم سن چکے ہو۔

باقی (دلائل) کے مقدمات و نتائج کی غایت تو اس کے متعلق تم کو قطعی طور پر یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ان کی غایتیں محدود ہوتی ہیں، اس کا مطلب یہ ہے، کہ کسی ایک فاعل کے لیے یہ ناممکن ہے، کہ اس کے کسی ایک کام اور فعل میں غایتوں کا سلسلہ اس طرح پیدا ہوتا چلا جائے کہ ہر غایت کی ایک اور غایت لا محدود طور پر نکلتی چلی جائے البتہ کسی ایک فعل یا کام کے لیے تو نہیں، لیکن مختلف افعال و اعمال کے لیے جائز ہے کہ ان کی غایتیں بھی مختلف اور متعدد ہوں اور یہاں جو صورت ہے اس میں ہر قیال کی ایک معین غایت ہوتی ہے یعنی کسی ایک قیاس کے لیے بجز ایک معین و مخصوص غایت کے کوئی دوسری غایت نہیں ہوتی اور جب واقعہ یہی ہے، تو پھر اس میں ناممکن اور محال ہونے کی کیا بات ہے۔

## فصل "غایت اور خیر میں فرق"

بات یہ ہے کہ غایت کے متعلق یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ کائنات کے سلسلے میں داخل ہے یا اس سلسلے سے برتر و اعلیٰ ہے، پھر اگر کائناتی سلسلے میں شریک ہے تو دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت آیا قابل میں موجود ہے مثلاً مٹی اور اینٹ میں گھر کی شکل و صورت کا پایا جانا مسحار کے کام کی غایت ہے، یہ قابل میں غایت کے پائے جانے کی صورت ہے یا قابل میں نہیں بلکہ فاعل کی خود ذات میں غایت کا وجود ہو، جیسے گھر میں سکونت اختیار کرنا اگر مکان بنانے والے کی یہی غایت ہو، ان تمام صورتوں میں درحقیقت غایت وہی ہوتی ہے، جو تمام علل و اسباب کا پہلا سبب ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل کے دل میں جب تک غایت کا تصور نہ ہو گا اس وقت تک فاعل فاعل بن رہی نہیں سکتا، مگر خارجی وجود کے اعتبار سے یہی غایت تمام علل و اسباب کی معلول ہوتی ہے، یعنی یہ اس وقت ہوتا ہے



جب غایت کا ثنائی سلسلے کی چیز ہو

بہر حال اس غایت کی پہلی قسم میں یہ ہوتا ہے کہ جب غایت کو فاعل کی جانب اس طرح منسوب کیا جائے کہ اسی غایت کے تصور کی وجہ سے فاعل اس فعل کا محرک ہوا، اور اس کے فاعل ہونے کا سبب یہی تصور ہوا، اس نقطہ نظر سے غایت کا نام غرض اور غایت ہوتا ہے، اور اگر اسی غایت کو حرکت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس لحاظ سے ان کو غایت نہیں بلکہ نہایت کہیں گے، کیونکہ غایت ہی کی وجہ سے فعل کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر اس کے پائے جانے کے وقت یہ درست نہ ہوگا کہ جس نے اس کا ارادہ کیا وہی معدوم ہو جائے، بلکہ واقعہ تو یہ ہے غایت سے فاعل کی فاعل ہونے کی صفت تکمیل ہوتی ہے، اور حرکت کا قاعدہ دوسرا ہے یعنی جس وقت حرکت اپنی انتہائی نقطہ مقصود تک پہنچتی ہے، اسی وقت حرکت کا وجود ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جب اسی غایت کو فاعل کی طرف اس حیثیت سے منسوب کریں گے کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، اور اس سے پہلے فاعل میں بھی خیر بالقوة پائی جاتی تھی، تو اس اعتبار سے غایت کو خیر کہتے ہیں، کیونکہ بالقوة شے کو یعنی اس امر کو جس کی صلاحیت کسی شے میں ہوتی ہے جو اس صلاحیت کو بالفعل کر دے اسی کا نام مکمل اور کمال بخشنے والا ہوتا ہے، اور عدم چونکہ شر ہوتا ہے، اس لیے حصول اور بالفعل وجود یقیناً خیر ہوگا، اور جب غایت کو قابل کی جانب بحیثیت قابل ہونے کے منسوب کریں، اور یہ تصور کریں کہ اسی غایت کے ذریعے سے قابل میں جس صفت کے قبول کرنے کی استعداد آتی وہ بالفعل ہو گئی، تو اس وقت غایت کو صورت کہتے ہیں، الغرض غایت کو چار چیزوں سے نسبت حاصل ہے، اور ہر نسبت کے اعتبار سے اس کا خاص نام ہے، یہ تو پہلی قسم کی تفصیل ہوئی، باقی دوسری قسم تو اگر فاعل کی ذات میں غایت کی حیثیت صورت اور عرض کی ہے، اس وقت دیکھنا چاہئے کہ فاعل کی جانب اس کو اگر اس لحاظ سے منسوب کر رہے ہیں کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، تو اس وقت اس کا نام خیر ہوگا، اور اس نقطہ نظر سے



کہ فاعل کی حرکت کا وہ مہد ہے، اس کا نام غایت ہوگا، اس تقریر سے معلوم ہوا کہ ہر غایت ایک لحاظ سے غایت ہے، اور دوسرا اعتبار یعنی اس کا مہد، ہونا بھی تو یہ حقیقی بات ہوتی ہے اور کبھی بطن غالب ایسا ہوتا ہے، مثلاً ایسے حرکات جن کا مہد، فکری قصد و ارادہ نہیں بلکہ صرف تخیل ہو، تم کو یہاں یہ بھی چاہنا چاہئے، کہ مادے کی تحریک کا جو فاعل قریب اور بالکل اس کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے، اس قسم کے فاعل کی غایت وہی صوت ہوتی ہے، جو مادے میں پیدا ہوتی ہے، اور جس کی غایت مادے والی صورت نہ ہوگی وہ فاعل قریب بھی نہیں ہو سکتا، اب اگر ایسی شکل پیش آجائے کہ جس فاعل کے مادے میں صورت ہو وہ اور جس میں صورت مادے میں نہیں ہوتی ہے، یہ دونوں ایک ہی شے ہو جائے، تو قریب و بعد، اور یہ اس کو کہ تحریک سے براہ راست تعلق ہے یا نہیں، ان تمام امور میں ایسے فاعل کی فاعلیت مختلف ہوگی، ایسی حالت میں مادے میں جو صورت پیدا ہوگی وہ اس فاعل کی غایت دو حیثیتوں سے ہوگی یعنی ایک بالذات ہونے کی حیثیت سے اور دوسری بالعرض ہونے کے لحاظ سے اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ رہنے کے لیے ایک آدمی گھر بناتا ہے، اس اعتبار سے کہ شخص اس مکان میں سکونت پذیر ہونا چاہتا ہے، یہ سکونت پذیر ہونا اس کے بانی مکان ہونے کی علت ہے، گو یا سکونت پذیر ہونا اس کے بانی ہونے کی بحیثیت بانی ہونے کے ابتدائی سبب ہے، اور بحیثیت سکونت پذیر ہونے کے یہی غایت معلول بھی ہے، الغرض بحیثیت سکونت پذیر ہونے کے یہ مکان بنانے کی بعید علت ہے، اور مکان بنانے والے کی حیثیت سے وہ یہ علت قریب ہے پس ضرور ہوا کہ پہلے اعتبار کے رو سے اس کی غایت مادے میں صورت بن کر نہیں پائی گئی، اور دوسرے اعتبار سے جس کی وجہ سے وہ مکان بنانے والے کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے، اس کی غایت گھر کی صورت اور حیثیت ہے۔

خیر اور جود میں فرق۔

بتایا جا چکا ہے کہ غایت اپنے وجود کی خاص نوعیت کے

فصل



اعتبار سے کہی فاعل کی بحیثیت فاعل ہونے کے خود فاعل بن جاتی ہے اور فعل کی علت غائی ہوتی ہے اور یہی علت غائی اپنے وجود کے دوسری نوعیت کی مد سے فاعل کے معلول کی معلول ہوتی ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی نسبت کہی فاعل کی طرف اس طرح ہوتی ہے کہ فاعل کی اس سے میل ہوتی ہے اور کہی فاعل کی جانب اس کی نسبت یوں ہوتی ہے کہ فاعل سے وہ صادر ہوتی ہے اب سمجھنا چاہئے کہ جو فاعل اس علت غائی سے نہ خود متاثر اور نہ بفعل ہوتا ہو اور نہ اس غایت کے کسی طفیلی و ذیلی تعلقات سے متاثر ہوتا ہو تو اس وقت اس کا نام جوہر ہوتا ہے اور جو فاعل اس سے متاثر و بفعل ہوا وقت اس کا نام خیر ہوتا ہے بہر حال خیر اسی کو کہتے ہیں جسے ہر شخص چاہتا اور طلب کرتا ہو اور یہ وجود ہی ہو سکتا ہے یا وجود کے کمالات ہو سکتے ہیں اور جوہر کی تعریف یہ ہے کہ کسی کو بغیر کسی عوض کے وہ چیز عطا کرنی جس کا وہ سزاوار ہو ایسی چیز جس کے ہو محبوب (یعنی جس کو دیا جائے) لائق نہ ہو اس کا دینے والا جو آد نہیں ہے مثلاً جو کسی مظلوم کو قتل کرنا چاہتا ہو اس کو چھری دینے والا جو آد نہیں کہلا سکتا یا معاوضہ لینے کے لیے جو کوئی چیز کسی کو دے خواہ معاوضہ شکل کی شکل میں ہو یا تعریف کی یا شہرت یا مسرت کسی صورت میں ہو یہ سب جوہر کی شکلیں نہیں ہیں بلکہ اصلی جوہر وہی ہے جو بغیر کسی جوہر ذات یا اس کے صفات میں کسی کمال کا اضافہ اس طور پر کرے کہ کسی طرح معاوضے کا خیال سامنے نہ ہو اسی لیے ایسی غرض کو پیش نظر رکھ کر جس میں معاوضے کا رنگ ہو جو کوئی کام کرتا ہے اس کا نام جوہر نہ ہو گا بلکہ یہ شخص ایسا معاملہ کر رہا ہے جس میں وہ اپنے لیے یہ لای بھی چاہتا ہے اور بھی اپنے لیے شخص ناقص اور فقیر خیال کیا جائے گا کیونکہ اس نے اس لیے دیا ہے تاکہ اس کے معاوضے میں وہ غنہ لے جو اس کے لیے بہتر اور پسندیدہ ہے اور ایسا شخص جس کے لیے کوئی بہتر بہتر ہو لیکن وہ اس کو حاصل نہ ہو ظاہر ہے کہ اس شے سے وہ ناچار ہو گا یعنی ایک کمال سے وہ خالی ہے اور جو کمال سے خالی ہے ظاہر ہے کہ اس کی ذات ناقص ہے اور جب اس کا کمال کسی بات پر موقوف ہے تو یقیناً



فقر اور محتاج ہوا، خواہ اس شخص نے کسی غیر میں کمال ہی کا اضافہ کیا، یا کسی غیر کے ساتھ نیکی کی، یا کسی کی حاجت ہی اس نے کیوں نہ پوری کی ہو، لیکن جب معاوضے کی شکل ہے، تو وہ اس کا محتاج سمجھا جائے گا، کیونکہ غیر کے لیے ان امور کا حاصل ہونا اور نہ حاصل ہونا اگر اس فاعل کے حساب سے برابر ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ فاعل سے اس فعل کا صادر ہونا محض امکان کی حد تک محدود رہے گا، کیونکہ غیر تک اس خیر کے پہنچنے کی کوئی ترجیحی وجہ اس وقت موجود نہیں ہے، کیونکہ غرض تو نام ہی اس کا ہے جو فعل کو مقتضی ہو، اور جو فعل کو نہ پایا ہے وہ غرض ہی نہیں ہے، اور اگر غیر کے لیے ان امور کا حصول یا عدم حصول کی نسبت فاعل کے ساتھ مساوی نہیں ہے تو پھر بات بالآخر اس غرض پر ختم ہو جائے گی، جو فاعل کی ذات کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتی ہے، کیونکہ لمساں کیوں، کے سوال کو مسلسل دہراتے ہوئے بالآخر ہمیں فاعل کی ذات پر پہنچنا پڑے گا، اور مانتا پڑے گا کہ اس فعل کی وجہ سے فاعل کو یا نفع پہنچتا ہے، یا کسی ضرر کا اس سے ازالہ ہوتا ہے، اور اسی پر سوال ٹھہر جائے گا، کیونکہ ہر شے کا خیر تک پہنچنا، اور شر و ضرر سے کتنا ہی ہونا، یہی تو مطلوب بالذات ہے، اس لیے کہ آدمی اسی چیز کو طلب کرتا اور اسی شے کا ارادہ کرتا ہے جسے اس کی ذات چاہتی ہے، پس اصل یہی ہے کہ ہر شخص اپنی ذات ہی کا طالب اور عاشق ہے، اور اپنی ذات ہی اس کی مطلوب و معشوق ہے، اس سے ثابت ہوا کہ غرض کا طالب بہر حال ناقص ہے، کیونکہ طلب اسی چیز کی کی جاتی ہے، جو طالب کے پاس نہ ہو، یہ ہے ان امور کا خلاصہ جو میں نے ان کی کتابوں میں پایا ہے

**تعاقب اور غافی غلط و اسباب میں غور و فکر سچ پر چھو تو فلسفہ اور حکمت اسی کا نام ہے، بلکہ فلسفے کا افضل ترین جزو یہی بحث ہے**

**فیصلہ** مگر اس سلسلے میں لوگوں نے جو کچھ کہا ہے، اس میں بڑی غفلتوں اور سخت مباحثوں سے کام لیا گیا ہے، اور بہت زیادہ غیر منطقی باتوں پر ان کا کلام مشتمل ہے، جب تک ایک سیر حال بحث اور بالغ تحقیق سے کام نہ لیا جائے گا، اصل مسائل کی تفتیح جیسی کہ ہونی چاہیے



نہ ہوگی ضرورت ہے کہ اس مسئلے کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے اور جو شکوک و شبہات اس سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں اپنی قوت و پرواز کی حد تک اس کا حق ادا کیا جائے تو اب میں کہتا ہوں کہ علت غائی بہر جب تم عمیق نظر ڈالو گے تو تم یہ پاؤ گے کہ درحقیقت ہمیشہ علت غائی بجنسہ علت فاعلی ہی ہوتی ہے، مغاکرت دونوں میں صرف اعتباری ہوتی ہے، مثلاً کوئی بھوکا سیر ہونے کے لیے اگر کھائے، تو ظاہر ہے کہ وہ اسی لیے کھائے گا کہ سیری کا اس نے خیال کیا تھا اس نے چاہا کہ کھا کر سیری کے وجود سے کمال حاصل کرے، پس اس ذریعے سے جو چیز تخیل کی دنیا میں تھی واقعی دنیا میں آگئی تو گویا اس لحاظ سے کہ وہ خیالی طور پر سیر ہے کھاتا ہے تاکہ واقع میں بھی سیر ہو جائے، الغرض خیالی طور پر سیر ہونا بھی فاعل کو فاعل تام بنانے کی علت فاعلی ہے، اور واقع میں سیر ہونا یہ وہ غایت ہے جو فعل پر مرتب ہوتی، تو اب قصہ یہ ہوا کہ کھانے کا فعل سیری سے صادر بھی ہوا، اور اس سیری کا صدور بھی کھانے کے فعل سے ہوا، مگر یہ دونوں باتیں درمختلف اعتباروں سے ہوں گی، سیری علمی وجود کے لحاظ سے فاعل بھی ہے، اور علت غائی بھی، اور خارجی وجود کے لحاظ سے یہی سیری صرف غایت ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علت غائی فاعل سے جدا نہیں ہوتی، اور فعل پر جو غایت مرتب ہوتی ہے، اس سے فاعل کی تکمیل بھی ہوتی ہے،

اس بیان سے یہ مسئلہ بھی منقطع ہوا کہ غایت کی یہ جو عام تقسیم کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایک قسم اس کی تو وہ ہے جس کا وجود خود فاعل کی ذات میں پایا جاتا ہے، جیسے خوشی اور دوسری قسم وہ ہے جس کا وجود قابل میں ہوتا ہے، اور تیسری قسم ایسی بھی ہوتی ہے جو فاعل اور قابل دونوں میں نہیں پائی جاتی، مثلاً کسی غیر کی رضا مندی اگر فعل کا مقصد ہو، میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ پہلی دو قسموں کا مرجع اگر غور کیا جائے تو پہلی ہی قسم ہے یعنی جو غایت خود فاعل کی ذات میں پائی جاتی ہے، سب کا مال بالآخر اسی پر ختم ہوتا ہے، کیونکہ مکان بنانا یا جو مکان بنانا ہے، یا کسی دوسرے کو خوش کرنے کے لیے کوئی جو کام کرتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان افعال کا آخری مقصد وہی مصلحت ہوتی ہے، جسے



فاعل خود اپنے نفس کے لیے سوچتا ہے، خواہ غایت سے مراد یہ ہو کہ جس نے فاعل کو فاعل بنایا، یا یہ کہ جو فاعل پر ذاتی ترتیب کے طور پر مرتب ہو، یہی حال ان کی دوسری تقسیم کا بھی ہے یعنی کہتے ہیں کہ جس پر حرکت کی انتہا ہوتی ہے کبھی وہی غایت ہوتی ہے، اور کبھی غایت اس کے سوا دوسری چیز ہوتی ہے جیسا کہ میں نے کہا تھا کہ غیر سے اکتا جانے یا کسی دوست سے ملنے کے لیے ایک جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ تلاش کرنے میں جو ہوتا ہے، کیونکہ جب تک کسی دوسری چیز کو ترجیح نہ حاصل ہو لے یا اس سے مسرت نہ ملتی ہو، یا اس کے سوا کوئی اور بات جس کا فائدہ نفس کو پہنچتا ہو، ارادی حرکت بغیر ان امور کے وقوع پذیر نہیں ہو سکتی اگرچہ اس اعتراض کے جواب میں عذر پیش کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ عذر نہیں جو بعضوں نے اس موقع پر پیش کیا ہے کہ اس تقسیم اور دوسری تقسیم میں غایت سے مراد وہ انتہائی نقطہ ہے، جو فعل پر مرتب ہوتا ہے، یہ عذر اس لیے بے معنی ہے کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بایں معنی بھی غایت ایسی چیز ٹھہرتی ہے جس کا مرجع فاعل ہی کی ذات ہوتی ہے، خواہ ظن غالب ہی کی بنیاد پر ایسا کیوں نہ ہو بشرطیکہ وہاں کوئی مانع نہ ہو، بہر حال یہ عذر تو غلط ہے، بلکہ صحیح عذر یہ ہے کہ مقصود یہاں غایت سے غایت کی ماہیت ہے، خواہ یہ وہی ہو جس پر حرکت ختم ہوتی ہے، یا اس کے سوا کوئی چیز ہو۔

ایک چیز قابل بحث یہاں یہ بھی ہے کہ ان لوگوں کے کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض نہیں ہیں یعنی کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر خدا کسی کام کو نہیں کرتا، اسی کے ساتھ ان کے کلام میں یہ بھی پایا جاتا ہے کہ خود حق تعالیٰ کی ذات تمام غایتوں کی غایت ہے اور یہ کہ خدا ہی مہد اور خدا ہی غایت ہے، قرآن میں بھی ہے الا الی اللہ تصبوا الا موسیٰ (ہاں تمام امور کی بازگشت اللہ ہی کی طرف ہے) ان الی ربک الرجعی (تیرے رب ہی طرف آخری پلٹاؤ ہے) ایسی بے شمار آیتیں ہیں، تو اب دیکھنا ہے کہ افعال حق کے متعلق جو کہا جاتا ہے، کہ اغراض کے ساتھ وہ وابستہ نہیں ہوتے تعلیل بالاعراض کی اس نفی سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ خدا کے



افعال کے اغراض اس کی ذات کے سوا نہیں ہوتے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہی واقعہ بھی ہے جیسا کہ گزر بھی چکا کہ حق تعالیٰ اپنی غایت اور کارکردگی میں تام اور کامل ہیں، اور اس باب میں یعنی ان کا فاعل ہونا غیر پر موقوف نہیں ہو سکتا، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اس کے افعال کی سرے سے مطلقاً کوئی غایت اور غرض ہی نہیں ہوتی جیسا کہ تم پہلے بھی بیان چکے ہو بہر حال تم یہ کہہ سکتے ہو کہ خیر کا وہ نظام اور قانون جو بحسبہ خدا ہی کی ذات کا دوسرا نام ہے، اسی خیر کے علم کو عالم کے ایجاد کی غایت اور غرض قرار دو، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ فاعل کے فاعل ہونے کی جو بات مقتضی ہوتی ہے، علت غائی جب اس کو کہتے ہیں جیسا کہ اس کی ان لوگوں نے تصریح کی ہے، تو ضرور ہوا کہ علت غائی فاعل کی ذات کے سوا کوئی دوسری چیز ہو، اس لیے کہ مقتضی اور مقتضایا یعنی چاہنے والے اور جسے چاہا جائے، ان دونوں میں مغایرت کا ہونا بدیہی ہے، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی فروگزاشتیں جو ان کے کلام میں بہت پائی جاتی ہیں، مثلاً اقتضاء کا اطلاق بسا اوقات اس کے عام معنی پر کرتے ہیں، یعنی ایک چیز دوسری چیز سے اگر جدا اور منفک ہو کر نہ پائی جائے اسی عدم انفکاک کو اقتضاء کہہ دیتے ہیں، غالباً ان کو اس پر بھروسہ ہوتا ہے کہ علم کے پختہ کاروں کو اصل مطلب کے سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی، آخر اس کے سوا ان کے کلام کی اور توجیہ کیا کی جائے اس لیے کہ آج تک نہ کوئی دلیل ہی قائم ہوئی ہے اور نہ براہست کا یہ فیصلہ ہے کہ واقع میں فاعل کے لیے ضرور ہے کہ غایت کا غیر ہو اس لیے کہ فاعل تو اسی کو کہتے ہیں جو وجود عطا کرتا ہے اور جس مقصد کے لیے شے کو وجود عطا کیا جاتا ہے، پس اس کو غایت کہتے ہیں، پھر اب یہ غایت اور یہ مقصد فاعل کی عین ذات ہو، اس سے اعلیٰ و برتر ہو، اس کی نفی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، آخر مندرجہ ض کرو کہ ہم غایت کو ایسی چیز قرار دیتے ہیں جو بذات خود قائم ہے اور اسی چیز سے کسی ذاتی فعل کا صدور ہو، تو ایسی صورت میں کیا ہی شے فاعل اور غایت دونوں چیز نہ ہوگی، پس معلوم ہوا کہ خدا کے فعل سے غایت کی جو حکماء نفی کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ تعریف،



یا حصول عزت یا غیر کو نفع پہنچنے وغیرہ کے نتائج جو حق تعالیٰ کے افعال پر مرتب ہوئے ہیں اور اس کی ذات کے غیر میں حق تعالیٰ کی توجہ اپنے افعال میں ان کی طرف نہیں ہوتی باقی خیر کا بہ نظام جو بجنسہ ذات حق ہے اس خیر کے علم کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اسی نے حق تعالیٰ کو خیر کے افادے پر اس طرح آمادہ کیا جس طرح میں نے پہلے بیان کیا ہے، اگر اس کو غایت قرار دیا جائے تو یہ ایسی بات ہے جس کی جانب تلاش و برہان بھی راہنمائی کر رہے ہیں اور علمائے فحول کے عقول، اکابر کے ذہن اس کی شہادت ادا کر رہے ہیں، تعلیقات میں شیخ رئیس نے اس کی تصریح بھی ان الفاظ کے ساتھ کی ہے۔

”وہ کمال جو بالذات واجب الوجود ہے، اگر کسی انسان کو اس کی معرفت حاصل ہو پھر ان امور کو جو واجب الوجود کے بعد ہیں، اگر ان کی تنظیم واجب اپنے کمال کے مطابق کرے تو ظاہر ہے کہ یہ امور بھی انتہائی حسن نظام کی صورت میں جلوہ گر ہوں گے، پس دراصل اس تنظیم کی غرض و غایت خود واجب الوجود کی ذات ہی ہوگی یعنی کمال کی تنظیم پس اگر واجب الوجود ہی فاعل ہوگا، تو وہی غایت اور غرض بھی ہوگا“

میں کہتا ہوں کہ مبدیہ اول (حق تعالیٰ) مذکورہ بالا معنی کی رو سے جس طرح خود اپنے فعل کی غایت ہیں، اسی طرح وہ اصل معنی کے اعتبار سے بھی غایت ہے، کہ تمام اشیاء و خدای کے کمالات کے طالب ہیں، اور اسی کمال کے حصول کے ذریعے سے اپنے کو مبدیہ اول (ذات حق) کے مشابہ اس حد تک بنانا چاہتے ہیں جس حد تک ان کے حق اور ظرف کے لحاظ سے قابل تصور ہو سکتا ہے، گویا ہر ایک اسی کا مشتاق اور اسی کا عاشق ہے، خواہ یہ اشتیاق و عشق ارادی ہو یا طبعی، الہی حکماء نے اسی بنیاد پر دعویٰ کیا ہے، کہ تمام موجودات میں اس کا عشق اپنے اپنے درجے کے مطابق ساری و جاری ہے، اسی لیے ساری کائنات مبدعات (یعنی غیر مادی موجودات) کی طرح وجود کے اس قلمزم ذخار سے اپنے اپنے مرتبے کے مطابق شوق کے گھونٹ حاصل کر رہے ہیں، اور حق تعالیٰ کی وحدانیت دیکھائی کے سب معترف و مقرر ہیں، قرآن کی آیت



وکل وجہ ہو مولیٰ ہا ہر ایک کی توجہ کا ایک مرکز ہے جدھر وہ جکتا ہے (کا مطلب یہی ہے کہ ہر ایک اسی کے لیے بللاتا ہے) اور شوق کی آگ سے اس ذات تک پہنچنے کا نور حاصل کرتا ہے، الہی صفے میں اسی کی طرف و ان میں شی الا یسع بعدہ (کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے حمد کی پاکی نہیں بیان کرتی) اس اشارہ کیا گیا ہے اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ تمام وہ ہویات جن سے عالم کے نظم و تدبیر کا تعلق ہے اور تمام صورتی ہستیاں طبعاً اور فطرۃً کمال کی جانب متوجہ ہیں یعنی خیر اول سے جو ہویت ان کو عطا ہوئی ہے، اسی ہویت کی خیریت کی تلاش میں سب سرگرم ہیں اور ان کے مہولی و مادے اور نشیمنوں سے جو شریعت اور برائی کا بھسپا رہ اٹھ رہا ہے اور جو ان کا خاص نقص ہے اس سے ہر ایک بھاگ رہا ہے جب یہ واقعہ ہے تو ثابت ہوا کہ ہر ایک میں خیر کا طبعی اشتیاق اور فطری شوق پایا جاتا ہے پس خیر بالذات سب کا معشوق ہے اگر خود خیر ہونا بھی سب کا مطلوب اور معشوق نہ ہوتا تو طبعاً ان کی تلاش میں سرگرداں نہ ہوتے اور تمام کاروبار میں ہمتیں اسی برائی توجہ کو مرکوز نہ کرتیں معلوم ہوا کہ اس عشق کا مبداء اور اس شوق کا منشاء حقیقت خیر ہی ہے جب اشیاء اس خیر سے جدا ہوتے ہیں تو اس وقت ان میں عشق شورش پیدا کرتا ہے اور جب خیر مل جاتا ہے تو پھر اس وقت یہ اس کے ساتھ مل کر ایک ہو جاتے ہیں آخر یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ تمام موجودات اسی کو اچھا سمجھتے ہیں جو ان کی فطرت کے مناسب و ملائم ہوتا ہے اور جب یہ مناسب و ملائم امور مفقود ہوتے ہیں تو ان کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتے ہیں حاصل یہ ہوا کہ خیر ہی خیر برعاشق ہے خیر خاص خیر ہوتا ہے جب اس کا تعلق خاص امکانی خیر است سے ہو اور مطلق خیر ہی ہوتا ہے جب اس کے سامنے دلجمی خیر اور وہ وجود ہوتا ہے جو صرف وجود ہی شر اور عدم کی جیسے ہوا بھی نہیں لگی ہے وہی حقیقی نور ہے جس میں تاریکی اور ظلمت کا شائبہ بھی نہیں ہے اور اس عشق کا سبب اور اس کی علت وہی خیر ہوتی ہے جو معشوق سے مل چکی ہے یا جس کے ملنے اور حاصل ہونے کی آئندہ توقع ہے



یہ قاعدہ ہے کہ خیریت جس قدر بھی کسی چیز میں بڑھتی چلی جائے گی، اس کے وجود میں بھی شدت پیدا ہوتی چلی جائے گی اور وجود میں جتنی شدت پیدا ہوگی، معشوق ہونے کا استحقاق بھی بڑھتا چلا جائے گا اور اسی نسبت سے خیر کی عاشقییت بھی بڑھتی جائے گی اور وہ موجود جو قوت اور امکان کی آلودگی سے پاک ہے چونکہ خیر کے سلسلے میں غایت وہی ہے تو معشوقیت کی غایت اور عاشقییت کی بھی غایت وہی ہوگا جو اس کا عاشق ہوگا اس کا عشق بھی کمال درجے کا عشق ہوگا اور انتہائی مرتبے کا اور الہی صفات چونکہ ذات سے جدا ہو کر نہیں پائے جاتے بلکہ یہاں ذات و صفات میں امتیاز ہی نہیں ہے جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا تو ذات حق میں عشق بھی صرف ذات اور وجود ہی ہوگا اس کے سوا باقی موجودات ان کا عشق یا تو بجنسہ ان کا وجود ہوگا یا ان کے وجود کا اثر اور اس سے پیدا ہونے والا ہوگا اب جاننا چاہئے کہ اس اعتبار سے عشق میں سب سے بڑا درجہ ان عقول فعالہ کا ہے جو تجلی الہی کو بغیر کسی واسطے یا کسی بیرونی امداد کے قبول کرنے میں یعنی حس یا تخیل وغیرہ کی امداد سے اس تجلی کو وہ قبول نہیں کرتے اور یہی عقول فعالہ نچلے درجے کے ان موجودات کے ایجاد کا کام انجام دیتے ہیں جن کا وجود ان کے وجود کے بعد پیدا ہوتا ہے اور ان موجودات کو وہ ان ہستیوں کے ذریعے پیدا کرتے ہیں جو ان مخلوقات سے پہلے ہوتے ہیں اسی طرح جو اپنی درجے کی ہستیاں میں ان کی تخلیق اشرف درجے کی ہستیوں سے ہوتی ہے پھر عشق میں دوسرا درجہ ان عالی اور الہی نفوس کا ہے جو عقل فعال کے ذریعے سے ان میں اس بوقت پیدا ہوتا ہے جب عقل فعال ان کو قوت سے طرف فعل کے لاتی ہے یعنی عدم سے وجود میں لاتی ہے اور ان نفوس کو عقل فعال تصور اور تشکل کی قوت عطا کرتی ہے اور اس بات کی کہ جس چیز کا ان میں تشکل ہو یا جن کو وہ تصور کریں ان کے تصورات اور تشکلات کی حفاظت کی بھی قوت عقل فعال انہیں بخشی ہے اور ان کے ساتھ الہی نفوس کو مطمئن کرتی ہے اس کے بعد عشق میں درجہ حیوانی قوتوں کا ہے



پھر نبائی قوی کا، الغرض ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص قسم کی الہی عبادت بھی ہوتی ہے جس کے وہ سزاوار ہوتے ہیں، اور جس کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے، ان میں ہر ایک اپنے مہدرا علی سے مشابہت پیدا کرنے کی کوشش اپنی اپنی پرواز کی حد تک کرتا ہے، اور اشیاء کی تربیت و پرداخت میں مہدرا علی کے افعال کی نقل کرتا ہے۔

علوی موجودات کی عبادت کا قصد تو آگے آئے گا، اور اپنی جگہ بیان کیا جائے گا، باقی رہے سفلی موجودات تو ان میں ہر ایک اپنے سے عالی اور بلند تر ہستی کے آگے جھکا ہوا ہے، جو ان سے اشرف اور عالم اعلیٰ سے قریب تر ہے، ان کی اطاعت اور فرماں برداری کے لیے اس کی گردن جھکی ہوئی ہوتی ہے، اور اپنے سے جس کو فروتر درجے میں یہ پاتے ہیں ان پر خیر کی فیض باری کرتے رہتے ہیں، سعدی جو ہروں ہی میں غور کرو، پھیلنے، پھیلنے، کھدائی، اور ڈھلاؤ کے قبول کرنے میں ان کی جو حالت ہوتی ہے اپنے مہدرا کا اقرار اور اس کے آگے جھکنا اس کے فرامین کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے سوا یہ اور کیا ہے؟

ان میں احکام و آثار کے قبول کرنے میں جو جتنا تیز کام ہوتا ہے، اور صورت و شکل میں جو جتنا روشن اور حسین ہوتا ہے، وہی ان میں زیادہ برتر و قیمتی شمار کیا جاتا ہے، اور جس میں اس اعتبار سے جتنی زیادہ غفلت ہوتی ہے، اور ان سے نفع اس قدر نہیں اٹھایا جاسکتا، جتنا پہلی قسم سے اٹھایا جاتا تھا، تو وہی ادنیٰ درجے کی چیزیں قرار پاتی ہیں، مثلاً معمولی چٹانوں اور پتھروں کا جو حال ہے، اسی طرح نبائی قوتوں، اور ان کے مختلف حرکات پر غور کرو، کس طرح وہ دائیں بائیں ہوائی فضا میں بڑھتے اور پھیلتے ہیں، فارسی میں کس نے خوب کہا ہے۔

درخت سرو بیاد شمال پنداری ہی فشان دست و ہی گزار کا  
الغرض یہ سب سجدے میں ہیں، رکوع میں ہیں، اپنے پتوں کی رگڑ سے وہ تسبیح و تہلیل و تقدیس و تحمید کا فریضہ انجام دیتے ہیں، اپنی شاخوں اور پھولوں



شکونوں، پھلوں کو جانوروں، اور ایسے نافرمانوں کو بانٹتے رہتے ہیں جن سے کسی نفع کی توقع نہیں ہو سکتی ہے، اور بجز آگ کے وہ کسی کام کے نہیں ہوتے، اسی طرح جانوروں کو دیکھو کس طرح وہ انسان کی خدمت انجام دیتے ہیں، کس طرح جہاں آدمی ان کو لے جاتا چاہتا ہے جاتے ہیں، اور ان کے بوجھ کو ایک شہر سے دوسرے ایسے شہروں میں پہنچاتے ہیں جہاں تک مسافت جفاکشی کے بعد ہی آدمی سامان پہنچا سکتا تھا، پھر ان جانوروں میں بعض انسان کی فرماں برداری سے سرکشی کرتے ہیں، اور متبرک ہیں آدمی کے حکم کو نہیں مانتے یعنی درندوں، اور جنگلی وحشیوں کا جو حال ہے، پھر انسان کی عبادت کو دیکھو! کس طرح علم و عمل میں سبدا اعلیٰ سے مشابہت حاصل کرنے کی یکوش کرتا رہتا ہے، اور معلومات کے فراہمی میں شب و روز سرگرداں ہے، جسمانی امور سے تخرید اختیار کرنے کی جانب مائل ہے (یہ سب انسان کی عبادت ہے) اسی لیے انسان کی عبادت تمام ارضی عبادتوں میں ممتاز اور سب سے برتر ہے، اور حیوانی بخلاف میں اس کی معرفت سب سے اعلیٰ اور اہم ہے، خصوصیت کے ساتھ اس کو منطق کی تفصیلت عطا ہوئی ہے، اور قدرت و طاقت کی سعادت سے سرفراز ہے، شکل و صورت میں بھی کامل ہے، اسی لیے ان میں جو معاشی اور گناہوں میں نہنہک ہو جاتے ہیں، وہ حیوانات، نباتات، معدنیات سب سے زیادہ ذلیل و خوار قرار پاتے ہیں، اسی قسم کے لوگ سانپیں، بھی اسفل ہو جاتے ہیں، یعنی تحتانی درجے کی جتنی ہستیاں ہیں، ایسا آدمی ان سب کے نیچے چلا جاتا ہے، وجہ یہ ہوتی ہے کہ معدنی جو اہر صورت کو قبول کرتے ہیں، اور اس قسم کے آدمیوں میں بھی نہیں ہوتا، درخت اپنے رب کے سجدے و رکوع میں ہیں اور وہ نہ سجدہ کرتا ہے، نہ رکوع حیوانات انسان کے فرماں بردار ہیں، اور ایسا آدمی اپنے مالک اور رب کے فرمان سے سرکشی کرتا ہے، اس قسم کی غفلت اور لسیان سے میں اللہ کی پناہ میں آتا ہوں۔

الحاصل معقولات کے علم و ادراک میں آدمی دراصل اپنے مبد



سے قوت نظریہ کے اعتبار سے اور بدن کی تربیت و پرورش سے قوت  
 علمی کے اعتبار سے مشابہت حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح اپنی قوتوں کو بھی  
 اسی طریقے سے استعمال کرتا ہے جس سے اس مشابہت میں مدد ملے مثلاً کسی  
 قوتوں کو اس لیے استعمال کرتا تاکہ مزیات سے نکلے تو ایمن پیدا کرے اور  
 اپنے اغراض تک پہنچنے کے لیے افکار میں قوت تغلب سے کام لیتا ہے یہ تو  
 عقلی امور میں کرتا ہے اسی طرح جسمانی امور میں مثلاً حیوانی قوت اس کو جو ہر روز  
 پر آمادہ کرتا ہے جس میں لذت مقصود بالذات نہیں جوتی بلکہ نوع کو باقی رکھنے  
 میں وہ علت اولیٰ سے مشابہت حاصل کرتا چاہتی ہے خصوصاً اس نوع کی  
 بقا کی کوشش جو تمام انواع میں افضل ترین نوع ہے یعنی نوع انسانی  
 اس طرح غرضی قوت اس کو بہادریوں سے مقابلہ کرنے اور جنگ میں  
 کود پڑنے کے لیے اس لیے آمادہ کرتی ہے تاکہ سیدہٗ فاطمہؑ اور تین بیٹے  
 "تھن" "امرت صالو" "تہذیب یافتہ نسل و قوم" کی طرف سے دشمنوں  
 کا مقابلہ کرے (یعنی اسی مبداءِ علی سے مشابہت کی ایک راہ ہے) یہی  
 بعض اوقات عقل کی فائز عقلی اور نفعی قوت سے بھی بعض افعال ظاہر  
 ہوتے ہیں مثلاً متفکرات کا تصور ملائکہ و عقول کا خیال موت کا  
 اشتیاق آخرت کی محبت رحمن کی رفاقت (جو سب بھی اسی سلسلے کی  
 چیزیں ہیں) میں نے جو کچھ کہا اس کو خواب سمجھو اس طرح سمجھو جو سمجھنے کا  
 حق ہے اور جس پر نتائج مرتب ہوتے ہیں ایسا سمجھنا نہیں جیسے بانیہ  
 غیبات اور تراشیدہ اشعار سمجھ جاتے ہیں کیونکہ اس قسم کے بیانات  
 میں اگرچہ بعض چیزیں خطا بہت اور عقل کے خلاف ہیں لیکن  
 دراصل وہ اسرار و رموز ہیں اگر ان کی محسوس کردہ تو محسوس ہر ذہن اندہ  
 دلیل تک بھی پہنچا دیں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اشیاء خواہ عقول ہوں یا نفوس یا اجرام فلکی  
 ہوں یا اجسام عنصری ان میں ملائے اعلیٰ سے مشابہت پیدا کرنے کا فطری  
 رجحان پایا جاتا ہے اور علت اولیٰ کی اطاعت و فرمان برداری کا سبب میں



ایک طبعی عشق اور غریزی اشتیاق موجود ہے، اس علت کی جانب حرکت کرنے میں ہر ایک کا ایک خاص فطری دین، اور ایک واضح مذہب ہے، اور ہر ایک اسی علت کے اطراف گردش کر رہا ہے۔

شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے کہ ارضی قوی جیسے نفوس فلکیہ میں، ان کے افعال کی غایت وہ چیز ہوتی ہے جو ان سے برتر اور ان کے مافوق ہوتی ہے، کیونکہ جو ان کے ماتحت امور کے مزاج وغیرہ کے کیفیات میں ان کے حاصل کرنے کے لیے ارضی نفوس اپنے مادے کو حرکت نہیں دیتے، اگرچہ یہ چیزیں ان کے نتائج اور ان توابع میں ہیں جن کا ثبوت ان کے لیے لازمی ہے، بلکہ اپنے مادوں کو متحرک کرنے میں ان کی اصلی غرض اس چیز کا حاصل کرنا ہوتا ہے جس کا حصول بہتر سے بہتر شکل میں ان کے لیے ممکن ہو، تاکہ اپنے بالا تر کے ساتھ ان کو مشابہت حاصل ہو سکے، جیسا کہ افلاک کے نفوس اپنے اجرام کو اسی لیے حرکت دیتے ہیں، شیخ کے اس کلام سے سمجھنے والا سمجھ سکتا ہے کہ عالی قوتیں ہوں یا سافل اپنے اپنے تحریکات میں ان سب کے پیش نظر جو غایت ہوتی ہے، وہ فاعل اول ہی ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ تمام تحریک عطا کرنے والی قوتیں یا محرکات کی توجہ اپنے ماتحت کی طرف نہیں، بلکہ اسی غایت کی جانب ہوتی ہے جس کا تعلق فاعل اول سے ہے، اس لیے بھی فاعل اول غایت قرار پایا ہے، اور اسی سے اس شہور قول کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے، یعنی اگر عالی کا عشق نہ ہوتا، تو سافل نابود ہو جاتا۔

یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ جو قوتیں سکون طلب ہوتی ہیں، ان کا حال بھی وہی ہے جو حرکت کی فاعل ہیں، یعنی اس باب میں کہ مقصد سلسلہ وجود میں ہر ایک کا ماتحت نہیں، بلکہ مافوق ہے، اس بات میں ارضی طبیعت جو سکون کی طالب ہے، اور فلکی طبائع جو حرکت کو چاہتے ہیں، سب برابر ہیں، بلکہ ہر ایک کی غایت اور مطلوب یہی ہے کہ بہتر سے بہتر بات جو ان کے لیے ممکن ہو سکتی ہے اس تک رسائی حاصل کریں، جیسا کہ معلم ثانی ابو نصر فارابی



نے اپنی کتاب فصوص میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے 'فان راہی کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

”آسمان اپنی گردش کے ساتھ‘ اور زمین اپنے وزن اور جھکاؤ کے ساتھ نماز میں مصروف ہیں‘ اور ایسا کیوں نہ ہو‘ اس لیے کہ ہم کسی چیز کو ایسی نہیں پاتے جس میں کسی محبوب کا اشتیاق نہ ہو‘ اور کسی مرغوب کے لیے وہ بلبلائی نہ ہو‘ خواہ یہ امور ان میں ارادی طور پر پائے جاتے ہوں‘ یا طبعی طور پر“

بعض عارفوں نے اسی کی تعبیر ان الفاظ میں فرمائی ہے۔

قسم ہے مجھے اپنی جان کی کہ آسمان اپنی تیز گردش‘ اور انتہائی تڑپ اور زمین اپنی غایت سکون‘ و خاموشی میں برابر ہیں‘ اور قسم ہے میرے معبود کی آسمان و زمین کو کوئی ایسی لذیذ چیز مل گئی ہے‘ یعنی جمالِ اول کی تجلی ہے جو حصہ ان کو ملا ہے‘ اسی سے آسمان خوشی کے مارے تاج رہا ہے‘ اور ہنوز وہ اسی رقص اور تاج میں مصروف ہے‘ اور دارد کے زور نے زمین پر غشی طاری کر دی‘ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فرش پر بیہوش ہو کر پڑی ہوئی ہے‘ ان کے سامنے جو تجلی ہوئی اس کی لذت ان میں اس طرح سما گئی ہے‘ اور لطفِ ازل کے مشاہدے نے ان کو اس درجہ مہیوت بنا دیا ہے‘ کہ ان کے دل اپنے ہاتھوں سے جا چکے ہیں اور ان کا حال اس شعر کے مطابق ہے۔

فذلک من عیم اللطف شکروہذا من حیو الشوق سکر  
وہ تو عام لطف کا شکریہ ہے‘ اور یہ شوق کی خالص شراب کا نشہ ہے

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ شے ہونے کے لحاظ سے اگرچہ غایتِ فعل سے پہلے ہوتی ہے‘ لیکن وجود کے اعتبار سے اس کا فعل کے بعد ہونا ضروری ہے‘ اور یہ کہ فعل پر وہ مرتب ہو‘ اب اگر حق تعالیٰ کو فاعل اور غایت دونوں قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ ممکنات کے وجود پر بالذات وہ مقدم بھی ہو‘ لیکن اسی کے ساتھ حق تعالیٰ کو ممکنات سے متاخر بھی ماننا پڑے گا‘ اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ہی تمام اولوں کا اول بھی ہو‘ اور تمام پچھلوں سے پہلے بھی ہو‘ میں کہتا ہوں کہ پائے جانے اور موجود ہونے میں غایت کا فعل ہے



متاخر ہونا اور فعل پر مرتب ہونا، یہ اس غایت کا قصہ ہے، جس کا تعلق کائنات  
اور مخلوقات سے ہے، لیکن جب غایت ایسی چیز ہو، جس کا وجود کائنات  
سے بالا ہے، تو اس وقت یہ بات اس کے لیے ضروری نہیں ہے، بلکہ  
مخلوقات میں بھی جو ادعا ہستیاں ہیں، یعنی بغیر مادے کے خالق سے  
صادر ہوئی ہیں، ان میں بھی غایت ہر دو اعتبار سے یعنی علماً بھی اور وجوداً  
بھی نفل سے مقدم رہی ہوتی ہے، اور مادی کائنات میں صرف علماً مقدم  
ہوتی ہے، اور وجوداً متاخر۔

اور تم یہ بھی کہہ سکتے ہو، کہ تمام اشیا کی چونکہ علت فاعلی ذات حق ہے  
جیسا کہ آئندہ اس پر دلیل قائم کی جائے گی اس لیے وہ تمام اولوں کا اول  
اور تمام پہلوں میں پہلے ہے، اور تمام اشیا کی غایت و غرض بھی  
وہی ہے، اور اس نقطہ نظر سے تمام اشیا اسی کی جانب متوجہ ہیں، اور  
سب کا نصب العین وہی ہے، سب اسی کے مشتاق ہیں خواہ ارادی  
اشتیاق کے ساتھ یا طبعی اشتیاق کی راہ سے، اس لیے تمام پھیلوں میں  
سب سے پیچھے اور تمام متاخروں میں سب سے متاخر بھی وہی ہے،  
مطلب یہ ہے کہ خیر محض ہونے اور حقیقی معشوق ہونے کی وجہ سے وہی  
جب سب کی غایت ہے، اس لیے سب سے آخری اسی کی ذات  
ٹھہری، الغرض پہلے اعتبار کی تصحیح ذات حق میں تو خود اس کی ذات کا  
اقتضا ہے اور دوسرے اعتبار کی تصحیح اس پر مبنی ہے، کہ اشیا کا صدور  
اس سے اس طور پر ہوا ہے، کہ ان میں ہر ایک اپنے ابتدائی کمالات  
کی حفاظت کا اس لیے عاشق، اور اپنے ثانوی کمالات متوقعہ کے حاصل کرنے  
کا اس لیے شائق ہے کہ حتی الوسع جہاں تک ممکن ہو، اس کو اپنے مبداء علی  
سے مشابہت پیدا ہو جائے، اور ذاتی غایت و عرضی غایت میں جو فرق  
ہے وہ تم کو پہلے بتایا جا چکا ہے۔

چند شکوک اور تمہارے سامنے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ہر وہ فاعل  
انکے ازالے کا طریقہ اور کام کرنے والا جس کی غرض اپنے کام سے خود اپنی ذات



نہیں بلکہ اپنی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو، اس قسم کا فاعل محتاج اور دوسرے سے فیض کا طالب ہوتا ہے، وہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس بات کا کہ غیر سے اس کی تکمیل ہو، اب یہ ظاہر ہے کہ جس کے ذریعے سے اس فاعل کی تکمیل ہوگی ضرور ہے کہ وہ اس سے اشرف اور اعلیٰ ہو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس فاعل کو بھی اس طریقے کا تسلیم کیا جائے گا، اس کی غرض خود اس فاعل سے بالا اور برتر ہوگی، خواہ اس کی یہ برتری ظن غالب ہی کے بنیاد پر کیوں نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ اپنے سے فروتر درجے کی چیز کسی فاعل کا واقعی نصب العین نہیں ہو سکتی، اور اپنے معلول کو واقعی اپنا مقصود کوئی علت نہیں بنا سکتی۔

اس لیے کہ جس کے لیے ارادہ کیا جاتا ہے اس مقصود کو خود قصد سے بدایت اعلیٰ اور برتر ہونا چاہئے، اب اگر کسی علت کا واقعی مقصود اس کا معلول ہوگا، یعنی ایسا واقعی کہ جس کو یقینی مقصود قرار دیا جائے نہ کہ گمان غالب کے طور پر تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ علت کے اس قصد اور ارادے کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ اس نے ایسی چیز کو وجود عطا کیا جو اس سے زیادہ کامل اور کامل بھی ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اس پر اگر تم کو یہ شبہ ہو کہ بسا اوقات دیکھا جاتا ہے (کہ فاعل اور علت اپنے معلول سے افضل و اشرف نہیں ہوتا) مثلاً طبیب کسی شخص کے مرض کے ازالے کو مقصد بناتا ہے، اور اس کے اس قصد و ارادے سے مریض تندرست ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں طبیب اور مریض دونوں انسان ہی ہوتے ہیں، تو جو قاعدہ بیان کیا گیا صحیح نہ رہا لیکن واقعہ وہ نہیں ہے جو سمجھا جاتا ہے، اس لیے کہ صحت کا افادہ دراصل جس سے ہوتا ہے، وہ نہ طبیب ہے اور نہ اس کا قصد و ارادہ بلکہ صحت کا حقیقی مبدی و سرچشمہ وہ ذات ہے جو طبیب سے بزرگ و برتر ہے، یعنی وہی جو تمام بھلائیوں اور خیرات کو حسب استعداد مادوں پر تقسیم فرماتا ہے، باقی طبیب کے قصد و ارادے کا کام اس سے زیادہ نہیں ہوتا کہ وہ مادے میں صحت کے قبول کرنے کی استعداد پیدا کر دے، اس کے سوا وہ کچھ نہیں کر سکتا اور نہ صحت کا بخشنے والا ہمیشہ وہی ہوتا ہے، جو سب سے بلند و بالا ہے، پس معلوم ہوا کہ



عجیب جس نے صحت کا ارادہ کیا تھا اور صحت کو جس نے اپنا نصب العین بنایا تھا، وہ بالعرض فاعل ہے نہ کہ بالذات۔ ادنیٰ مقاصد کو جو لوگ اپنا نصب العین بناتے ہیں، اس سے بھی مذکورہ بالا نظریے پر اعتراض کیا جاتا ہے، لیکن اس کا بھی جواب ہے کہ ادنیٰ کو ادنیٰ سمجھ کر کوئی مقصد مقرر نہیں کرتا بلکہ کسی غلط فہمی کا شکار ہو کر ایسا کرتا ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ فاعل کو جو فاعل بناتا ہے، اسی کا نام تو غرض ہے، تو فاعل اور غرض میں معلوم ہوا کہ ذاتی علاقہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ فاعل کی اس غرض سے ضرورت تکمیل ہوتی ہے، یعنی جو کمال اس کو پہلے سے حاصل نہ تھا وہ اس غرض کے پوری ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات فاعل خود اپنی ذات سے تو اشرف و اعلیٰ ہوتا ہے، یعنی جو غرض اس کے پیش نظر ہوتی ہے، ذاتاً و حقیقتاً فاعل کی جو ہر ذات اس سے بلند ہوتی ہے، لیکن جن مواد سے فاعل کا اختلاط ہوتا ہے اور جس قسم کے حسی اور خیالی قوتیں اس کو گھیر لیتی ہیں، اور حقیقت انہی حالات کی وجہ سے اس غرض کی طلب اس میں پیدا ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کا مقصود ہی اس سے زیادہ بہتر اور احسن ہو جاتا ہے، ایک سوال یہ بھی ہے کہ ممکنات کے ساتھ جب خدا کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہے اور ان کے منافع اس کے پیش نظر نہیں ہیں تو پھر اتنے استوار و محکم شکل میں ممکنات کے وجود کا اس سے افادہ کس طرح ہوا، آخر عالم کے مختلف اجزاء میں جو عجیب و غریب ایسے آثار نظر آتے ہیں، جن میں بدیہی طور سے مختلف حکمتیں اور مصلحتیں پوشیدہ ہیں کیا کوئی اس کا انکار کر سکتا ہے، جس نے آفاق و انفس کے آیات اور نشانیوں میں غور کیا ہے، کائناتی اشیا کے منافع سے جو واقف ہے، جن میں کچھ اب تک کھل چکی ہیں، اور ابھی ایسے منافع بہت سے باقی ہیں، جن کا راز واضح نہیں ہوا ہے، جن کے متعلق لوگوں نے دفاتر تیار کر دیے ہیں، مثلاً احساس کے لیے حواس اور تخیل کے لیے دماغ کے اگلے حصے میں تفکر کے لیے بیچ میں، یادداشت اور حفظ کے لیے



پچھلے حصے میں جو قوتیں رکھی گئی ہیں، آواز کے لیے گلے کا نظام، سونگھنے کے لیے غبرگوشہ، چبانے کے لیے دانت پھیپھڑے کے لیے سانس، جان اور نفس کے لیے بدن اور خدا شناسی کے لیے نفس و روح وغیرہ جو قدرت کے عطیات ہیں اور ان کے سوا افلاک کی گردشوں، اور اس کے مختلف منطوقوں کے فوائد، ستاروں کے خواص، خصوصاً آفتاب و ماہتاب کے منافع جن کے بیان کرنے کے لیے نہ زبانیں کافی ہیں نہ کاغذ کے اوراق میں ان کی گنجائش ہے اور نہ انسانی فکر ان کا احاطہ کر سکتی ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اپنی ذات کے سوا اگرچہ واجب تعالیٰ کے فعل کی غرض اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اور نہ اس کے افعال کے وہ اسباب و مصالح ہیں جنہیں ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں بلکہ جنہیں ہم نہیں جانتے وہ ان سے بہت زیادہ ہیں جنہیں ہم جانتے ہیں، لیکن بایں ہمہ حق تعالیٰ کی ذات ایسی ذات ہے کہ اس سے اشیا کا صدور جب ہوگا تو اعلیٰ ترین شکل اور جیسا کہ چاہئے کامل ترین معیار پر ہوگا، خواہ یہ مصالح ضروری ہوں جیسے انسان کے لیے عقل اور استوں کے لیے پیغمبروں کا وجود ہے، یا غیر ضروری ہوں، مگر باوجود غیر ضروری ہونے کے اس شے کے لیے ان کا ہونا باعث حسن و خوبی ہے، مثلاً ابرو پہلے بالوں کا اگانا، اور تلوے میں بھوڑی سی گہرائی پیدا کرنا، اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ ہر کھلے پیچھے خفی و جلی کا عالم ہے، آسمانوں اور زمین کا کوئی ذرہ اس کے علم سے غائب نہیں ہے جیسا کہ آئندہ اس کا بیان آ رہا ہے، آخر ایسا کیوں نہ ہو، خدا کے بعد علل و اسباب کا جو سلسلہ ہے، ان سب کا ہی قانون ہے جیسا کہ گزر چکا یعنی ان میں کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے سے کم درجے کے لیے کوئی عمل کرے، اور اپنے معلول سے کمال حاصل کرے، اور اس کے لیے کسی کام کا ارادہ کرے، خواہ علت کو اس کا علم ہی کیوں نہ ہو، اور وہ اسے پسند ہی کیوں نہیں کرتی ہو، لیکن بہر حال یہ اس کے شان سے گری ہوئی بات ہے کہ معلول کی خدمت بجا لائے، گویا جس طرح طبعی اجسام مثلاً پانی، آگ



آفتاب مابتاب وغیرہ جو ٹھنڈک پہنچانے گرم کرنے روشن کرنے کا کام صرف اپنے کمالات کی حفاظت کے لیے کرتے ہیں، غیر کو نفع پہنچانا ان کا مقصد نہیں ہوتا، لیکن قدرتی طور پر غیر کو ان سے نفع پہنچ جاتا ہے، جیسے کامں کرام (شریفوں کے پیالے) کے پھلنے سے زمین کو نفع پہنچ جاتا ہے، یعنی سیر چشم لوگ جب شراب پیتے ہیں تو ان کے بھرے ہوئے پیمانوں کے پھلنے سے زمین کو بھی شراب نصیب ہو جاتی ہے، اسی طرح آسمانی بادشاہت اور ملکوتی عالم کی تمام سرگرمیوں سے تحتانی عالم کے نظام کی تنظیم مقصود نہیں ہے بلکہ جو اصل مقصد ہے وہ اس سے بالاتر ہے، یعنی حق تعالیٰ کی انتہائی خوبی و کمال کے ساتھ فرماں برداری ان کا اصل مقصد ہے، لیکن اس کے ذریعے سے ان چیزوں کو بھی نفع پہنچ جاتا ہے، جو ان سے ادون اور فروتر ہیں، کسی نے فارسی میں خوب کہا ہے :-

عالم بخردش لایلم ہو سست      غافل بجاں کہ دشمن است او یار است

دریا بوجو د خوش موجے دارد      خس پندار دکایں کشاکش است

الحاصل جس کو حق تعالیٰ کی اس ذات بے ہمتا کی صحیح یافت ہے، جو ہر خیر اور حسن کا مبدیہ و سرچشمہ ہے وہ لہا منتقل ہے کہ اشیا کی پیدائش اس ذات پاک سے، مکمل نظام، اور محکم قانون کی شکل میں ہوئی ہے، واقعہ تو صرف اس قدر ہے اب جو اس کے افعال کے مصالح و حکم نظر آتے ہیں سو وہ اسے میرے دوست عرضی اور تمہیں غایات ہیں، اگر غایت کا ترجمہ یہ کیا جائے کہ فاعل کے فاعل ہونے کی جو وجہ ہو، اور ان کو ذاتی عرضی بھی کہہ سکتے ہو، اگر غایت کا مطلب یہ ہو کہ جو چیز فعل پر ذاتی طور سے مرتب ہو، یا جس کا وجود فعل کے وجود کے بعد ہو، یعنی عرضی طور سے فعل پر مرتب نہ ہو، جیسا کہ مولائی طبائع میں ضرور اور بدائعوں کے مہادی و اسباب کا حال ہے، ایک سوال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ مہادی کائنات کا کمال کے انتہائی مرتبہ پر ہونا یعنی یہ سارے لوازم اور ان کے طرذومات کے متعلق ایسی صورت میں ضرور ہے کہ ان مہادی کو ان کا علم و ادراک خواہ بالذات یا بالعرض ہونا



ہونا چاہئے حالانکہ کائناتی مبادی کا ایک حصہ ایسے جہاتی امور پر مشتمل ہے جن میں  
 کسی قسم کا ادراک اور شعور نہیں ہوتا پھر ان کی توجہ اس مقصد کی جانب کس طرح  
 ہو سکتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان مبادی سے شعور کا انکار محض ایک  
 ایسا دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ تلاش و تحقیق سے تو ان میں  
 شعور و ادراک کا ہونا کچھ ضروری سا معلوم ہوتا ہے آخر اگر اپنے افعال و اعمال  
 کے متعلق طبیعت میں کوئی ذاتی اقتضائے نہ ہوگا تو ظاہر ہے کہ بالذات اس  
 فعل کی وہ فاعل بھی نہیں ہو سکتی بلکہ اگر اس اقتضائے کا ظہور صرف آخری  
 درجے میں ہوتا ہے (مثلاً حیوانی درجے میں) تو طبیعت کے ابتدائی درجے  
 میں بھی اس اقتضائے کا ثبوت ضرور ہونا چاہئے اور اقتضائے کا یہی ثبوت  
 چاہتا ہے کہ طبیعت کے ابتدائی درجوں میں بھی کسی نہ کسی رنگ کا شعور  
 فکر سوچ بچ ساری تصدد و ارادہ ضرور ہو، خواہ وہ ارادہ اور  
 فکر کی شکل میں نہ ہو بلکہ سچ تو یہ ہے کہ طبیعت میں فکری شعور و ارادے کا  
 ثبوت قرآن کی اس آیت سے ثابت ہے، 'وان من شی الا یسمع لہدکا  
 ولکن لا یفقهون' (کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے محمد کی پاکی  
 نہیں بیان کرتی لیکن تم لوگ ان کی تصبیح کو نہیں سمجھتے) اسوا اس کے ہم جس  
 قاعدے کے اثبات کے درپے ہیں یعنی توحید کو ہمیں عقل میں ثابت کرنا  
 چاہئے ہیں اس کا یہ لازمی اقتضائے ہے کہ تمام چیزیں میں شعور کا ایک درجہ  
 ضرور پایا جاتا ہے جس طرح وجود اور ظہور کے کسی نہ کسی مرتبے کا پایا جانا  
 ان میں ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ جو وجود واجب ہے ظاہر ہے کہ وہ  
 حیات اور علم و قدرت اور اس کے موصوفے ہیں اور یہ حیات و صفات  
 وجود واجب کو لازم ہیں بلکہ وہ بکنسہ ذات واجب ہیں اور اس کے  
 عین ہیں اور واجب کی وہ ذات جو ان صفات سے موصوف ہے وہ  
 ہر چیز کے ساتھ ہے اور ہر شے کے ساتھ اس کو معیت حاصل ہے کیونکہ  
 اشیا و اسکی ذات واجب کے مظاہر اور اس کے صفات کی جلوہ گاہ ہیں  
 زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ ظہور و خفا کے اعتبار سے ان صفات کا تعلق



مختلف موجودات سے مختلف ہے، یعنی قوت و ضعف کے حساب سے جو تفاوت ان موجودات میں ہے وہی تفاوت ان صفات کے ظہور و خفا میں بھی ہے۔

اس مقام پر ایک بات یہ بھی بیان کی جاتی ہے، کہ عام طور سے یہ دستور ہے کہ فعل کی استواری، اور اس کے اتقان کی خوبیوں کو پیش نظر رکھ کر عموماً فاعل کی فکری قوت، اور قصد و ارادے پر استدلال کیا جاتا ہے پھر افعال کے جو ذاتی مبادی ہیں، ان کے افعال کو دیکھ کر کیوں نہیں ان مبادی کے متعلق بھی یہ کہا جائے کہ ان سے بھی افعال کا صدور قصد و ارادہ سوچ بچار کے ذریعے سے ہوا ہے، جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے استدلال کا مخاطب محض عام لوگوں کو بنایا جاسکتا ہے، حقیقی غایات اور ان کے واقعی مبادی تک کی جن کی نگاہیں نہیں پہنچ سکتی ہیں، لیکن خواص کے نزدیک تو ہر فعل کی ایک غایت ہوتی ہے، اور ہر کام کا نتیجہ ہوتا ہے، خواہ اس فعل کا صدور فکر و ارادے سے ہو یا نہ ہو، جیسا کہ گزر چکا (پھر ایسی صورت میں خواص کو اس دلیل سے کس طرح متاثر کیا جاسکتا ہے، ہاں عامیوں کی اس سے تسلی ہو سکتی ہے، لیکن برہانی علوم کے مخاطب عقول عامہ نہیں ہوتے)۔

ایک زائد کا ذکر یہاں بیانات سے یہ امر بخوبی واضح ہو چکا ہے کہ جس سے تبصرہ -

ہے، وہ دراصل مبدیہ اول ہی ہے، اور دونوں معنوں کے لحاظ سے مبدیہ اول ہی اس کا مقصد اور آخری غایت ہے، جس طرح وہی سب کا فاعل ہے، اور وہی سب کی غایت ہے اور دونوں معنوں میں فرق دو طریقوں سے ہے، یعنی ایک تو ذاتی اور عرضی ہونے کے اعتبار سے، اور دوسرا فرق یہ ہے، کہ ایک میں غایت تو بالذات یعنی وجود ہے، اور دوسرے میں غایت وہ تحقق ہے جو غیر کی معرفت کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے، پس اس کو اول تو اس لیے کہتے ہیں



کہ وہ وجود کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اسی سے اس کا صدور ہوا ہے اور سب کا وجود اپنی ترتیب کے لحاظ سے اسی کے لیے ہے یعنی ان کا یکے بعد دیگرے پایا جانا اسی کے لیے ہے اور تمام کائناتی ہستیوں کا سفر اور ان کی سیر کے لحاظ سے وہی آخر ہے، کیونکہ منزل بہ منزل درجہ بدرجہ ان میں جو بھی ترقی کرتے ہوئے آگے بڑھ رہا ہے اس کا مقصد یہی ہے کہ اس درگاہ تک ان کی رسائی ہو جائے، پس اس سفر کا خاتمہ اسی پر ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ مشاہدے کی رو سے تو وہ آخری نقطہ ہے اور تحقق و وجود کے حساب سے وہ اول ہے، دوسرے معنی جو غایت کے ہیں، عالم کے وجود کی اس غایت کو حق تعالیٰ نے اس طرح بیان فرمایا ہے۔ کنت کنتا فحسبنا فاحسبنا ان اعراف فخلقت الخلق لاعرف (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، پھر میں نے چاہا کہ میں جانا جاؤں اس لیے میں نے خلق کو پیدا کیا تا کہ میں پہچانا جاؤں) اس قول میں ہماری راہنمائی کی گئی ہے کہ عالم کے وجود کا انتہائی مقصد خود اس کی اپنی ذات ہی ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ وہ پہچانی جائے وجود عالم کی وہ غایت ہے، جس طرح سے وہی خود باعتبار وجود کے عالم کی علت فاعلہ بھی ہے اور علت غائیہ بھی، اور ہماری راہنمائی اس طرف بھی کی گئی ہے کہ عالم کے وجود کی غایت بعض درمیانی مقاصد اور غایات بھی ہیں جیسا کہ لولاک لما خلقت الافلاک (اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہوتے تو آسمانوں کو میں پیدا نہ کرتا) قول میں بیان کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تینوں معنوں کے لحاظ سے عالم کے وجود کی آخری غایت حق تعالیٰ ہی کا وجود مبارک ہے یا دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر لقائے آخرت سے کی جائے یعنی حق تعالیٰ کی ملاقات بھی سب کا مقصد اور نصب العین ہے، عالم اسی لیے بنایا گیا ہے اور کائنات کی تنظیم اسی لیے عمل میں آئی ہے اب یہ بات بخوبی روشن ہو چکی کہ عالم کے سارے موجودات اپنی اصل فطرت و ساخت کی رو سے صحیح اغراض اور واقعی مقاصد و غایات کی طرف متوجہ ہیں، بلکہ سب کی

ذیلی بات



غایت اگر سچ پوچھتے ہو تو صرف ایک ہی چیز ہے یعنی خیر اور نیکی کا وہ مرتبہ جس سے اعلیٰ مرتبہ ممکن نہ ہو، دوسرے لفظوں میں اسی کو خیر اقصیٰ کہتے ہیں، اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے سوا جتنے بھی مقاصد و اغراض ہیں جیسا کہ میں بتا چکا ہوں سب وہی مقاصد ہیں انسانوں کا ایک گروہ ہے جس کی نگاہوں میں ان ہی وہی مقاصد کو آراستہ و پیراستہ کر دیا گیا ہے اور وہ بجائے اندھا دھند بے سمجھے بوجھے ان کے پیچھے بھاگے جا رہے ہیں، اور بنی آدم کے زیادہ افراد پر یہی حال طاری ہے، کچھ اللہ کے مخلص بندے ہیں جو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، عام لوگوں کا گروہ وجود کے ان اولیاء سے ہمیشہ جھکڑے رکھے کرتے رہتے ہیں، یہ لوگ درحقیقت خدا کے بندوں میں داخل ہی نہیں ہیں اور نہ حق تعالیٰ ان کا مولیٰ ہے، نہ وہ ان کا آقا ہے نہ مالک، اور جب کبھی اور جہاں کہیں تم یہ دیکھتے ہو کہ یہ خدا کے ساتھ تعلق کا دم بھرتے ہیں، تو یقین کرو کہ اس وقت بھی ان کے پیچھے ایک چیز لگی ہے، یعنی خواہ غیت میں سے کوئی شیطان بھی ان کے ساتھ لگا رہتا ہے، اب اگر تم چاہو تو ان کو عَبْدَ الْاَلٰہِی (اپنی خواہشوں کے پرستاروں) کے نام سے موسوم کر سکتے ہو اور چاہو، تو عَبْدَ الطَّاعُوْت (طغیان و سرکشی پیدا کرنے والوں کے بندوں) سے ان کو خطاب کر سکتے ہو، ان کے متعلق قرآن میں دونوں الفاظ موجود ہیں۔

پس جو اللہ تعالیٰ سے رشتہ جوڑتا ہے اور اس کے دامن کو تھامتا ہے یقیناً وہ اس کی لقاء اور دید کی تمنا کرے گا، اور وہ اس قانون کی پابندی کرے گا جس کا عالم پابند بنایا گیا ہے، ایسے شخص کا والی اور ذمہ دار بھی خدا ہو جاتا ہے، اور وہ اسی نظام کے سلسلے میں منسلک ہو جائے گا جس کے لیے واقعی عالم کا نظام جاری ہوا، اور وہ تو ہمیشہ صالحین کا ذمہ دار ہوتا ہے، کہ دھو بیٹولی الصالحین۔

اور جس نے اس نظام کے حقیقی مقصد سے بغاوت کی، اور اپنی خواہشوں کے پیچھے چلا، تو اس پر اس کا طاغوت مسلط کر دیا جاتا ہے، اس لیے کہ بیوی



اور نفسانی خواہشوں کی ہر قسم کے لیے الگ الگ طاغوت مقرر ہے، اور یوں ہر ایک کے سامنے اس کا معبود جلوہ گر ہو رہا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے،  
 اَفْرِغْتَ مِنْ اَخْدِ الْمَهِدِ هُوَا (تم نے اس کو دیکھا جس نے اپنی خواہش کو اپنا معبود بنا لیا ہے) مگر تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مقاصد و غایت کے یہ سارے وہی سلسلے بالآخر منضمحل اور نابود ہو کر رہ جاتے ہیں، پس جس کا دالی وارث طاغوت ہو گا یا جو طاغوت سے رشتہ جوڑے گا، تو طاغوت کا تعلق چونکہ اس دیوالانی اور مادی نشأت سے ہے، اور اسی سے اس کا جو ہر تیار ہوتا ہے، اس لیے جو شخص اس مادی نشأت کے اعتبار سے جتنا عدم کی طرف جائے گا، اسی نسبت سے اس کا طاغوت بھی منضمحل اور نابود ہوتا چلا جائے گا، اور ایسا آدمی اپنے طاغوت کے ساتھ عدم و نیستی کی اندر ڈوبتا چلا جائے گا، اور یوں نیستی کی کھائیوں میں درجہ بدرجہ گرتا ہوا بالآخر دارالبوار (تباہی کی دنیا) میں گر پڑے گا، حق تعالیٰ ہمیں اور ان لوگوں کو جو یقین کی راہوں میں ہمارے بھائی ہیں سب کو ہوئی کی پیردی سے محفوظ رکھے، اور دنیا کی طمطراق اور اس کی آرائشوں کی طرف میلان نہ کرنے میں ہماری امداد فرمائے، اپنے نیک بندوں میں ہمیں شریک فرمائے، اور ان لوگوں میں جو اس کی رحمت کے ساتھ لو لگائے بیٹھے ہیں قیامت کے دن اٹھائے۔

## فصل علت و معلول کے متعلق چند تکمیلی باتیں

اس فصل میں عنوان کے سوا اور بھی بعض مخفی امور کا اظہار کیا جائے گا، میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے کہ دو چیزوں میں جب اثر کرنے اور اثر قبول کرنے کا تعلق ہو، تو ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں یعنی یہ تعلق کبھی بالذات ہوتا ہے، اور کبھی بالعرض، جہاں کہیں میں بالعرض کا لفظ استعمال کرتا ہوں اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس بات کو شے کی طرف منسوب کیا گیا ہے، شے کا اس بات سے اتصاف حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے، پھر جو واقعی موصوف ہوتا



ہے اس سے اس شے کا اتحادی علاقہ ہوتا ہے، یا کوئی اور علاقہ اس لیے مجازاً اس حکم کو شے کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ مساوات کی صفت سے درحقیقت جو چیز موصوف ہوتی ہے، وہ مقدار ہے لیکن مقدار چونکہ جسم کے ساتھ اتحادی علاقہ رکھتی ہے، اس لیے اس صفت کو جسم کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں، اسی طرح مشابہ ہونا یہ کیفیت کی صفت ہے، لیکن اسی اتحادی علاقے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ جسم فلان جسم کے مشابہ ہے، یا کشتی نشین کی طرف حرکت کو اس لیے منسوب کرتے ہیں کہ حرکت کا جو حقیقی موصوف ہے، یعنی کشتی اس کے ساتھ کشتی نشین کو بیٹھنے کا تعلق ہے، یہ بھی ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ وجودی صفات یعنی تقدم و تاخر علت ہونا، معلول ہونا وغیرہ وجود کے یہ صفات دراصل وجود کے ذاتی صفات ہیں، لیکن عرضی طور پر ماہیت کو بھی ان صفات سے متصف کرتے ہیں، یعنی وجود اور ماہیت میں چونکہ اتحادی علاقہ ہوتا ہے، اس لیے جو صفات درحقیقت بالذات وجود کے ہیں، وہ ماہیت کی طرف بھی بالعرض منسوب ہو جاتے ہیں، اور جعل کے مباحث میں یہ بتایا گیا تھا کہ ماہیت کے ساتھ جعل کا قطعاً تعلق نہیں ہوتا اور یہ کہ ماہیت میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ جعل و تاثیر، اور فیض پذیری وغیرہ صفات سے خود موصوف ہو سکے اور ان امور سے جو موصوف ہو سکتا ہے، یا جس سے ان امور کا تعلق ہو سکتا ہے وہ صرف وجود ہی کے مراتب میں سے کوئی مرتبہ ہو سکتا ہے نہ کہ ماہیتوں کا کوئی مرتبہ، الغرض ماہیتوں کا حال یہ ہے کہ وہ خالص اپنے امکان ذاتی، اور محض قوت و استعداد فطری خفا و پوشیدگی جہلی بطون و استتار کی حالت سے نکل کر فعلیت کی فضا اور وجود و ظہور کے میدان میں قدم نہیں رکھتیں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایسے ممکنات جو معدوم ہوتے ہیں، حالت عدم میں بھی ان کے لیے کسی نہ کسی قسم کا ثبوت ضرور ہوتا ہے، تو ان کی غلطی کا منشاء یہ ہے کہ ثبوت کے متعلق ان کو دھوکا لگا ہے، کہ ماہیتوں کے لیے وجود نہ بھی ثابت ہو، جب بھی ثبوت تو بہر حال ماہیت کے لیے ثابت ہی ہوتا ہے



مگر تم جان چکے ہو کہ یہ کتنا اہل دعویٰ ہے جب وجود سے پہلے ماہیت پر کسی قسم کا حکم لگانا ناممکن ہے حتیٰ کہ خود ماہیت کا ثبوت اپنی ذات کے لیے بھی وجود سے پہلے نہیں ہو سکتا کیونکہ وجود سے پہلے نہ ماہیت کا ظہور ہوتا ہے نہ ان میں امتیاز پیدا ہوتا ہے اس لیے کہ وجود ہی تو اس نور اور روشنی کا نام ہے جس کے ذریعے سے وہ ماہیتیں جن کی ذات صرف تاریکی اور ظلمت ہوتی ہے 'بینائیوں' اور دانائیوں پر ظاہر ہوتی ہیں ٹھیک جس طرح محسوس روشنی کے ذریعے سے درختوں 'پتھروں' اور ان تمام کثیف ہستیوں کا ظہور ہوتا ہے جن کی ذاتیں صرف تاریکی ہوتی ہیں اور اس لیے نکاہوں 'اور آنکھوں کے مشاہدے سے وہ محروم ہوتی ہیں' الغرض وجود ہی کے کسی نہ کسی مرتبے سے ماہیت کے جس فرد کا بھی جس حد تک ظہور ہوتا ہے یہ دراصل وجود ہی کے کسی نہ کسی مرتبے سے ماہیت کا ظاہر ہونا ہوتا ہے یعنی ماہیت کو چونکہ وجود کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے اور وجود ماہیت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اس لیے وجود کے ظہور کے ساتھ ماہیت کا بھی ظہور ہو جاتا ہے پس جب تک وجود کا کوئی خاص پیرایہ تحقق پذیر نہیں ہو لیتا اس وقت تک ماہیت پر جو اس وجود کے ساتھ اتحادی علاقہ رکھتی ہے کسی قسم کا کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا اور نہ کوئی چیز خواہ کسی قسم کی بھی ہو اس کے لیے ثابت ہو سکتی ہے بلکہ کسی ماہیت کے لیے خود اپنی ذات کا ثبوت مثلاً انسان کا انسان ہونا یعنی خود اس کے لیے اپنی ذات بھی جو ثابت ہوتی ہے وہ وجود ہی کی راہ سے ثابت ہوتی ہے یا اس پر جو یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ ماہیت کے لیے فلاں امر نہیں بلکہ فلاں امر ثابت ہے یہ سارا کرشمہ وجود ہی کا ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ بالذات ماہیت نہ موجود ہے اور نہ معدوم نہ ظاہر ہے نہ باطن نہ قدیم ہے نہ حادثہ یعنی ماہیت کے لیے ان چیزوں کا ثبوت خود اس کی اپنی ذات کی راہ سے نہیں ہوتا البتہ ان چیزوں میں سے بعض چیزوں کے ثبوت کا اگر یہ مطلب ہو کہ اس کا جو ان کی مقابل ہے اس کی نفی ماہیت سے کی جاتی ہے تو ماہیت کی اس حالت کے لیے وجود کی ضرورت نہیں ہے



بلکہ ازلا وابد اہر حال میں یہ بات ماہیت کو حاصل ہوتی ہے، مثلاً عدم کو ماہیت کے لیے ثابت کیا جائے اور مراد ہو، وجود کی نفی یعنی اس نفی کو ماہیت کے لیے ثابت نہ کیا جائے، یا کہا جائے کہ ماہیت باطن ہے، اور مراد ہو، ظہور کی نفی یعنی اس نفی کو اس کے لیے ثابت نہ کیا جائے، تو اس قسم کے سارے منطقی احکام ازلا وابد اہریت کے لیے صحیح ہیں، کیونکہ اس کی اپنی کوئی ذات ہی نہیں ہے، پھر اس کے لیے کسی دوسری شے کی ذات کیا ثابت ہوگی، نقیضین کے ارتفاع کا جو مسئلہ ہے، اس کا محال ہونا دراصل ان چیزوں کے حساب سے ہے جو موجود ہوں، اور ان پر حکم موجود ہونے کی حیثیت سے لگایا جائے، تب اس وقت ناممکن ہے کہ نقیضین کا ارتفاع اس کی ذات سے ہو جائے۔

ابھی اصل جب تک شے کے لیے وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا، خواہ یہ حکم اسی حیثیت سے ہو کہ وہ شے وجود کے رنگ سے رنگین ہے یعنی بالذات موجود ہونا شے کا ضروری نہیں ہے، بلکہ صرف موجود ہونا کافی ہے، جب تک شے میں یہ بات نہ پیدا ہو لے اس وقت تک کسی شے کا اس کے لیے ثبوت یا اس پر کوئی حکم عائد کرنا، یا اس کو کسی کے لیے ثابت کرنا ناممکن ہے، الغرض ماہیت کے ذاتی احکام ہوں، یا اعتباری اوصاف مثلاً امکان پوشیدگی بطون تاریکی وغیرہ احکام کو ماہیت کے لیے ثابت کرنا اس پر موقوف ہے کہ وہ وجود کی صفت سے رنگین ہو لے اور اس کی طرف وجود کا اقتساب ہو چکا ہو، کشف و یقین والوں میں سے بعض بزرگوں نے جو یہ فرمایا ہے، ”کہ ماہیات جس کی تعبیر ان کی اصطلاح میں ”اعیان ثابتہ“ ہے، نہ ان کی ذاتوں کا ظہور ہوا ہے اور نہ کبھی ان کا ظہور ہو سکتا ہے، بلکہ صرف ان کے احکام اور اوصاف ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں ورنہ خود ان اعیان ثابتہ کو اپنی ذات کے حساب سے وجود کی ہوا بھی نہیں لگی ہے“ ان بزرگوں کے اس قول کا وہی مطلب ہے جو میں نے بیان کیا، پس معلوم ہوا کہ ماہیت کے متعلق موجود ہونے کا حکم کرنا، خواہ کسی خاص وقت ہی میں کیوں نہ ہو، یہ اس بے بصری کا نتیجہ ہے، جو حقائق کے متعلق



عام نگاہوں میں پائی جاتی ہے شے اور شے کے متعلقات و لوازم میں جو تصرف و امتیاز ہے اس سے چشم پوشی کرنے کے بعد ہی کوئی یہ حکم کر سکتا ہے گویا جس طرح ماہیتوں کے ان لوازم کے متعلق جن کا شمار اعتباری امور میں ہے یہ واقعہ ہوتا ہے کہ ان کو ماہیتوں کے لیے ثابت کرنے میں کسی ایسے جاعل اور خالق اور کسی ایسی علت کی تاثیر کی ضرورت نہیں ہوتی جو ماہیت کی علت کے سوا ہو بلکہ جو ماہیت کی علت ہوتی ہے اور اس علت کی جس تاثیر عمل کا ماہیت پر اثر مرتب ہوتا ہے یہی تاثیر ان لوازم کے لیے کافی ہوتی ہے جیسا کہ عام فلاسفہ اور محققین کا خیال ہے اور ان کی صریح عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے یہی حال ماہیت کے اس تعلق کا ہے جو اس کو وجود کے ساتھ ہوتا ہے برائیاں و شرور اعدام اور نیستیوں کے مبادی کے متعلق بھی حکماء کی یہی رائے ہے یعنی شرور و اعدام کے جو ذاتی مبادی و اسباب ہیں ان لوگوں کے خیال میں ان کا تحقق مبدء علیٰ کے فیض اور جعل و خلق کا زمین منت نہیں ہے یعنی مبدء علیٰ کی وہ ذات پاک جو ہر شے کی توانا ہو اور نقائص سے پاک ہے اس کی طرف نیستیوں اور اعدام کے مبادی کو منسوب نہیں کیا جاسکتا وہ اس سے بلند و برتر مقدس و پاک ہے پس بات وہی ہے جو میں نے تحقیق کی ہے یعنی خالق اور جاعل کا اثر اور اس اثر پر جو امور مرتب ہوتے ہیں یہ سب دراصل وجودی پیرایوں کی مختلف شکلیں اور ظہور کے مختلف مراتب کی تعبیریں ہیں یہی خود ماہیت تو براہ راست جاعل کے جعل اور خالق کے خلق سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اس کا ظہور وجود ہی کے نور اور روشنی سے ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ موجد برحق اور صانع مطلق (یعنی حق تعالیٰ) سے جو چیز درحقیقت صادر ہو کر تحقق پذیر ہوتی ہے وہ ماہیت نہیں بلکہ صرف وجود ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں پھر ماہیت کو معلول کہنا صرف ایک مجازی بات ہوگی جیسا کہ اس کو موجود کہنا بھی ایک قسم کی مجازی تعبیر ہے یہاں پر کسی کو یہ وہم نہ پیدا ہو کہ ماہیت کی طرف موجود ہونے کی نسبت ایسی ہے جیسی کہ جسم کی طرف سفید ہونے کو منسوب



کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ جسم پر جو سپید ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے تو یہ ایک وقتی اور صادق حکم ہے، کیونکہ جسم کے سفید ہونے کا مدار اس پر ہے کہ سفیدی کا جسم میں واقعی قیام ہو، یعنی واقع میں سفیدی جسم میں پائی جائے ظاہر ہے کہ اس شکل میں بھی جسم اگرچہ اپنے مرتبہ وجود میں تو سفیدی کے وجود سے متصف نہیں ہوتا لیکن سفیدی کے وجود کا جو مرتبہ ہے اس مرتبہ میں یقیناً جسم اس کے ساتھ موصوف ہے وجہ یہ ہے کہ دوسری شے کے لیے کسی شے کا وجود ایسا وجود جو موصوف کے وجود کے بعد بھی ہوتا ہے اور اسی موصوف کے وجود پر اس کا وجود موقوف بھی ہوتا ہے، بہر حال جسم اور ابیض کے تعلق کا تو یہ حال ہے، بخلاف اس کے ماہیت کے متعلق جب موجود ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے تو یہاں نہ وجود کا قیام ہی ماہیت میں ہوتا ہے اور نہ وجود سے پہلے ماہیت کا وجود ہو سکتا ہے اور نہ خود ماہیت کی اپنی تحدید ذات میں وجود کے انتزاع کا منشا پایا جاتا ہے، اس لیے انتزاعی طور پر ماہیت کا وجود سے متصف ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے چہ جائیکہ وجود حقیقی سے اتصاف کی یہاں کوئی شکل ہو، بلکہ واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، یعنی خود ماہیت ہی وجود سے متزع ہوتی ہے، نہ کہ وجود ماہیت سے، اس بنیاد پر مثلاً یہ کہنا کہ وجود کی فلاں قسم انسان ہے یہ بات اس حکم سے یعنی انسان کی ماہیت موجود ہے، اس سے بھی مقدم اور پہلے ہے، کیونکہ شے کا کسی شے سے موصوف ہونا، یہ اس امر کو چاہتا ہے کہ اتصاف کا جو ظرف ہے، یعنی خارج یا ذہن اس ظرف میں موصوف کا موجود ہونا ضروری ہے، خواہ یہ اتصاف اس طور پر ہو کہ موصوف کیساہ صفت کے وجود کو ضم کیا جائے، یا موصوف کے وجود کی حالت ہی ایسی ہو کہ اس سے وہ صفت متزع ہوتی ہو، یعنی موصوف سے عقل اس صفت کو پیدا کرتی ہو، خلاصہ یہ ہے کہ صفت انضمامی ہو (مثلاً کپڑے کے ساتھ سیاہی کا تعلق ہے) یا انتزاعی ہو (مثلاً چھت کو دیکھ کر آدمی اسے فوقیت (اوپر ہونے کے) مفہوم کو پیدا کرتا ہے، الغرض بہر حال میں ظرف



التصانف میں موصوف کے وجود کا پایا جانا لابدی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ  
 شے جب تک مثلاً خارج میں موجود نہ ہوگی اس وقت تک وہ احکام جو  
 خارج کے رو سے اس کو ثابت کئے جاتے ہیں ان کا انتساب اس شے  
 کی طرف صحیح نہ ہوگا خواہ یہ انتساب انضمامی شکل میں ہو یا التزاعی صورت  
 میں جیسا کہ متاخرین کے بعض بزرگوں نے بیان فرمایا ہے بہر حال جب  
 نہیں یہ معلوم ہو چکا کہ واقعی موجود در حقیقت ماہیت نہیں بلکہ وجود ہی ہے  
 تو اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ علت حقیقی اور بالذات علت کس شکل میں  
 ہوتی ہے اور بالعرض یعنی مجازی صورت علت ہونے کی کیا ہے نیز  
 کسی صاحب عقل کو اس میں تو کسی شے کی گنجائش نہیں ہے کہ ممکن بہر حال علت  
 اور سبب کے تاثیر و جعل سے بے نیاز نہیں ہو سکتا لیکن سوال یہ ہے کہ  
 ممکن کے اندر واقع میں مخلوق اور مجہول کون ہے وجود ہے یا ماہیت ہے  
 یا ماہیت اور وجود کے درمیان جو علاقہ ہے وہ مجہول ہے جب ان  
 شقوں میں سے دو شقیں باطل ہو چکیں تو ظاہر ہے کہ ایک ہی شق صحیح باقی رہی  
 یعنی جعل و خلق افاضہ و افادے کا تعلق وجود کے سوا اور کسی شے سے نہیں ہے  
 پس معلوم ہوا کہ خارج میں وجودی اشخاص کے سوا اور کچھ بھی نہیں پایا جاتا  
 ہم نے ماہیت کی بحث میں یہ بیان کیا تھا کہ خاص خاص امکانی وجودی  
 دراصل تمام ممکن حقائق میں ان کے فصول کے مبادی ہیں یہ تو خارج میں ہے  
 اس کے بعد عقل ان وجودی اشخاص سے جنس فصل نوع ذاتی عرضی وغیرہ  
 امور کو ذہنی کاریگری کے ذریعے پیدا کرتی ہے پھر ان پر ذاتی یا عرضی  
 ہونے کا حکم لگاتی ہے اور یہ بھی وجود ہی کا ایک رنگ ہوتا ہے الغرض  
 عقل کے سامنے ان معانی کی خاص خاص ممتاز صورتیں ہوتی ہیں جنہیں وہ  
 دراصل شخص سے ان خاص حالات اور صلاحیتوں کی بنیاد پر حاصل کرتی  
 ہے جو اس وقت اس پر طاری ہوتی ہیں خواہ یہ معانی جزئی ہوں یا کلی  
 پھر ذاتی ہوں یا عرضی کچھ بھی ہوں یہ عقل کے اعتبارات ہوتے ہیں جنہیں  
 وہ جزئیات سے پیدا کرتی ہے یہ جزئیات اور اشخاص کبھی کہہ جاتے ہیں



کبھی زیادہ پھر ان میں باہم جدائی اور تباہی اشتراک و اتحاد کے اعتبار سے  
 مختلف شخصیتیں ہوتی ہیں مثلاً زید کی شخصیت سے عقل ایک ایسی شخصی صورت  
 کا ادراک کرتی ہے جس میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہے پھر اسی  
 زید سے ایک اور صورت بھی حاصل کرتی ہے جس میں عمرو بکر اس کے شریک  
 ہیں اسی طرح اسی سے اسی صورت بھی حاصل کرتی ہے جس میں گھوڑے وغیرہ  
 سب شریک ہیں اسی طرح اور قیاس کرتے چلے جاؤ اس پر اگر تم یہ  
 اعتراض کرو کہ یہ بات بسیط نوع کے متعلق تو درست ہو سکتی ہے مثلاً  
 سیاہی کا جو حال ہے کہ رنگ ہونے کے سوا اس میں کوئی اور ایسی چیز  
 نہیں پائی جاتی جو سیاہی کو تمام رنگوں سے جدا کرتی ہو یہی وجہ ہے کہ  
 یوں کہنا کہ بنانے والے نے پہلے رنگ بنایا پھر سیاہی بنائی غلط ہے  
 بلکہ رنگ کا بنانا اور سیاہی کا بنانا دونوں ایک ہی بات ہے اور  
 دونوں کے وجود کا بنانا بھی ایک کے وجود کا بنانا ہے لیکن بسیط نوعوں کے  
 سوا اور حقائق اور انواع میں یہ بات نہیں چلتی اس لیے کہ ان کے ذاتیات  
 عقل میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اسی طرح خارج میں بھی ان کا وجود  
 دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتا ہے اور ان کے بنانے کا حال وہ نہیں ہے  
 جو سیاہی کا تھا یعنی ایک ہی بنانا دونوں کے لیے کافی تھا بلکہ ان میں  
 ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر بنایا جاتا ہے مثلاً حیوان کہ جسم ہونے میں وہ  
 نباتات کا شریک ہے اور حیوانی نفس کی وجہ سے نباتات سے ممتاز  
 ہوتا ہے اب ظاہر ہے کہ جسم کا بنانا یقیناً نفس کا بنانا نہیں ہے بلکہ  
 ایک کا بنانا دوسرے کے بنانے سے علیحدہ کام ہے دونوں میں اتنی ہی  
 مغائرت ہے کہ جب نفس حیوانی کا حیوان سے تعلق جاتا رہتا ہے تو  
 جسم بجنسہ اپنی حالت پر موجود رہتا ہے مثلاً گھوڑا جب مرجاتا ہے تو  
 اس کے جسم کا وجود ظاہر ہے کہ باقی رہتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہ بات  
 پہلے بھی بیان کی گئی ہے کہ مادہ ہونے کے حساب سے جسم کا خیال کرنا  
 یہ بات اس نقطہ نظر سے بالکل مختلف ہے جب بحیثیت جنس ہونے کے



اس جسم کا اعتبار کیا جائے، ظاہر ہے کہ پہلی صورت یعنی جب جسم کو مادے کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے تو اس وقت (جسم حساس) کے مجموعے اور کل کے حساب سے یقیناً جسم ایک جداگانہ امر ہے، مطلب یہ ہے کہ ذہنی وجود اور عقلی اعتبار سے قطع نظر کر لینے کے بعد خارجی وجود کے اعتبار سے یقیناً کل سے جسم کا وجود ممتاز ہوتا ہے، بلکہ گفتگو جو کچھ بھی ہے، وہ دوسری صورت میں ہے یعنی جب اسی جسم کو جنس کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے کیونکہ اس اعتبار سے اب یہ ایک ایسا جز ہے جو کل پر محمول ہو سکتا ہے اور اس کل کا وہ ذاتی ہے، بہر حال گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر باب حقیقت اندر حکمت الہیہ متعالیہ کے راز شناسوں کے نزدیک تمام موجودات خواہ وہ عقل ہو یا نفس یا صورت نوعیہ کوئی بھی ہو، سب کے سب دراصل نور حقیقی کی شعاعیں اور قیومی وجود کے تجلیات ہیں، اور جب واقعہ یہ ہے تو حق کی اس روشنی کے بعد وہ ساری تاریکیاں مٹ گئیں جو حقائق سے محروم رہنے والوں کے ادہام نے پھیلایا تھا، یعنی یہ بات غلط ہو گئی کہ ممکنات کا خود اپنا ذاتی وجود بھی ہوتا ہے، بلکہ واقعی بات یہ ہے کہ ماہیت کے جو احکام اور لوازم ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ دراصل ان وجودوں کے مختلف مدارج اور مراتب کا نتیجہ ہے، جو حقیقی وجود کے سائے داخل ہیں اور احدی نور کی کرنیں ہیں اس قاعدے اور اصول کی دلیل سچ پوچھو تو خدا کے ان عطیات سے ہے، جس سے مجھے رب نے محض اپنی ازلی عنایت کی بنیاد پر سرفراز فرمایا ہے، اور علم میں یہ میرا خاص حصہ ہے، جو صرف اس کے جود و فضل کا ایک فیض ہے، میں نے اس دلیل کے ذریعے سے فلسفے کے فن کو مکمل کرنا چاہا اور حکمت کو اس کی ترقی کے آخری نقطے پر پہنچانے کا ارادہ کیا چونکہ یہ بات دراصل بہت ہی لطیف و دقیق تھی، یہاں تک رسائی میں سخت دشواری تھی، ضرورت اس میں بالغ تحقیق، بلند فکر، عمیق نظر کی تھی، یہی وجہ ہوئی کہ حکما کی عام جماعت ادھر متوجہ نہ ہو سکی، اور اسی سے عقلیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ بڑے بڑے قابل و مستعد لوگوں کے قدم میں لغزش



پیدا ہوئی، پھر بیچارے مقلدوں اور عام متبعین کا جو حال ہو سکتا تھا وہ ظاہر ہے، حق تعالیٰ نے محض اپنی رحمت و کرم سے مجھے جہاں اس پر مطلع فرمایا کہ تمام اسکانی مہمیتیں اور جو بازی کائنات کی قسمت میں سرمدی ہلاکت و بربادی اور انہی بطلان و نیستی کے سوا اور کچھ نہیں ہے، وہیں مجھے اس سے بھی باخبر کیا گیا اور نہایت روشن عرشی برہان کے ذریعے سے باخبر کیا گیا کہ موجود اور وجود درحقیقت صرف ایک شخصی حقیقت اور ذات میں منحصر ہیں، حقیقی موجود ہونے میں اس شخصی ذات کا کوئی شریک نہیں ہے اور سلسلہ کائنات میں اس کا کوئی ثانی نہیں ہے، حادث ہستی میں اس کے سوا کوئی دوسرا باشندہ نہیں ہے، واجب معبود کے سوا دنیا میں جو چیزیں بظاہر نظر آتی ہیں، یہ سب دراصل اسی واجب کی ذات کی مختلف نمایشیں اور اس کے ان صفات کے تجلیات ہیں، جو خود بخود ذات واجب میں، اور اس کی ذات کی عین میں جیسا کہ بعض عارفوں کی زبان نے اس کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

بن میں چیزوں پر غیر اللہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، یا جن کی تعبیر فقط عالم سے کی جاتی ہے، حق تعالیٰ کے اعتبار سے ان کی حیثیت ایسے سامنے اور پرچھائیں کی ہے، جو کسی شخص کی دکھائی دیتی ہے، تو گویا عالم اللہ تعالیٰ کا ظل اور اس کی پرچھائیں ہے، عالم کی طرف وجود کو جو منسوب کرتے ہیں۔ اس کے نقطہ ہی معنی ہیں اس الہی ظل کے ظہور کا عمل یعنی عالم کے ظہور و نمایش کا عمل ممکنات کے اعیان میں، کہ ان ہی اعیان پر یہ ظل اور سایہ پھیلا ہوا ہے، ذات حق کے وجود کا جتنا سایہ جس پر پڑا ہے، اسی حد تک وہ ظل محسوس ہوتا ہے، لیکن ظل کا یہ احساس اور اور اک بھی حق ہی کے نور سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ ممکنات کے اعیان بذات خود بالکل روشن نہیں ہیں اس لیے کہ وہ تو صرف معدومات ہیں اگرچہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض ثبوت سے وہ بھی موصوف ہوتے ہیں، وہ یہ ہے کہ نور اور روشنی تو صرف وجود ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے سب تیرہ ذرات ہیں



پس عالم سے جو کچھ بھی معلوم ہوتا ہے، اس کی حیثیت وہی ہے جو ہمیں کسی چیز کے سائے کے متعلق جتنا علم ہوتا ہے، اور جس طرح جو کوئی صرف سائے اور پرچھائیں کا علم رکھتا ہے اسی قدر اس سے جاہل رہتا ہے جس کا وہ سایہ ہوتا ہے اسی طرح عالم سے جو جتنا واقف ہے اسی قدر وہ حق سے جاہل ہے الغرض اس حیثیت سے کہ وہ ظل اور سایہ ہے، وہ جانا جاتا ہے، اور جس ذات کی بھی صورت سے وہ سایہ پھیلتا ہے، ظل کے علم کی صورت میں آدمی جتنا اس ذات سے جاہل رہتا ہے اسی قدر حق تعالیٰ کی ذات سے بھی جاہل رہتا ہے (قرآن کی آیت) الم ترا الیٰ ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعلہ سائکنا (کیا تو نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف کس طرح اس نے سائے کو پھیلایا وہ اگر چاہے تو اس سائے کو ساکن کر دے) (اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اگر چاہے تو اس سائے کو ایسا بن دے کہ اس سے، اس کے کرم وجود کا فیض، اور اس کے وجود کا ظل ظاہر نہ ہو، (آگے قرآن میں ہے) ثم جعلنا الشمس علیہ دلیلًا (پھر ہم نے اس سائے پر آفتاب کو راہنما دلیل بنایا) آفتاب خدا کی وہ ذات ہے، جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے نور فرض کیا جائے کہ اسی کی وجہ سے ان تمام پھیلے ہوئے وجودی سایوں اور اظلال کا مشاہدہ عقل اور حواس کر رہے ہیں اس لیے کہ خود اظلال اور سایوں کے لیے عدم نور کی حالت میں کوئی عین اور مستی باقی نہیں رہتی (آگے قرآن میں ہے) ثم قبضنا الینا قبضًا یسیرا (پھر ہم سمیٹتے ہیں اس سائے کو اپنی طرف آہستہ آہستہ) اس لیے حق تعالیٰ اس کو اپنی طرف سمیٹتے ہیں کہ وہ اسی کا سایہ ہوتا ہے، گویا اسی سے نکلا، اور پھر ہر چیز اسی کی طرف پلٹتی ہے، الغرض ہم جن چیزوں کو محسوس کرتے اور عین مان کا اور اک ہوتا ہے، وہ حق ہی کا وجود ہے جو ممکنات کے اعیان میں جلوہ فرما ہے، حق کی ہویت کے لحاظ سے تو وہ حق کا وجود ہے، اور مختلف معانی و احوال جنہیں عقل فکری اور قوت حسی ان سے حاصل کرتی ہے، ان کی حیثیت سے وہ ان ممکنات کے اعیان ہیں، جن کی ذاتیں بال



اور کچھ نہیں ہیں پھر ان معانی اور صورتوں کے اختلاف کے باوجود جس طرح ان سے نقل کا لفظ زائل نہیں ہوتا اسی طرح عالم اور غیر اللہ ماسوی اللہ وغیرہ کے الفاظ بھی ان سے جدا نہیں ہوتے اور جب واقعہ وہی ہے جس کا میں نے تم سے ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ عالم صرف ایک وہی امر ہے اور بجائے خود اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔

یہ ہے وہ مسلک جو انہی عارفوں اور محققین اولیاء نے اختیار فرمایا ہے بانی اس شریف دعوے کی جس دلیل کا تم سے میں نے وعدہ کیا ہے وہ عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ بیان ہوگی۔

**ایک اور تائیدی کشف یقین والوں میں سے ایک صاحب ارقام شہادت فرماتے ہیں۔**

مخفی نہ رہے کہ کلی امور اور اسکا فی ماہیتوں کا وجود عین اور خارج میں خود نہیں ہوتا اس لیے یقیناً ان کی حقیقت صرف معلوم اور معقول ہونے کی ہے یعنی ان کا وجود صرف عقل اور ذہن میں پایا جاتا ہے پس ثابت ہوا کہ یہ مخفی اور باطنی امور ہیں جو عینی وجود کے ساتھ ہمیشہ متعلق رہتے ہیں ان کے احکام و آثار ان ہی چیزوں میں ظاہر ہوتے ہیں جن کا معنی وجود ہوا بلکہ معنی وجود بجنسہ ان کی ذات ہی ہوتی ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز لیکن باوجود اس کے خود اپنی ذات کے اعتبار سے یہ کلی امور ہمیشہ معقولات ہی کے سلسلے میں داخل رہتے ہیں گویا موجودات کے اعیان ہونے کے اعتبار سے تو ظاہر ہوتے ہیں اور خود اپنے عقلی ذہنی ہونے کی وجہ سے یہ باطن ہوتے ہیں الغرض ہر معنی موجود کی طرف احکام کا اقتساب و اعتقاد ان ہی کلی امور سے بنتی ہوتا ہے جن کو عقل و ذہن سے مثالیابی نہیں جاسکتا اور نہ عین و خارج میں ان کا وجود ہو سکتا ہے یعنی ایسا وجود نہیں ہو سکتا جو ان کو عقلی و ذہنی ہونے سے خارج کر دے خواہ اب وہ عینی موجود



کوئی وقتی چیز ہو یا غیر موقت، کیونکہ موقت و غیر موقت دونوں کی نسبت اس امر کلی کی طرف ایک ہی ہوتی ہے، البتہ موجودات معنی کے وہ احکام جو اس امر کلی کی طرف راجع ہوتے ہیں وہ دراصل وہی ہوتے ہیں جنہیں ان معنی موجودات کے حقائق چاہتے اور مانگتے ہیں مثلاً علم کی نسبت عالم کی طرف اور حیات کی نسبت حی (زندہ) کی طرف کہ ان مثالوں میں دیکھو حیات بھی ایک عقلی اور ذہنی حقیقت ہے اور علم بھی پھر باہم علم حیات سے ممتاز اور جدا ہے اور حیات علم سے ممتاز جدا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ مثلاً حق تعالیٰ کی ذات میں علم بھی ہے اور حیات بھی ہے اس لیے وہ عالم حسی ہے اسی طرح فرشتے میں حیات بھی ہے اور علم بھی اس لیے بھی وہ عالم اور حسی ہے لیکن حیات کی حقیقت بھی (دونوں میں) ایک ہے اور علم کی بھی، یوں ہی حق تعالیٰ کے علم کو دیکھو وہ قدیم ہے اور انسان میں بھی علم ہے لیکن حادث نوپیدا ہے اب تم خود غور کرو کہ اس حقیقت معلومہ (علم) میں اس نسبت نے (یعنی حق و انسان کی طرف جو علم کو منسوب کیا گیا) کس نئی چیز کا اضافہ کیا اور اسی سے تم کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ ذہنی امور (معقولات) اور عینی موجودات میں کیا رابطہ ہے دیکھو! جس میں علم کی صفت قائم تھی جس طرح اس کو عالم کہا گیا اسی طرح علم خود جس صفت سے موصوف تھا مثلاً حادث (نوپیدائی) اسے اس کو بھی حادث کہا جاتا ہے اور قدیم کو قدیم، پس معلوم ہوا کہ ہر ایک یعنی موجودات عینی ہوں یا عقلی و ذہنی، ہر ایک معلوم بہ ہوئے ہیں اور معلوم علیہ بھی اور ظاہر ہے کہ یہ کلی امور اگرچہ بذات خود صرف عقلی امور میں سے ہیں، اس لیے کہ عیناً یہ معدوم ہیں، لیکن حکم کے اعتبار سے موجود ہیں، جیسا کہ ان کو جب عینی موجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو یہ معلوم علیہ بن جاتے ہیں، الغرض اعیان موجودہ کے تعلق سے یہ حکم کو تو قبول کرتے ہیں، لیکن یہ کہ ان میں تقسیم مابری کی جائے اور



ان کی تفصیل و تجزی کر کے اجزاء پیدا کئے جائیں اس کو وہ قبول نہیں کر سکتے کہ  
 ان کے لیے یہ ناممکن ہے کہ یہ تو بذات خود ہر اس چیز میں پائے جاتے ہیں جو  
 ان سے موصوف ہوتی ہے مثلاً انسانیت ہر اس شخص میں پائی جاتی ہے  
 جو اس خاص نوع کے بچے داخل ہو، لیکن اشخاص کے تعدد سے انسانیت  
 میں تعدد پیدا نہیں ہوتا، اور نہ تقسیم و تفصیل کو وہ قبول کرتی ہے، بلکہ  
 ہمیشہ وہ اپنی ذہنی اور عقلی ہونے کی کیفیت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اور  
 جب ان میں جن کا وجود عینی ہے اور ان میں جو عینی وجود سے محروم  
 ہیں، ارتباط ثابت ہو گیا یعنی ان میں عددی نسبت پائی جاتی ہے، تو  
 پھر باہم موجودات میں بعض کو بعض سے جو ربط ہے اس کا سمجھنا تو  
 اس سے زیادہ آسان ہے، کیونکہ موجودات کے درمیان بہر حال  
 کوئی امر جامع و مشترک ضرور پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہاں وہ امر جامع وجود عینی  
 ہے، اور وہاں تو کوئی جامع بھی نہ تھا مگر جب باوجود اس کے ان میں ربط  
 پایا گیا تو جہاں جامع موجود ہے وہاں تو اس ربط کو بدرجہ اولیٰ پایا جانا  
 چاہیے۔

یہ تھا ان صاحب کلام خدا ان کی روح کو پاکیزگی عنایت فرمائے  
 میں جس مسئلے پر آئندہ دلیل قائم کرنا چاہتا ہوں اس کی کٹنی کھلی تائید اس  
 بیان میں ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کلی ماریات عینی موجودات  
 کے غیر ہیں، اور ایسے غیر کہ ان کو وجود عینی سے مس بھی نہیں ہے، وجود کا جو  
 حصہ ان کو ملا ہے وہ صرف وہی موجود ہے جسے عقل وجودوں سے یعنی عینی  
 موجودات سے حاصل کرتی ہے، گویا جس طرح واجب تعالیٰ ایک ایسا  
 قیومی وجود ہے، جس سے علم قدرت، حیات وغیرہ صفات کے مفہوم  
 کو عقل حاصل کرتی ہے، اسی طرح سے مثلاً انسانی وجود بھی ایسا وجود ہے  
 جس سے نطق، احساس کی قوت حرکت دینے کی طاقت لکھنے اور چلنے کی  
 قدرت وغیرہ صفات عقل فترع اور حاصل کرتی ہے، گویا صفات کے  
 منشاء ہونے میں دونوں وجود (یعنی وجود واجب و وجود انسانی) دونوں



برابر ہیں، فرق اگر ہے تو یہ ہے، کہ واجب کا وجود کمال کے انتہائی نقطے تک پہنچا ہوا ہے، بلکہ وہ تو اس سے بھی بلند ہے، کہ کمال کا صرف اسی پر اختتام اور اتمام نہیں ہوتا، بلکہ بعد حصول کمال کے وجود کا اتنا حصہ اس میں بچ بھی جاتا ہے جو خیر کی دوائی جھڑی کے مانند اس سے برسر رہی ہے، اور یہی بارش باقی دنیا کی تمام چیزوں کے وجود کا کام کرتی ہے، اور اسی کمال کی وجہ سے واجب سے صفات اور اسماء حاصل و منتزع کئے جاتے ہیں ان صفات و اسماء کے لیے کسی ایسے وجود کی ضرورت نہیں ہے، جو ذات حق کے وجود کے سوا ہو، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ یہ سارے کمالی صفات اور جمالی و جلالی اسماء و نعوت جو دراصل ذات واجب کے کمال اور فروغ ذاتی کے تعبیرات و عنوانات ہیں، ان صفات کے ذات حق پر صادق آنے کے لیے صرف واجب کی ذات کافی ہے، اور یہ سارے احکام اس کے وجود اقدس پر صادق آتے ہیں، بخلاف دوسرے موجودات کے جو حق تعالیٰ کی کبریائی کی شاعریوں، اور اس کے نور کے سایوں سے عبارت ہیں تو ان سے جو کلی امور منتزع ہوتے ہیں، انھیں دیکھا جائے گا کہ آیا ان کا تعلق شے کی ذاتیات سے ہے یا نہیں اگر ذاتیات سے ہے تو پھر یہ بھی شے کے خود وجود سے منتزع ہوں گے، اور اگر ان کے انتزاع میں کسی بیرونی امر کو دخل ہے، اور ان کا وجود شے کی ذات سے متاخر ہو، یعنی ذاتیات نہیں بلکہ عرضیات میں سے ہوں تو ایسی صورت میں ان سے ان احکام کو حاصل اور منتزع کرنا اس وقت تک ممکن نہ ہوگا جب تک کہ جاعل حق سے ان کا صدور اور قیوم مطلق سے ان کا فیضان نہ ہو لے کیونکہ یہ سب چیزیں خود اپنی اپنی ذات کے حساب سے دراصل حق تعالیٰ کے ظہور کے مدائن اور اسی کے مختلف تجلیات میں داخل ہیں۔

اس شخص کی بات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشیاء کے تشخص اور تعین کی حالت وہی ہے جو اس کی موجودیت کی ہے، یعنی جس طرح شے کا موجود ہونا (موجودیت) اس کے وجود یعنی کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح اس کا تشخص و تعین



ہونا عینی وجودوں کا کرشمہ ہے جس کی تحقیق میں نے پہلے بھی کی ہے اور بتایا تھا کہ معلوم ثانی کی بھی یہی رائے ہے مسلم ثانی نے دوسری جگہ بھی اسی مسئلے کو زیادہ پھیلا کر بیان کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ عین ثابت اور وجود عینی میں حکم کے اعتبار سے تعاکس کی نسبت ہے یعنی ماہیت وجود کے بعض صفات سے متصف ہوتی ہے اسی طرح وجود ماہیت کے بعض صفات سے موصوف ہوتی ہے یہ دراصل علمی اسرار کا ایک اہم سر اور راز ہے بلکہ مسئلہ تقدیر کا سر بھی اسی قبیلے سے ہے جو دنیا کے دانش مندوں کو حیرت میں ڈالے ہوئے ہے اور اسی سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ اس عالم میں شر و برائیوں کا وجود کس طرح پایا جاتا ہے وجود کے بعض مراتب سے آخر ان برائیوں کا صدور کس طرح ہوا حالانکہ وجود تو صرف خیر محض ہے

گزشتہ باب الا قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشیا میں ربط کی جہت ماہیت نہیں بلکہ وہ چیز ہے جو وجود کے لفظ سے سمجھی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ دو چیزوں میں علت و معلول ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے اس تعلق میں ان دونوں کی ماہیتوں کو نہیں بلکہ صرف وجود کے علاقے کو دخل ہے جس طرح دو چیزوں میں اتحادی نسبت بھی درحقیقت اسی وجود کا اثر ہے جو ان دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ کسی اور چیز کو اس میں دخل ہے اسی لیے وحدت اور شخص کے احکام و آثار کا غلبہ وجود کے احکام کے غلبے کا نتیجہ ہوتا ہے سورہ معوذتین یعنی قل اعوذ برب الناس اور قل اعوذ برب الفلق قرآن کی ان دونوں سورتوں کی (کی تفسیر میں شیخ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے) شیخ کے الفاظ یہ ہیں۔

نہی کو وجود کے نور سے بھاڑنے والا وہی مہر اول ہے جس کا وجود واجب ہے اور یہ اس خیریت مطلقہ کا نتیجہ ہے جو اس کی جوہیت کے لیے لازم ہے۔

سب سے پہلی چیز جو اس سے صادر ہوئی وہ اس کی قضا ہے جس میں برائی اور شر قطعاً نہیں ہے البتہ نور اول کی جگہ گاہٹ کے نیچے جو



یات منفی اور پوسیدہ ہو کر رہ گئی یعنی وہی کدورت جو اس ماہیت کے لوازم سے ہے جس کی تشاوت اور آفرینش اول کی ہویت سے ہوئی ہے۔

شیخ نے اپنے اس بیان میں عقل کے وجود کی تعبیر نور الانوار کی جگہ گاہٹ اور چمک سے کی ہے کیونکہ ممکنات کے وجود کی نوعیت حق تعالیٰ کے جمال و جمال کی درخشانی اور اس کے مجد و بزرگی کی جگہ گاہٹ کی سی ہے اور ماہیتوں کی جن کدورتوں کا ذکر شیخ نے کیا ہے اس سے اشارہ دراصل ماہیتوں کے امکان کی جانب ہے آخر امکان کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ جو ذات وجود کے رنگ سے رنگین ہے اس کے لیے وجود اور عدم دونوں کا ضروری نہ ہونا بھی امکان ہے میں نے جو کہا کہ ممکن وجود کے رنگ سے رنگین ہوتا ہے اسی کی طرف قرآن نے ”صبغة الله“ کے لفظ سے اشارہ کیا ہے اور آیت صبغة الله ومن احسن من الله صبغة (اللہ تعالیٰ کا رنگ اور اللہ کے رنگ سے زیادہ حسین خوبصورت رنگ اور کون رنگ ہو سکتا ہے) اسی کی جانب ایسا فرمایا گیا ہے ظاہر ہے کہ نفی اور سلب سے تاریک ترین ظلمت اور کون ہو سکتی ہے شیخ نے آخر میں جو یہ کہا کہ وہی کدورت جو اس ماہیت کے لوازم سے ہے جس کی تشاوت اور آفرینش اول کی ہویت سے ہوئی اس سے غرض یہ ہے کہ مبداء اول سے جو چیز صادر ہوئی اور جو اس کی ایجاد سے موجود ہوئی وہ اس شے کی کلی ماہیت نہیں ہے بلکہ اول سے جو چیز واقع میں صادر ہوئی وہ اس شے کا وجود ہے جو بحکم اس کی ہویت ہے کیونکہ ماہیتوں کو تو وجود ہی کے مختلف مراتب اور پیرایوں سے حاصل و منتزع کرتے ہیں ان ماہیتوں کی آفرینش وجود ہی سے ہوتی ہے ثبوت کے لحاظ سے ان ماہیتوں کو کسی قسم کا تاصل حاصل نہیں ہے بلکہ عقل ان کو وجود سے پیدا اور انتزاع کرتی ہے اور اس عمل کے بعد پھر ماہیت کو وجود سے متصف کرتی اور وجود کو ماہیت پر محمول کرتی ہے اسی بنیاد پر یہ حکم کیا جاتا ہے کہ وجود کو ماہیت پر خارج میں تقدم حاصل ہے اور ذہن میں وجود ماہیت سے متاخر ہے جیسا کہ اس کی تحقیق گزر چکی۔



## فصل

گزشتہ بالامباحث کا جو اصل مقصد اور آخری مطلوب

ہے، اس فصل میں اس کو واضح کیا جائے گا نظر کے قدم سے

چلنے والوں! اللہ کی فرماں برداری میں کوشش کرنے والوں!

حق تعالیٰ کی کبریائی کے مطالعے میں ہمہ تن مصروف و مہمک گزشتہ و وارفتہ

ہونے والوں! اس کی عظمت و فروغ کے دریاؤں میں ڈوبنے والوں! تمہیں یہ

معلوم ہونا چاہیے کہ درحقیقت جو کسی شے کا موجد ہوتا ہے جس طرح اس کو اپنی

خالص جوہر ذات اور اپنی ٹھیکہ حقیقت کے اعتبار سے فیاض ہونا چاہئے

یعنی وہ جو کچھ اپنی اصل جوہر ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی جوہر ذات کے

اعتبار سے وہ فاعل بھی ہوتا ہے یعنی فاعل ہونے کے لیے مزید کسی چیز کے اضافے

کی ضرورت نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ اس کے فاعل و موجد ہونے کے جس طرح

یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ پہلے کوئی شے ہوتا ہے پھر فاعل ہونے کی صفت سے

موصوف ہوتا ہے بلکہ وہ خالص فاعل ہی فاعل ہوتا ہے اسی طرح اس کا

معلول بھی خود بالذات اس کا اثر اور اس کا فیض ہوتا ہے یہ نہیں کہ کوئی ایسی

چیز جو معلول کے نام سے موسوم نہ تھی وہ فاعل کا بالذات اثر ہوتی ہے کہنا یہ

ہے کہ معلول کے اندر بھی دو چیزیں نہیں ہوتیں نہ واقع میں اور نہ ذہنی تحلیل

سے اس میں ایسے دو پہلو پیدا ہو سکتے ہیں کہ ان میں ایک کو تو شے قرار دیا جائے

اور دوسرے کو اثر فرض کیا جائے کیونکہ اس وقت واقع میں بالذات معلول

ان میں سے صرف ایک ہی ہوگا نہ کہ دوسرا ہاں! مجازاً اگر اس کو بھی

معلول کہہ دیا جائے تو یہ ہو سکتا ہے لیکن یہاں گفتگو واقعی معلول کے متعلق

ہو رہی ہے اگر ایسا نہ کیا جائے گا تو دور و شعل کے چکر سے خلاصی کی پھر

کوئی صورت باقی نہ رہے گی خلاصہ یہ ہے کہ بالذات معلول دراصل

صرف ایک بسیط امر ہی ہوتا ہے وہی جو بالذات علت کا حال ہے

اور اس بات کا پتا اس وقت چلتا ہے جب علت و معلول کو استقلال

التفات اور مستقل نقطہ نظر سے سامنے رکھا جائے مثلاً ہم جب علت کو

اس طرح اپنے سامنے رکھیں کہ اس وقت اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز نہ ہو



جس کو اس کے علت اور سبب ہونے میں دخل ہو، یعنی صرف علت ہونے اور  
 موثر ہونے کی حیثیت پیش نظر ہو، اسی طرح ہم معلول کو بھی تمام بیرونی آلاتوں  
 سے پاک کر کے اپنے سامنے لائیں اور ان تمام چیزوں سے اس کو الگ کر لیں  
 جن کو اس کے معلول ہونے میں دخل نہیں ہے، اس عمل تجرید و تصفیہ کے بعد ہم یہ  
 یہ بات واضح ہو گئی کہ ہر علت بذات خود علت ہوتی ہے، اسی طرح ہر معلول  
 بذات خود معلول ہوتا ہے، اور جب صورت حال یہ ہے تو اسی سے یہ بات  
 بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ جس چیز کو معلول کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ اپنی  
 ذات اور حقیقت کی رو سے اس علت اور سبب کی حقیقت سے کوئی جدا گانہ  
 چیز نہیں ہوتی جس سے اس معلول کا افادہ و افادہ ہوا، ظاہر ہے کہ اس کے بعد  
 کیا عقل کے لیے اب جائز ہو سکتا ہے کہ علت اور موجب کی ہویت سے قطع نظر  
 کر کے وہ معلول کی ذات کی ہویت کی طرف ایسا تعبیری اشارہ کرے جس کی وجہ سے  
 تعقل و ادراک میں دونوں دو مستقل ہویتوں کی شکل اختیار کر لیں، یعنی ایک  
 ہویت موجب اور فیض بخش کی اور دوسری ہویت معلول اور فیض پذیرندہ کی  
 اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ معلول ہونے کے  
 سوا بھی معلول کی ذات کوئی اور حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ اب تو معلول کا  
 تعقل علت کے تعقل اور علت کی طرف منسوب ہونے کے تعقل سے جدا  
 ہو گیا، حالانکہ معلول کا بحیثیت معلول ہونے کے تعقل جب کیا جائے گا تو  
 وہ علت کی طرف منسوب ہونے کے ساتھ ہی ہوگا، اور اس سے وہ قاعدہ  
 ٹوٹ گیا، جو علت و معلول کے متعلق ہم نے ابھی بتایا تھا ظاہر ہے کہ یہ  
 خلاف مفروض ہے کیونکہ اس نقطہ نظر سے بالذات معلول کی حقیقت  
 اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے کہ وہ علت کی طرف منسوب اور اس کے ساتھ  
 ایسا ہوا ہے، وہ کسی ایسی ذات کا نام نہیں ہے جسے اثر اور تابع ہونے کی  
 کیفیت عارض ہوئی، ٹھیک جس طرح وہ علت جس سے معلول کا افادہ ہوا  
 اس کی حقیقت بخیر اصل اور مبدی ہونے اور مرجع و ماوی ہونے کے اور کچھ  
 نہیں ہے، اور یہی باتیں جتنی اس کی عین ذات ہیں، اور بجائے خود یہ بات



ثابت ہو چکی ہے کہ عقل و معلومات اسباب و مسببات کے وجودوں کا سلسلہ متناہی اور محدود ہے، اور ایک ایسی ذات پر یہ سلسلہ ختم ہوتا ہے، جس کی فوری و وجودی حقیقت بسیط ہے اور نقص و کوتاہی کثرت و امکان خفاء و پوشیدگی کی آلودگیوں سے اس کی ذات پاک ہے، اور ہر ایسی زائد شے سے اس کی ذات مقدس ہے جس کا اس میں حلول ہو یا وہ شے اس کا محل ہو خواہ اس کی ذات سے خارج ہو یا اس میں داخل ہو اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ اس ذات پاک کی خود اپنی ذات ہی صرف اپنی حقیقت ہی کے اعتبار سے فیاض، اور محض اپنی ہی ہویت سے وہ چمک رہی ہے، آسمانوں اور زمین کو روشن کر رہی ہے، اور خود اپنے ہی وجود سے عالم خلق اور امر کا وہ منشاء و سرچشمہ ہے اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ تمام موجودات کی اصل صرف ایک ہی ہے اور وہی اصل حقیقت ہے، باقی جو کچھ بھی ہے، وہ سب صرف اسی کی مختلف شانوں کی نمود ہے، ذات صرف وہی ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے وہ اسی کے مختلف اسماء و صفات ہیں، حقیقت وہی ہے، ماسوا اس کے سب اسی کے اطوار ہیں وہی واقع میں موجود ہے، ماورا اس کے اسی کے مختلف جہات اور حیثیات ہیں۔

تو ان باتوں سے کسی کو یہ وہم نہ گزرے حق قیوم کے ساتھ ممکنات کی نسبت حلول کی ہے (یعنی ممکنات ذات حق میں اسی طرح حلول یافتہ ہیں جس طرح سیاہی کیڑوں میں مثلاً پیوستہ ہوتی ہے) کسی کو اگر یہ وہم ہو تو واقعے سے وہ بہت دور ہو گیا، کس قدر افسوس کا مقام ہے، یہ لوگ اتنا نہیں سمجھتے کہ حال اور محل ہونے کی صورت میں ناگزیر ہو گا کہ وجود میں دونوں کے دونی مانی جائے یعنی حال کا وجود بھی ہو اور محل کا بھی، اور اس وقت جب کہ تحقیق کا آفتاب عقل انسانی کے افق سے طلوع ہو چکا، اور انسانی فطرت ہدایت اور توفیق کے نور سے منور ہو چکی اور ثابت ہو چکا کہ وجود واحد حق کا کوئی ثانی نہیں ہے، اور وہی کثرت اس کی ذات کے سامنے مضحمل اور



گم ہو کر رہ چکی ہے، اوہام کے مختلف سٹپ کے 'حق' واضح ہو چکا اور ممکنات کے ہیکلوں پر اس کا جو نور چمک رہا تھا وہ سب پر غماہ ہو چکا اور باطل کے سر پر حق کی چوٹ پڑ چکی جس سے وہ لہو لہان ہو کر فرسودہ ہو چکا، 'دوئی' کے جو قائل تھے (یعنی ثنویں) ان کے لیے تباہی و بربادی کا پیغام آچکا، اور کل چکا کہ جس شکل اور پیرائے میں بھی چیز پر وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہ صرف واحد قیوم کی مختلف شانوں میں سے کوئی شان ہے، اور اس کے صفات میں سے کوئی صفت اور اس کے اوصاف کی درخانیوں کی کوئی تڑپ ہے، تو اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ابتداء میں جو ہم نے یہ کہا تھا کہ وجود کدائیس میں دو چیزیں ہیں ایک علت اور دوسرا معلول، یہ نظر یہ بلند نظری کے بعد اس انجام پر ختم ہوا کہ عرفانی سلوک کے رو سے ان میں جو علت ہے وہی امر حقیقی ہے، اور معلول صرف اسی کے مختلف جہات میں سے ایک جہت ہے اور علت کی تاثیر معلول میں جو ہوتی ہے، اس کا اب مطلب یہ قرار پایا کہ یہ علت کے طور اور ایک درجے سے دوسرے درجے تک منتقل ہونے کا نام ہے، اور علت کی مختلف حیثیتوں کے ظہور کی یہ شکل ہے، نہ کہ معلول اور اثر علت سے کوئی علیحدہ ہونے والی جداگانہ چیز ہے، اس مقام پر ابھی طرح مضبوطی سے قدم جماؤ، بڑی بڑی داناہیوں والوں کے پاؤں یہاں پھلتے ہیں عمر کا ایک حصہ اس کے حصول میں صرف کرو، شاید تمہیں اپنے مقصد کی کوئی جھلک نظر آئے اگر تم اس کے اہل اور مستحق قرار پاؤ۔

شائد یہاں کوئی کہنے والا کہے کہ تم نے جو تقریر کی اس سے لازم آتا ہے کہ واجب کی حقیقت مضاف اور اضافی امور کے سلسلے میں داخل ہو جائے اسی طرح ہر معلول بھی

ایک پیچیدگی  
حاصل

اسی ذیل میں شریک ہو جائے کیونکہ تم نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جو بالذات علت ہے اس کی کل حقیقت صرف اسی قدر ہے کہ وہ علت ہے، اسی طرح معلول بالذات کی حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ معلول ہے ایسا اگر ہو گا تو ان میں دونوں میں سے کوئی بھی نہ بالذات علت ہی رہے گا



اور نہ بالذات معلول، جب آپ کا یہ دعویٰ ہے، تو ایسی صورت میں جب علت ہونا بھی علت کی عین ذات ہے، اور ظاہر ہے کہ علت ہونا بھی سلسلہٴ مضاف و مضافیات کی چیز ہے، کیونکہ اس کا تصور اس چیز کے تصور سے جدا نہیں ہو سکتا، جس کی طرف وہ مضاف و منسوب ہے یعنی معلولیت کے تصور سے علیت کا تصور الگ نہیں ہو سکتا اور یہ بات آگے آرہی ہے، کہ مضاف کا شمار اجناس عالیہ میں ہے، اور ظاہر ہے کہ جنس کا تقویم و تحصیل بغیر کسی ایسی فصل کے نہیں ہو سکتا جو اس کو کسی نوع کی صورت میں حاصل کر سکتی ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوا کہ حق تعالیٰ کا جنس و فصل سے مرکب ماننا ضروری ہو گیا حالانکہ اس کا محال ہونا ظاہر ہو چکا ہے۔

اس شبہ کے ازالے کے لیے میں کہتا ہوں کہ مضاف اور مضاف کے سوا وہ ساری چیزیں جن کا شمار اہیات اجناس کے سلسلے میں کیا جاتا ہے یعنی اجناس عالیہ میں، اور اجناس ان مہیتوں کی نہیں ہیں جو وجود پر زائد ہوتی ہیں اسی لیے ان جنسوں کی تعریف میں وہ ماخوذ ہوتی ہیں، مثلاً مقولہ جو ہر کی تعریف میں کہتے ہیں وہ ایک مہیت ہے جس کا حکم یہ ہے، "مقولہ کیف میں بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ ایک مہیت ہے، جس کا یہ حکم ہے، اسی پر مضاف وغیرہ کو بھی قیاس کرنا چاہئے، خلاصہ یہ ہے کہ مضاف کے ذیل میں صرف وہی عقلی مفہوم داخل ہو سکتا ہے جس کا تصور دوسرے مفہوم کے تصور کے ساتھ ہوتا ہو، اور ظاہر ہے کہ واجب تعالیٰ کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے جس کا وجود ذہن میں ممکن ہو، واجب تو صرف عینی وجود کا نام ہے وہ فقط نور، اور خاجی تحصیل سے عبارت ہے عقل اس کا تصور کر نہیں سکتی، بجز ان شعاعوں اور کرنوں کی راہوں سے جو وجود واجب سے اس پر فائز ہوتی ہیں برہانی مجاہدات کے بعد عقل پر ایک قسم کی درشت طاری ہوتی ہے، اور اسی درشت کی حالت میں حکم کرتی ہے کہ ذات احدی کی تاثیر اور اس کا سبب ہونے کی حیثیت اسی کی مقدس ذات اور قیومی وجود درخشان ہے اس تاثیر میں جو ہر ذات کے سوا اور کسی حیثیت کو دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو



اس کی یکتائی میں خلل پیدا ہوگا، اور وجودی حقیقت میں ترکیب راہ پائے گی، لیکن عقل جب یہ حکم کرتی ہے، اس وقت بھی یہ نہیں ہوتا کہ اس کے سامنے کوئی ایسی صورت ہوتی ہے، جو ذات حق کے ساتھ ماہیت کے حساب سے مساوی ہو، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اپنی اس انیت واسعہ (ہستی کشادہ) کے سوا اس کی کوئی ماہیت نہیں ہے جس کی کرہی آسمانوں و زمین کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، الغرض حق تعالیٰ کی وحدت اور قیومیت جو بجنہ اس کی ذات ہے اس کے متعلق عقل جو کچھ حکم کرتی ہے، وہ دراصل عقل کا فیصلہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس برہان کا نتیجہ ہے جو حق ہی کی طرف سے قلوب میں وارد ہوتا ہے، اور حق ہی کی تائید عقل میں اس دلیل کے نور کو پیدا کرتی ہے، عقل کا کام صرف ماننا اور تسلیم کرنا، ایمان لانا، یقین کرنا، جھٹک جانا ہے، بلکہ سچ پوچھو تو خود عقل ہی اس کی وحدانیت کی دلیل ہے، اور اس کی فردانیت کی شاہد گواہ ہے، اور جب تم کو یہ معلوم ہو چکا کہ ایسی شخصی ہویت جس کے خارجی وجود کو محض اسی خارجی وجود کے اعتبار سے کسی شے کی جانب انتساب حاصل ہو رہا ہو، اس قسم کی شخصی ہویت کے لیے کسی ایسی ماہیت کے نیچے مندرج ہونا ضروری نہیں ہے، جس میں انتسابی اور اضافی جہت ہوتی ہے، اس قاعدے کے ذہن نشین کرنے کے ساتھ ہی وہ سارے مشکلات حل ہو جاتے ہیں جو گزشتہ مسئلے کے مماثل امور میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً حق تعالیٰ کے قادر مرید سمیع بصیر ہونے میں بھی یہی شبہ کیا جاتا ہے، یا ہیولی کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بذات خود مختلف صورتوں کی استعداد و صلاحیت اپنے اندر رکھتا ہے اور عرض کے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے کہ بذات خود ہر عرض کا اپنے موضوع اور محل سے تعلق ہوتا ہے، یا حیوانی نفس کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ بذات خود بدن میں وہی تصرف و تدبیر کا کام انجام دیتا ہے، مگر بایں ہمہ ان میں سے کوئی بھی مضاف حقیقی کے جنس کے نیچے مندرج نہیں ہے، اگرچہ مضاف کا مفہوم ان کو بھی عارض ہوتا ہے، اس لیے وہ بھی مضاف اور انتسابی حقائق کے



نام سے موسوم ہو گئے لیکن اس میں کوئی مضائقہ اور خرابی نہیں ہے، کیونکہ اضافت اور انتساب تو ہر موجود کو عارض ہوتا ہے، خصوصاً اس ہستی کو جو ہر شے کی مبداء اور نقطہ آغاز ہے جس طرح اس قاعدے سے ان پیچیدگیوں کا حل پیدا ہوتا ہے، اسی طرح زمانے کے اجزاء میں جو تقدم و تاخر ہے، اس کی اضافت کے متعلق بھی جو وقت پیش آتی تھی وہ بھی اسی قاعدے سے زایل ہو جاتی ہے، یعنی اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضال کی نسبت ہوتی ہے، ضرور ہے کہ وجوداً ان میں معیت ہو، یعنی دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے، ظاہر ہے، کہ تقدم و تاخر اور معیت (ساتھ پائے جانے) میں کھلی ہوئی منافات ہے، وقت کے ازالے کی صورت یہ ہے کہ زمانی اجزاء جن میں ایک جز دوسرے جز کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اور زمانے کے بعض جز کو دوسرے جز پر جو تقدم بالذات حاصل ہوتا ہے، یہ ان اجزاء کے خارجی وجود کا اقتضاء ہے، اور اضافت جو ان کو عارض ہوتی ہے، وہ زمانے کے ان اجزاء کی ماہیت کو اس وجود کے روئے عارض ہوتی ہے، جو عقل کے تصور کا نتیجہ ہے، اور زمانہ اسے عقلی وجود کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ اجزاء کے باہمی اجتماع سے انکار نہیں کرتا کیونکہ عقل کے لیے جائز ہے کہ وہ زمانے کے مقدم اور موخر ہونے والے دونوں جزدوں کا ایک ساتھ تصور کرے اور تقدم و تاخر کے اعتبار سے جو ان کا خارجی حال ہو اس کو پیش نظر رکھ کر ان پر حکم لگائے، اور اس حکم کے وقت وہ دونوں اجزاء اس ظرف اور اس نشاوت میں جہاں یہ حکم ان پر لگایا جاتا ہے، یعنی ذہن میں اکٹھے ہو کر پائے جائیں، کیونکہ نشائی قالبوں کے اختلاف اور وجودوں کے مختلف پیرایوں کی وجہ سے عجیب و غریب احکام اور آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں، پھر اس میں کیا چیز بعید از عقل ہے، اگر کوئی واحد ماہیت مثلاً حرکت اور زمانہ وجود کے خاص پیرائے اور ذہب اسے ایسے ہوں کہ ان اجزاء کا حصول اس میں تو آہستہ آہستہ بہ تدریج ہوتا ہو، یعنی پیدا بھی تدریجی طور پر ہوں اور باقی بھی تدریجی شکل میں رہیں مثلاً خارج کے قالب اور ظرف میں ان کا یہ حال ہو اور وجود کے دوسرے مرتبے مثلاً عالم خیال میں پیدائش تو ان کی



تدریجی طور پر ہو، اور بقا تدریجی نہیں بلکہ دفنی ہو، یعنی بقا وہ اجزاء یا ہم اکٹھے ہو کر پائے جائیں اور وجود ہی کا کوئی قالب ایسا ہو کہ اس میں ان کی پیدائش و حدوث بھی دفنی ہو، اور بقا بھی دفنی ہو، مثلاً تصور اور تعقل کے ظرف میں زمانے اور حرکت کے مقدم و موخر اجزاء کو ایک ساتھ سوچا بھی جاسکتا ہے اور اس تصور کو جب تصور کرنے والا جی چاہے باقی بھی رکھ سکتا ہے، زمانے کے اجزاء کے متعلق جو یہ وقت پیدا ہوتی ہے، اس کے حل کی میرے خیال میں ایک اور راہ بھی ہے جس کا ذکر اپنی جگہ پر انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

## تنبیہ

دیکھو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس مقام پر تمہارا پاؤں پھسل جائے یعنی تم کو یہ خیال گزرے کہ سارے ممکنات کے وجود جب صرف تعلق نوعیت کی غیر مستقل ہستیاں ہیں، تو اس سے

حق تعالیٰ کے متعلق تو کہیں یہ لازم نہیں آتا کہ نو پیدا اور حادث صفات سے وہ متصف ہو جائے اور تغیرات و انقلابات کا محل اس کی ذات قرار پائے بہر حال حق تعالیٰ کا ممکنات بلکہ حادثات (نورائیدہ امور) کا محل ہونا لازم نہ آجائے، ہاں یہاں پر ہوش دھو اس کو درست رکھو اور میں نے جو کچھ پہلے بیان کیا ہے اس کو پیش نظر رکھ کر غور کرو، میرا مطلب یہ ہے، مادوں اور موضوعوں میں اعراض اور صورتوں کے وجود کا جو حلول ہوتا ہے، اعراض اور صورتوں کے وجود کی یہ نوعیت دراصل شے کے اس وجود کے اقسام میں داخل ہے، جو بذات خود فی نفسہ بہ طرز ارتباط بالغیر پایا جاتا ہے، یعنی اس کے ذاتی وجود کے تحقق کی صورت ہی یہ ہوتی ہے، کہ غیر یعنی موصوف کے ساتھ مرتبط ہو کر پایا جائے، اس بنیاد پر ضرور ہوا کہ ان اعراض اور صورتوں کو جب اس حیثیت سے فرض کیا جائے تو ان کے لیے اس طرز کے اپنے ذاتی وجود (وجود فی انفسہا) ہوں، جو اس کے وجود کے مفاہم ہوں جس میں ان کا حلول ہوتا ہو، اور یہاں (حق تعالیٰ میں) بجز واحد حق کے کوئی دوسرا وجود نکلا نہیں ہے، نہ استقلالی اور نہ تعلق و رابطی، بلکہ غیر حق کے وجودوں کی حیثیت صرف حق کے تطورات کی ہے، جس میں وہ ظہور فرما ہوتا ہے اور اس کی



ذاتی شانوں میں سے چند شائیں وہ بھی ہیں نیز ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ جس چیز پر صفت کا اطلاق کیا جاتا ہے خواہ وہ عرض کے قبیلے کی چیز ہو یا صورت کے سلسلے کی بات ہو، ہر حال پر صفت کو اپنے موصوف کے کمال میں ضرور کسی نہ کسی قسم کا دخل ہوتا ہے خواہ یہی ہو کہ اس صفت سے موصوف کے وجود کا قوام تیار ہوتا ہو، اور اس کی نوعیت مکمل ہوتی ہو، جس کو شے کا کمال اول کہتے ہیں اور نوع بنانے والی صورت سے بھی اس کی تعبیر کرتے ہیں، یا موصوف کی ذات میں کسی فضیلت اور شخصی کمال کا اضافہ ہوتا ہو، جس کو کمال ثانی اور عرض لاحق بھی کہتے ہیں یعنی جس کی وجہ سے اصل تقوم اور ابتدائی تکمیل کے فرض سے زیادہ کوئی تفضیل زیادتی میسر آتی ہو، حاصل یہ ہے جو چیز بھی جس صفت سے موصوف ہو، اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ اس موصوف میں اس صفت سے پہلے کسی نہ کسی قسم کی کوئی کوتاہی اور نقص پایا جاتا تھا، خواہ یہ نقص ابتدائی سرشت اور کھیت ذات کے اصل وظائف و فرائض کے حساب سے ہو، یا فطرت ثانیہ اور وجود کے فضائل کی بنیاد پر ہو، ظاہر ہے کہ موجود حق جل شہ دو نوں قسم کی کوتاہیوں اور نقصانوں سے پاک ہے، اور اس قسم کی تمام آلودگیوں سے مقدس ہے، کیونکہ وہ تو خود اپنی آپ ذات ہی کے ساتھ بالکل کامل و مکمل اور اتنا تمام ہے کہ اس کے اوپر کمال اور تمام کا کوئی مرتبہ نہیں ہے، اسی طرح وہ اپنے ذاتی صفات میں بھی فضل و زیادتی کے ان مدارج کو حاصل کئے ہوئے ہے جس کے اوپر پھر کسی فضیلت کا درجہ نہیں ہے، اس لیے کہ قوت اور شدت میں وہ غیر محدود اور لامتناہی ہے، اس کی اصل ذات کے لیے جو کمال ثابت ہے، اور جو فضیلت اس کے قوام اول کو حاصل ہے، اس سے اوپر آخر فضل و کمال کا کون سا درجہ فرض کیا جاسکتا ہے، بلکہ اس کے سوا جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں وہ صرف اسی کے فیض کی پھوٹاریں ہیں، اور اس کے نور کی وہ درختانیاں ہیں، جو خود اس کے کمال و تمام ہونے کے بعد ظاہر ہوئی، میں پھر اس کے بعد



کوئی ایسی صورت یا کوئی ایسی صفت کیا پائی جاسکتی ہے، جو لغو یا لاشد اس پر مزیت رکھتی ہو۔

پس ثابت ہوا کہ اس کی بلندی اور عظمت خود اس کی ذات کا اقتضا ہے نہ کہ کسی غیر کا، اور کوئی ہستی یا صورت جس سے کسی شے کی تکمیل ہوتی ہو، یا اس سے کوئی محل متاثر و منفعل ہوتا ہو، اس کی تکمیل کرنے والا یقیناً اس کی ذات کا غیر ہوگا، مگر حق تعالیٰ جو واجب بالذات ہے اس میں ان باتوں کی کہاں گنجائش ہے، آخر اس کو مکمل کرنے والا کون ہو سکتا ہے، بحالیکہ تمام اشیا پر غالب اور قاطع ہو رہی ہے، سب سے بڑا غلبہ اور قہر اتم کا مالک تو وہی ہے، کون ہے جو اس پر کسی امر کا اضافہ کر سکتا ہے، اور کون خدا کی ذات پر ایسا عمل کر سکتا ہے کہ اس کی چھپی ہوئی استعدادوں کو تعلیمت کا درجہ عطا کر سکے، کیا ایسی صورت میں عالم کا معبود ہیولانی اور مادی قوت کی جولانگاہ بن کر تغیر و تبدل کا مرکز نہ بن جائے گا۔

نیز غور کرنے کی ایک اور چیز یہ بھی ہے، کہ اگر حق تعالیٰ کے لیے کوئی ایسا کمال بھی ہو سکتا ہے، جس سے ابھی وہ متصف تو نہیں ہوا ہے، لیکن آئندہ اس کے حقوق اور اس کے ساتھ اتصاف کا خدا کی ذات میں امکان ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس مفروضہ کمال سے ذات حق ایک وقت میں خالی ہوگی، لیکن اسی کے ساتھ بطور امکان ذاتی کے اس کے ساتھ اتصاف ممکن ہوگا، سوال یہ ہے کہ اس کمال سے ذات حق کے فلو کی آخر کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہوگی، یعنی یا تو کوئی عائق اور مانع ہوگا جو اس کمال کے ساتھ اتصاف میں وہ عائق ہے، یا یہ کہ اس اتصاف کا جو مقتضی ہے، وہ پایا نہ جائے گا، اور یہ اس لیے ضروری ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ہونا ممکن ہو، لیکن باوجود اس امکان کے پھر بھی اس کا عدم ثابت ہو، یعنی وہ موجود نہ ہو رہا ہو تو گزشتہ باب کے دو جہوں میں سے کسی ایک وجہ کا ہونا یہاں لاجب ہے، اور حق تعالیٰ کی ذات میں ان دونوں وجہوں سے کسی ایک وجہ کی بھی



گنجائش نہیں ہے، عائق اور مانع کے وجود کی گنجائش تو اس لیے نہیں ہے کہ شے میں کسی کمال کے ساتھ اتصاف کو جو چیز روکنے والی ہوتی ہے، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس شے کی ضد ہو، اور دونوں میں تعاقب کی نسبت ہو، یعنی ایک کے ازالہ و ارتفاع کے ساتھ ہی دوسرے کا قیام اس محل میں ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ خدا کی ذات کے لیے ضد نہیں ہے، اور نہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی محل اور موضوع ہے، اسی طرح یہاں عدم مقتضی والی بات بھی نہیں پائی جاسکتی اس لیے کہ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس ممکن کمال کی مقتضی اور اس کی چاہنے والی آیا خود حق تعالیٰ کی ذات ہے یا کوئی اور چیز جو ذات حق کی غیر ہے، اور وہی غیر اس کمال کا مقتضی ہے، پہلی شق میں لازم آتا ہے کہ ذات حق اس کمال کے ساتھ دو اقسام متصف ہو، یعنی ذات کے دوام کے ساتھ اس کمال کا دوام بھی ضروری ہوگا اور جس طرح ذات حق واجب اور ضروری ہے، اس کمال کا وجود بھی ذات کی وجوب کی وجہ سے ضروری ہوگا، اور اگر اس کمال کا مقتضی ذات حق نہیں بلکہ امر دیگر ہے، تو سوال اب اسی کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ اس کی نوعیت کیا ہے، آیا اس کا وجود ممکن ہے، یا واجب ہے یا مستبعد ہے، یہی تین صورتیں ممکن ہیں، لیکن چونکہ یہ تینوں صورتیں یہاں ناممکن ہیں، اس لیے اس قسم کے مقتضی کا ہونا بھی ناممکن ہو گیا، پہلی صورت یعنی اس امر دیگر کا واجب ہونا یہ اس لیے محال ہے کہ ممکن کا مرتبہ ظاہر ہے کہ واجب کے بعد ہے اور جس کمال سے ذات واجب میں نقص اور کمی فرض کی گئی ہے، چونکہ یہ ذات کا نقص ہے، اس لیے لامحالہ اس نقص کا جو مقابل کمال ہے وہ بھی مرتبہ ذات ہی کا کمال ہوگا، اب اس کے بعد جس امر دیگر (یعنی غیر حق) کو اس کا مقتضی اور سبب ٹھیرایا گیا ہے، بوجہ سبب ہونے کے ظاہر ہے کہ اس کمال سے وہ مقدم اور پہلے ہوگا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ یہ ایسا ممکن ہے جو واجب سے بھی مقدم اور پہلے ہے، جس کا فساد کھلا ہوا ہے، یہی دوسری صورت یعنی اس امر دیگر کا واجب ہونا یہ اس لیے محال ہے کہ



ذات واجب میں تعدد محال ہے، یہی قیصری صورت یعنی اس کا متمنع ہونا،  
 سو اس کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو، اس کے لیے  
 محال ہے، کہ کسی ایسی شے کی طرف مستند اور معلول ہو، جس کی ذات متمنع  
 اور محال ہو، آخر کمال کے عطا کرنے والے کے لیے کم از کم اتنا تو ضرور ہونا  
 چاہیے کہ جس چیز کا اس سے افادہ ہو رہا ہے، یعنی کمال کا وجود، اس سے  
 تو وہ گھٹیا نہ ہو، بلکہ چاہیے کہ کچھ اس سے بڑھا ہی ہوا ہو، (پھر متمنع بالذات  
 جو صرف عدم ہے اس سے کمال کا وجود کس طرح حاصل ہو سکتا ہے) بجائے  
 متمنع کو ثبوت ہی سے کوئی حصہ نہیں ملا ہے، تو پھر اس سے وجودی کمالات  
 تو بدرجہ اولیٰ حاصل نہیں ہو سکتے اور تم یہ جان چکے ہو، کہ متمنع کے متعلق  
 جو کچھ خبر و حکایت کی جاتی ہے وہ صرف لفظ کی حد تک محدود ہے، آگے  
 وہ کچھ نہیں ہے۔

اسی تقریر سے اس اعتراض کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جسے بعض بزرگوں  
 نے اپنی کتاب شرح مہیا کل النور میں اس برہان (دلیل) کے متعلق اٹھایا ہے  
 جس کو صاحب حکمت الاشراق نے اس قاعدے کے ثابت کرنے کے لیے  
 قائم کیا تھا جس کی تعبیر ”الامکان الاشرف المستفاد“ سے کی جاتی ہے،  
 اور جس کی اصل درحقیقت معلم الفلاسفہ ارسطیہ طالیس کے کلام سے ماخوذ ہے  
 جیسا کہ خود برہان قائم کرنے والے (شیخ الاشراق) کے کلام کے مطالعے سے  
 بھی معلوم ہوتا ہے اور خود اعتراض کرنے والے کے کلام سے بھی اسی کا پتا  
 چلتا ہے (بہر حال شیخ الاشراق کے قائم کردہ برہان پر جو اعتراض شارح  
 مہیا کل النور یعنی محقق دوانی نے کیا ہے) چونکہ وہ اس پر مبنی ہے، کہ ایسی شے  
 جس کا وجود ممکن ہو، بعض اوقات اس لیے نہیں پائی جاتی کہ اس کی علت

۱۔ اس برہان کی اصل تقریر ”والہیات“ کے حصے میں آگے آئے گی، اس کا تعلق ایک طویل  
 حصے سے ہے کہتے ہیں کہ عقل اول کا عدم باوجودیکہ ممکن ہے، لیکن اس کا وقوع اس لیے نہیں  
 ہو سکتا کہ اس کا عدم اس پر موقوف ہے، کہ ذات حق جس حال میں اس وقت ہے اس حال



اقتناع ذاتی کے طور پر متمنع ہوتی ہے، اور جب ایسا بھی ہوتا ہے تو ابداعی ممکنات میں جو ایک شریف ترین شے ہے، باوجودیکہ اس کا ہونا ممکن ہے، لیکن خارج میں وہ وقوع پذیر نہیں ہوتی، کیونکہ بسا اوقات باوجود ممکن ہونے کے بھی بعض چیزیں اس لیے وقوع پذیر نہیں ہوتیں کہ اس اشرف و افضل ممکن کا جو سبب ہے وہ متمنع ہوتا ہے، یعنی اس ممکن اشرف کا وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود اس وقت جس حال میں ہے، اس سے زیادہ بہتر اور اشرف حال میں وہ ہو، ظاہر ہے کہ وجود حق کے لیے یہ حالت متمنع ہے، اور چونکہ یہی متمنع اس اشرف ممکن کے وجود اور وقوع کا سبب بن سکتا تھا، جب وہی متمنع ہے، تو جو اس کا سبب اور معلول ہے باوجود ممکن ہونے کے وقوع پذیر نہ ہو سکا، اس مسئلے میں اچھی طرح غور کرو، (کیونکہ میں نے جو بات کہی اس سے یہ بنیاد ہی اکھڑ گئی، اور ثابت ہو گیا کسی کہ ممکن کا سبب متمنع کسی وقت میں بھی نہیں ہو سکتا)

بہر کیف باوجود تنگ دامانی کے جب اسل حال تم پر واضح ہو چکا، اور فکری و ذہنی قوتوں کی پرواز کا جو انتہائی مقام ہے، وہاں تک تمہاری رسائی ہو چکی، تو اب تم نے جان لیا ہو گا کہ ممکنات کی واجب حق کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے جو موصوف اور صفات میں ہوتی ہے، اور نہ وہ نسبت ہے جو اعراض اور ان کے موضوع و محل میں ہوتی ہے، اس کے بعد ذوق و شہود والوں سے تمہارے کان میں اگر یہ آوازیں آتی ہیں، اور عرفان و کشف والوں سے تم یہ سنتے ہو کہ عالم حق تعالیٰ کے جمال کے اوصاف اور جلال کے صفات کا نام ہے، تو اس سے ان کی مراد وہی ہے جو میں نے کہا، یعنی وہ تصور کے قائل ہیں، یا اسی کے مائل جو الفاظ میں نے استعمال کئے ہیں، ان بزرگوں کا مقصد کبھی یہ نہیں ہے، جس سے ذات حق میں تغیر و انقلاب، تاثر و انفعال لازم آتا ہو، ان کی شان اس سے بلند ہے، کہ وہ

بقیہ حاشیہ منقرضہ۔۔۔ سے بہتر و اشرف مال میں وہ ہو پھر باہم ان کے جھگڑے ہیں ۱۱



اتنی باتیں بھی نہ سمجھ سکتے ہوں جن سے ذات حق میں نقص اور عیب پیدا ہوتا ہو، یعنی ذات حق میں ان صفات کے حلول اور ان اعراض سے انصاف کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوتا ہے اس سے وہ ناواقف ہوں اور خیر کی طرف وہ ایسی باتوں کو منسوب کریں جن سے اس کی اصل ذات قطعاً پاک ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، بحالیکہ وہ وجود کی حقیقت سے دوئی اور اثنیت کی نفی کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ خانہ ہستی میں واحد قہار کے سوا کوئی دوسرا موجود نہیں ہے، ظاہر ہے کہ حلول کھلے بندوں اثنیت اور دوئی کو چاہتا ہے، الغرض امکانی مراتب کی ذات احدی کے ساتھ جو نسبت ہے، اس کے سمجھانے اور عام دماغوں سے اس کو قریب کرنے کے لیے محض تمثیلات اور تشبیہات سے کام لیا گیا ہے جو ایک ہمیشیت سے مسئلے کی اصل حقیقت سے اگرچہ لوگوں کو قریب کرتے ہیں لیکن دوسری ہمیشیت سے انہی تشبیہوں اور تمثیلات کی وجہ سے بعضوں کے خیالات حقیقت سے دور بھی ہوئے ہیں، بہر حال یہ صرف تمثیلات و تشبیہات میں نہ کہ اصل واقعے کی حقیقی تصویر و تقریر۔

ان تمام تمثیلات میں جو تمثیل واقعے سے بہت زیادہ قریب ہے وہ کثرت کے ساتھ اکائی کی جو نسبت ہے اس کو پیش نظر رکھ کر بیان کی جاتی ہے، جس کی طرف وحدت و کثرت کی بحث میں اشارہ بھی کیا گیا تھا، اور بتایا گیا تھا کہ کس طرح ایک ہی کے تکرار و اعادے سے عدد کے مختلف مراتب پیدا ہوتے ہیں، آخر اگر ایک میں سکتے و تکرار پیدا نہ ہوتی تو عدد کا حصول کیا ممکن تھا؟ حالانکہ عدد کی حقیقت کیا ہے، صرف وہی ایک جب اس کو لا بشرط شے کے مرتبے میں تصور کیا جائے (یعنی اعداد کے مخصوص مراتب کے وجود و عدم دونوں سے قطع نظر کر لیا جائے) میرا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان مراتب کے عدم کا لحاظ کیا جائے یعنی بشرط لاشے کے طور پر واحد (ایک) کو تصور کرنے کے لیے نہیں کہتا، کیونکہ ان دونوں ملاحظوں میں کھلا ہوا فرق ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو بغیر کسی شرط کے اس طرح



فرض کیا جائے کہ پیش نظر صرف وجود کی وہ طبیعت ہو، جو اس کی عمومیت اور احاطے اور پھیلاؤ کے لحاظ سے وجود کا جو مرتبہ پیدا ہوتا ہے، میری مراد وجود کی اس عمومیت اور احاطے سے اس کے کلی ہونے اور وجود ذہنی کے لحاظ سے جو عمومیت اس میں پیدا ہوتی ہے، وہ عمومیت مقصود نہیں ہے، جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، الغرض وجود کو ایک ٹولہ بشرط شے کے طور پر لیا جائے اس میں اور اسی وجود کو جب بشرط لاشے کے طور پر لیا جائے یعنی وجود کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ تعینی مراتب، اور تنزلاتی مدارج سے الگ کر کے اس کو تصور کیا جائے جس کی تعبیر ارباب معرفت ”مرتبہ احدیت“ سے کرتے ہیں اور ”واجب کی پوری و کامل حقیقت“ یہ اس کا نام فلاسفہ رکھتے ہیں (وجود کی ان دونوں حیثیتوں میں جو فرق ہے، وہی ایک کے ان دونوں اعتباروں میں فرق ہے) بہر حال وجود کا پہلا اعتبار ارباب معرفت کے نزدیک ”حقی کی حقیقت“ ہے، کیونکہ اس اعتبار کی صورت میں وجود ہر شے کی تقدیر سے قطعاً پاک ہے، حتیٰ کہ ان مہیتوں سے منزہ اور پاک ہونے کی قید سے بھی جن سے کسی شے کی کوئی شرط وجود کی طرف عائد ہوتی ہو، چاہے کہ اس کو خوب سمجھ لو، پھر واحد کے مختلف مراتب عدد کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتے ہیں، مثلاً دو تین چار وغیرہ اعداد جو لامحدود سلسلے تک چلے جاتے ہیں واحد کے یہ مختلف مرتبے اور مدارج ظاہر ہے کہ عدد کی اصل حقیقت پر زائد صفات کا اضافہ نہیں کرتے، جس طرح جنس میں ان فصلوں کی وجہ سے اضافہ ہوتا ہے، جن سے جنسی معانی ان فصلوں کی طرف منقسم ہوتے ہیں اور جنس کے وجود کا تو اسم انہی فصلوں سے حاصل ہوتا ہے، مگر عدد کے ان مراتب کو دیکھو! ظاہر ہے کہ ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی طور پر مخالف ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ عدد کی ہر نوع بجائے خود بسیط ہوتی ہے، اسی لیے عدد کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس کی صورت ہی بجنسہ مادہ ہوتی ہے، اور اس کی فصل ہی اس کی جنس ہوتی ہے، اس لیے عدد کی مختلف نوعوں میں جو



باہمی امتیاز ہوتا ہے، اور ان میں ہر ایک کو جو تعین حاصل ہوتا ہے، یہ صرف اسی حقیقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو صرف ماہ الاشتراک والاتفاق کی منہر ہے یعنی اس میں صرف وہی چیزیں ہوتی ہیں جو اشتراک والاتفاق دونوں کی سرمایہ دار ہیں۔

الغرض وہی واحد (ایک) بغیر اس بات کے کہ اس کے ساتھ کوئی فعلی، یا عرضی، یا صنفی یا شخصی امر کا اضافہ و لحوق ہوتا ہو، اپنی مختلف شانوں اور گونا گوں اطوار میں جلوہ گر ہے۔ پھر اس کے تمام کمالی مراتب و مدارج میں سے ہر مرتبے اور ہر درجے سے ذاتی معانی اور ان عقلی و ذہنی صفات کی نمائش ہوتی ہے جنہیں عقل ہر مرتبے سے حاصل کرتی ہے، جس طرح وجودی ہویات کے مختلف مراتب سے وہ ذاتی معانی اور عقلی اوصاف کو عقل پیدا اور حاصل کرتی ہے، جن کا نام ایک گروہ کے یہاں ماہیات ہے، اور دوسری قوم ان ہی کو اعیان ثابۃ کہتی ہے، اور یہ ماہیتیں اور اعیان جیسا کہ بار بار گزر چکا واقع میں وجودوں پر ان سے کچھ اضافہ نہیں ہوتا، اور ان پر بجز عقلی اور ذہنی اعتبار کے یہ کسی طرح زائد نہیں ہیں۔

گویا اپنی تکرار، اور احادے سے واحد (ایک) عدد کو پیدا کرتا ہے، اس کی مثال ہے، کہ حق تعالیٰ نے کون اور بود کی نشانیوں میں ظہور فرما کر خلق کو بھی اسی طرح ایجاد فرمایا اسی طرح واحد کے مختلف مراتب وجود کے مختلف مراتب کی تظہیر و مثال ہے، واحد کے مراتب جس طرح مختلف خواص و لوازم سے موصوف ہوتے ہیں، یعنی جنت ہونے طاق ہونے، کے صفات یا عادت، صمیمیت، منطقیات وغیرہ، ریاضیاتی اوصاف سے واحد کے مراتب موصوف ہوتے ہیں، ٹھیک یہ اس کی مثال ہے کہ اسی طرح وجود کے مراتب کس طرح اپنی ماہیتوں سے متحد ہوتے ہیں اور ان مراتب سے وجود کے اوصاف کی جو ایسی نوعیت ہے کہ اس کو اوصاف کی ان صورتوں سے کوئی نسبت نہیں جن میں صفت اور موصوف کے درمیان واقعی



مغاڑت ناگزیر ہوتی ہے تو اس کو بھی واحد کے ان مختلف مراتب پر قیاس کر کے سمجھ سکتے ہیں، واحد کے مختلف مرتبوں کو اعداد جس طرح ظاہر اور مفصل کرتے ہیں، یہ اس کی مثال ہے کہ اسمائے الہیہ اور صفات ربانیہ کے احکام کا ظہور اعیان میں کس طرح ہوا ہے، واحد کا عدد سے جو ربط ہے، یہ ربط اس ربط اور تعلق کی مثال ہے، جو حق اور خلق کے درمیان ہے، دو کا واحد نصف ہے، تین کا ثلث چار کا ربع علیٰ ہذا القیاس واحد کے یہ سارے صفات ان نسبتوں کی مثال ہے، جو حق تعالیٰ کے صفات کو لازم ہیں، الغرض ارباب معرفت کی زبان میں صفت و موصوف کے جو الفاظ پائے جاتے ہیں، ان کے اس لطیف و دقیق پہلو سے اکثر ارباب فضل کو غفلت ہوئی ہے۔

## اشارہ

کلی مراتب کے متعلق اہل الشد کی جو بعض اصطلاحیں ہیں ان کی جانب بھی کچھ اشارہ کرنا چاہتا ہوں وجود کی حقیقت کو جب اس شرط کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے کہ اس کے ساتھ بجز اس کی ذات کے اور کچھ نہ ہو، تو اس اصطلاح میں اس کا نام ”مرتبہ احدیت“ ہے، یعنی احدیت کا وہ مرتبہ جس میں تمام اسماء و صفات مستملک اور غائب و گم ہیں اسی کا دوسرا نام ”جمع الجمع“ بھی ہے، اسی کو کبھی ”حقیقۃ الحقائق“ اور ”العلماء“ بھی کہتے ہیں، اور جب وجود کی یہی حقیقت دوسری شے کی شرط کے ساتھ پیش نظر رکھی جائے، تو اس وقت دیکھا جائے گا کہ آیا تمام اشیاء جو وجود کی حقیقت کو لازم ہیں وہ سب اس مرتبے میں ملحوظ ہیں، مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ تمام کلی جزئی الغرض وہ ساری چیزیں ملحوظ ہوں جنہیں یہ لوگ اسماء و صفات کہتے ہیں تو اس الٰہی مرتبے کا نام ان کے یہاں ”واحدیت“ اور ”مقام جمع“ ہے اسی مرتبے کا نام ”مرتبہ ربوبیت“ اس وقت ہو جاتا ہے، جب اسی کے ساتھ یہ امر بھی پیش نظر ہو کہ اسماء کے منظر ہر یعنی اعیان اور حقائق کو اپنی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں کے مطابق خارج میں کمالات اسی مرتبے کے



حساب سے عطا ہوتے ہیں، اور جب وجود کی اس حقیقت کو بغیر کسی شرط  
حتیٰ کہ اس کے ساتھ کچھ نہ ہو، یہ شرط بھی ملحوظ نہ ہو، یعنی "لا بشرط شے ولا بشرط  
لا شے" کا مرتبہ جب پیش نظر ہو، تو اسی کا نام "ہویت" ہے، وہی  
"ہویت" جو ساری کائنات اور موجودات میں ساری اور سب میں  
سمائی ہوئی ہے۔

وجوب اور امکان کے بعض حالات کی طرف بھی اشارہ کرنا  
اشارہ چاہتا ہوں۔ واضح ہو کہ مفہوم کی تقسیم وجوب اور  
امکان کی طرف جو کی جاتی ہے، سو یہ ہریت اور وجود  
ربوبیت اور غیوریت کے امتیاز پر مبنی ہے، باقی خالص حقیقت وجود اور  
حقیقی وحدت کی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو وجوب بالغیر کا سرے سے  
یہاں پتا ہی نہیں، اور جب وہ نہیں ہے تو اس کا وہ موصوف جیسے امکان  
ذاتی سے متصف کرتے ہیں، کہاں باقی رہا، اس لیے جو واجب بالغیر ہوگا  
یعنی جس کے وجود کو عدم پر کسی غیر نے ترجیح دی ہو، وہی تو ممکن بالذات ہوگا  
اسی کو تو وہ امکان گھیر لیتا ہے، جو وجود کے مختلف تعینات کے باہمی امتیاز  
سے پیدا ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امکان کے ساتھ التضاف یا اس کے  
عارض و لاحق ہونے کا منشاء وجود کا ہی تفصیلی ملاحظہ ہے، جس کی وجہ سے  
علمی ملاحظوں کے مختلف پیرایوں میں سے ایک پیرایہ اس امکان کے  
عرض کا منشاء ہوتا ہے۔

اس طریقے کے لحاظ سے جو ہر عرض کا جو حال ہوتا ہے  
اشارہ ادھر بھی آخر میں اشارہ کر دیا جاتا ہے، معلوم ہونا چاہئے  
کہ اشیاء کے حقائق میں جب تم غور کرو گے، تو یہ پاؤ گے  
کہ بعض حقائق تابع نہیں بلکہ مقبوع ہیں اور عوارض ان کو لپٹے ہوئے ہیں  
اور ان میں بعض تابع ہوتے ہیں، پس ان میں جو مقبوع ہیں، انھی کو جو اہر  
کہتے ہیں اور جو تابع ہوتے ہیں، انھی کو اعراض کے نام سے موسوم کیا جاتا  
ہے، اور ان دونوں کا جامع وجود ہوتا ہے (یعنی وجود دونوں میں مشترک ہے)



کیونکہ وہی تو ہر ایک کی صورت میں تجلی فرماتا ہے، پھر تمام جواہر اپنے عین یا روح و حقیقت میں متحد ہوتے ہیں، اور جواہر کی یہ روح یا حقیقت دراصل ان کے عقلی اور مثالی وجود کی تعبیر ہے، یہ عقلی اور یہی مثالی وجود ان تمام عقلی ہستیوں کا مبدع ہے، جو عالم عقل کی جوہری نوعی صورتوں کی مثالیں ہیں جیسا کہ ”مثل نور“ کے متعلق افلاطون کی جو رائے ہے اس سے معلوم ہوتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ہر عقل کا سایہ اور ظل اس مادی عالم پر پڑتا ہے، جیسا کہ اپنی جگہ ثابت کیا گیا ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ حق تعالیٰ کی نزدیکی اور قرب کی وجہ سے جو چیزیں اس مادی عالم سے جس قدر دور ہوں گی ان کا ظل اور سایہ بھی اس دنیا میں اسی قدر اپنے جوہر کے لحاظ سے مخفی اور اپنی ذات کے اعتبار سے ناقص ہوگا، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ مادی جوہر کی جو عقل ہے اس کا سایہ اور ظل اس حیثیت سے کہ وہ مادی جوہر ہے، دراصل مادہ ہی ہے، اور اسی مادے سے وہ جنسی معنی حاصل کیا جاتا ہے، جو ذہن میں تمام جواہر کی جنس ہے، اور جوہریت کے تینوں مرتبے یعنی عقلی مادی ذہنی یہ تمام مراتب ذات الہی کے منظر ہیں، بایں معنی کہ حق تعالیٰ ہی ان کا قیوم ہے، جس طرح اعراض اپنے تمام مراتب کے اعتبار سے جو مختلف عالموں میں ان کو حاصل ہیں، یہ حق تعالیٰ کے ان صفات کے منظر ہیں، جو ذات حق کی تابع ہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس طرح ذات الہی نکاہوں سے ذات پوشیدہ اور حجاب میں ہے، اسی طرح جواہر کی جنس بھی ہمیشہ فضول وغیرہ میں لپیٹی ہوئی ہوتی ہے، اور جس طرح ذات کے ساتھ جب کسی صفت کا اعتبار کر لیا جاتا ہے تو وہی صفت اس میں سے کوئی اسم بن جاتی ہے، خواہ کلی اسم ہو، یا جزئی اسی طرح جب جوہر کے ساتھ ذہن میں پائے جانے والے معانی میں سے کسی معنی کا خارج میں اضافہ کر لیا جاتا ہے، یا ان معانی کے خارجی مبدعوں سے کسی مبدع کو جوہر کے ساتھ ضم کر دیتے ہیں، یعنی جن مبادی کی وجہ سے نوعی صورت حاصل ہوتی ہے بلکہ وہی صورت نوعیہ ہوتی ہے، ہر حال اس معنی کو یا مبدع کو جب جوہر کے ساتھ خارج میں ضم کرتے ہیں تو وہ جوہر خاص ہو جاتا ہے اور



ان لوگوں کے خیال کے مطابق اس وقت وہ کلی اسماء میں سے کسی خاص اسم کا منظر بن جاتا ہے، اور منظر ہی نہیں بلکہ ایک اعتبار سے ان لوگوں کے نزدیک وہ بحسب اسم ہی بن جاتا ہے، اور جزئی معانی میں سے جب کسی جزئی معنی کا اضافہ کسی خاص زمانے اور مکان کے اعتبار سے کیا جاتا ہے تو اس وقت وہ جزئی جوہر بن جاتا ہے، جیسے شخص کا حال ہے،

اور جب کلی اسماء اس طرح باہم اکٹھے ہو جاتے ہیں کہ ان میں وحدت کی جہت پیدا ہو جائے تو ان سے ایسے اسماء پیدا ہوتے ہیں جن کے معنی مرکب بھی ہوتے ہیں اور ان میں ایک خاص قسم کی ارتباطی حیثیت اور طبعی وحدت پائی جاتی ہے، یہی حال جو اہر کا بھی ہے، کہ بسیط جو اہر کا باہمی اجتماع جب اس طور پر ہوتا ہے کہ اس میں کوئی وحدانی ریشت پیدا ہو جائے تو ان سے دوسرے مرکب جو اہر پیدا ہوتے ہیں جن کی ترکیب طبعی ترکیب ہوتی ہے اور ان کی صورت بھی طبعی صورت ہوتی ہے، اور اسماء میں جس طرح یہ دیکھتے ہو کہ بعض بعض کو گھیرے ہوئے اور بعض بعض پر محیط ہوتے ہیں اسی طرح جو اہر میں بھی بعض بعض کو محیط ہوتے ہیں اور اسماء میں جس طرح اہیات (اصول) منحصر اور محدود ہیں، یونہی جو اہر کے اجناس اور انواع بھی منحصر و محدود ہیں، اور جس طرح اضافی اسماء کے فروع اور ان کی شاخوں کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے، بلکہ وہ غیر متناہی ہیں اسی طرح مادی اشخاص و افراد بھی غیر متناہی ہیں، اہل اللہ کی اصطلاح میں اسی حقیقہ جوہریہ امکانیہ کا نام نفس رحمانی ہے، اور مادہ کلیہ بھی نیز اس کا جو حصہ تعین پذیر ہو کر موجودات میں سے کسی موجود کی شکل اختیار کر چکا ہے، ان کی تعبیر و کلمات الہیہ سے کرتے ہیں، اور (آیت قرآنیہ) کل یہود ہونی شان (ہر دن وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) کی بنا پر الہی تجلیات، اور ربانی شیونات صفات متکثرہ کو ہمیشہ ظاہر کرتے رہتے ہیں اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ اعراض میں اتنی کثرت پیدا ہو گئی ہے، کہ وہ غیر متناہی ہو گئے، البتہ ان کے اہیات (اصول) متناہی اور محدود ہیں، اسی حقیقہ سے تم کو یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ عالم اسماء میں صفات اپنے مفہوم



اور تعینات کی حیثیت سے یعنی ذہنی تفصیل اور عقلی تحلیل کی بنیاد پر ایسے حقائق ہیں جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز نظر آتے ہیں، اگرچہ ذات کے لحاظ سے بسیط ہیں، اور وجود کے اعتبار سے سب ایک ہیں یعنی اس نقطہ نظر سے صفات بسیط الذات و حدانیۃ الوجود ہیں، نیز ان تمام صفات میں مفہوم کے رو سے اشتراک کی ایک اور جہت بھی ہے، یعنی ان کا ایسے اسما ہونا جو مفہوم کے اعتبار سے اپنے مسمیٰ کے غیر ہیں، جس طرح ان کے مظاہر ایسے حقائق ہیں جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں باوجودیکہ موجود ہونے میں جو ہر کے وجود کے تابع ہیں اور عرض ہونے میں بھی مشترک ہیں یعنی اس عرضیت میں جس کا وجود جو ہر کے وجود پر زائد ہے، اس لیے کہ دائرہ وجود میں جو کچھ بھی ہے، سب دلیل اور نشانی ہے، اس کی جو غیب میں ہے۔

## توثیق

خبردار! کہیں تم اپنی ناقص سمجھ کی بنیاد پر یہ نہ خیال کرنے لگو کہ اب باب معرفت کے جو اکابر ہیں ان کی اصطلاحات اور رمزی کلمات دلیل و برہان کی اعانت سے خالی ہیں، اور ان کا شمار صرف اٹکل یا تخمینی ظنوں و تخیلات میں ہے، یاد رکھو کہ ان کے دامن اس قسم کی بدگمانیوں سے قطعاً پاک ہیں، اور وہ جو بہ ظاہر ان کی باتیں صحیح برائیں، اور فلسفیانہ اصول پر منطبق نظر نہیں آتیں تو اس کی وجہ محض، ناظرین کا تصور نہم اور قلت شعور ہے، جن قوانین پر انھوں نے اپنی نظریات کو مبنی کیا ہے، ان کی گہرائیوں تک عام لوگوں کی رسائی نہیں ہوئی ورنہ واقعہ یہ ہے کہ ان کے مکاشفات کا مرتبہ دراصل براہین کے مرتبے سے کہیں اونچا ہے، یقیناً جتنا ان کی باتوں سے پیدا ہوتا ہے، دلائل و براہین سے یہ چیز حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ دلیل و برہان کا تعلق تو صرف ان ہی چیزوں سے ہو سکتا ہے جن کا کوئی سبب بھی ہو، اس لیے کہ سبب اور اثر کے ذریعے سے برہان میں سبب و موثر تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے، اور بجائے خود ان فلسفیوں کے یہاں یہ طے شدہ مسئلہ ہے، کہ ایسے امور جو اسباب سے پیدا ہوتے ہیں ان کے یقینی علم کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ان کے



اسباب کے علم سے خود ان کا علم حاصل کیا جائے، اور جب واقعہ یہی ہے تو پھر برہانی نتائج اور مشاہدے کے نتیجوں میں اختلاف کی کیا وجہ ہو سکتی ہے اور وہ جو بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ان لوگوں کو (یعنی ارباب مکاشفہ کو) برہان کے ذریعے سے جھٹلانا چاہئے، اس لیے کہ یہ لوگ بھی تو تمہیں مشاہدے کے ذریعے سے جھٹلاتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا تم نے برہان قرار رکھ دیا ہے، اس کے ذریعے سے انہیں جھٹلاؤ، ورنہ سچی بات یہ ہے کہ حقیقی برہان اور کشفی مشاہدے میں قطعاً مخالفت نہیں ہو سکتی۔

بہر حال میرا مقصد یہ ہے کہ گزشتہ بالا مباحث اگرچہ بنیاد پر حکمت نظر کے مخالف نظر آتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہی باتیں حکمت نظر یہ کی جان میں اور ایسی جان جو نبوت کی روشنی سے ظاہر ہو رہی ہے، اور وہ ولایت جو وجود کے مدارج اور اس کے مختلف مراتب و لوازم کی عالم ہوتی ہے اس کے روشنیوں سے اس کی شعاعیں پھیلتی رہی ہیں، اور اسی لیے میں نے اس کے بیان کرنے میں بے باکی سے کام لیا اگرچہ عموماً فلسفیانہ خیال والے اور ان کے مقلدین اس قسم کی باتوں کے اظہار سے بچتے ہیں، انہیں اگر اس کا شوق ہو کہ ارباب معرفت کے بیانات اور برہانی نتائج کے درمیان موافقت کی جو شکلیں ہیں ان کو سنو تو چند ایسی باتیں جن کے متعلق عام طور سے یہ مشہور ہے کہ ان میں اور برہانی نتائج میں شدید اختلاف اور تضاد ہے بطور مثال کے اسی اختلاف کے توافق و تطابق کا تماشہ دیکھو اسی پر تم اختلاف کی دوسری داستانوں کو قیاس کر سکتے ہو، اس کے بعد انشاء اللہ ارباب حقائق کے متعلق تمہاری بدگمانیاں باقی نہ رہیں گی، تو سنو! ارباب معرفت کی یہ اصطلاح ہے کہ ذات الہی کو اس کے مختلف صفات میں سے جب کسی صفت یا تجلیات میں سے کسی تجلی کے ساتھ اعتبار کیا جاتا ہے تو اس کو وہ اسم کہتے ہیں، یہ بھی ان کی اصطلاح ہے کہ ان اسماء کی تعبیر جن الفاظ سے کی جاتی ہے انہیں یہ اسماء الاسماء یعنی ناموں کے نام کہتے ہیں

لہذا مقصد کا مقصد یہ ہے کہ عوالم میں جو یہ بات پائی جاتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کے ہر



اب دیکھو! کہ حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین اس کی ذات ہیں، تو ان کا یہ خیال اور باب معرفت کے اس دعوے کے منافی نہیں ہے کہ کسی خاص حقیقت اور اعتبار سے صفات الہی ذات الہی کے غیر ہیں، جیسا کہ تحقیق نے ثابت کیا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ محققین حکماء میں جو لوگ عینیت صفات کے قائل ہیں، وہ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے وجود کا اپنے مرتبہ ذات میں اس طور پر ہونا کہ اس کے ساتھ اس وقت نہ تو کسی قسم کی کوئی چیز ضم ہو، اور نہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی حالت یا کیفیت کا اعتبار کیا جائے یعنی ان تمام امور سے قطع نظر کر کے صرف اس کی ذات کو پیش نظر رکھا جائے اور اس طور پر پیش نظر رکھا جائے کہ ذات کے سوا صفات کے جو مفہوم ہیں ان کو محمول کرنے کی گنجائش اس کی ذات میں نہ ہو، اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ پھر ذات حق ان صفات کے ساتھ موصوف ہونے کے لیے کسی وجودی ہئیت کے عارض ہونے کی محتاج ہوتی ہے، جیسے جسم ابیض (سفید) ہونے کے لیے اس کا محتاج ہے کہ ایک وجودی ہئیت یعنی بیاض (سفیدی) اس کو عارض ہو،

اور جس طرح وجودی ہئیت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح کسی سلبی امر کے عارض کی بھی وہاں حاجت نہیں جیسے انسان انچی (اندھے) ہونے کی سمیت سے اسی وقت موصوف ہو سکتا ہے، جب بینائی کا سلب اور نفی اس کو عارض ہو، اور نہ کسی اضافی نوعی امر کے عارض کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے آسمان فوقیت (اوپر ہونے) کی صفت سے موصوف ہونے کے لیے اضافی صفت کے عارض کا محتاج ہوتا ہے، اور نہ اس کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :- کے مظاہر کا نام ہے تو لوگوں کو شبہ ہوتا ہے کہ اسماء جمع اسم کی ہے، اسم نام کو کہتے ہیں اور نام کا تعلق تو الفاظ سے ہے، پھر الفاظ کا عالم کس طرح مظاہر ہو سکتا ہے، لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ اسم تو ذات مع صفت کو کہتے ہیں اور یہ لفظ نہیں ہے، البتہ اس کی تعبیر عن الفاظ سے کی جاتی ہے، وہ الفاظ ضرور ہیں لیکن وہ اسماء نہیں بلکہ اسماء الالہیہ ہیں ۱۲۔



ضرورت ہوتی ہے کہ جاعل اور خالق سے اس کی ذات کا صدور ہوئے تب ان صفات سے وہ ذات موصوف ہوتی ہے، یہ صورت بھی یہاں نہیں ہے، جیسے موضوع پر ذاتیات کا حمل اسی وقت جائز ہوتا ہے جب موضوع کا صدور جاعل سے ہوئے (مثلاً انسان پر حیوان یا ناطق کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب انسان جو موضوع ہے، اس کا صدور جاعل سے ہو بھی چکا ہو، اور جس طرح ذات حق میں ان امور کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح صفات کے ساتھ اس کا انصاف بھی اس پر موقوف نہیں ہوتا کہ موضوع کا تعلق جاعل و خالق سے ہوئے، جیسے ممکن ماہیتوں پر وجود کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب ماہیت کا تعلق جاعل سے ہو چکا ہو بہر حال صفات کی عینیت کا جو مسئلہ علماء کے ارباب تحقیق کے نزدیک مسلم ہے، وہ تو یہ ہے، اب دیکھئے کہ ارباب معرفت عینیت صفات کی تفسیر بھی ٹھیک یہی کرتے ہیں،

لیکن بایں ہمہ اس میں کون شک کر سکتا ہے کہ صفات کے جو مفہومات اور ان کے کلی و انتزاعی معانی عقل میں حاصل ہوتے ہیں یقیناً مفہوم و معنی کے اعتبار سے باہم وہ ضرور مختلف ہوتے ہیں، میں یہ نہیں کہتا کہ یہ صفات وجود اور ہویت کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے علیحدہ اور مختلف ہیں، بلکہ یہ اختلاف صرف ان کے مفہام کی مدت تک محدود ہے، کیا اس میں بھی کوئی نزاع کر سکتا ہے اور یہ بھی جھگڑانے کی کوئی بات ہو سکتی ہے۔

یہیں سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اسم اور مسمیٰ کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ باہم ایک دوسرے کے عین ہیں، اس کا مال بھی درہل ان ہی دو مذکورہ بالا اعتباروں کی طرف راجع ہوتا ہے، یعنی وہی ہویت وجود اور مفہوم و معنی کے دو مختلف اعتباروں کی بنیاد پر یہ بات کہی جاتی ہے عینیت پہلے اعتبار کا نتیجہ ہے اور غیریت دوسرے اعتبار کا۔ ایک بات یہاں قابل تہنیه یہ بھی ہے، کہ اس تقریر سے کسی کو یہ



مخالط نہ ہو کہ جب اسمائے الہی ذات حق کے غیر ہیں (خواہ کسی اعتبار سے غیر ہوں) تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسماء کو یا تو ممکن مانا جائے یا واجب کے تعدد کا قول کیا جائے یا خود ذات حق میں امکانی جہت ثابت ہو یا فعل اور قبول تاثیر و تاثر و مختلف پہلوؤں کی بنیاد پر ذات حق میں ترکیب تسلیم کی جائے، حالانکہ حق تعالیٰ ان الودکیوں سے پاک اور بہت بلند میں ہیں لے جو کہا کہ مخالط نہ ہونا چاہئے اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ مسلسل کہتا چلا آ رہا ہوں کہ جبل (بناوٹ) یا افافے واقادے کا براہ راست تعلق کلی مفہومات سے نہیں ہوتا، مثلاً اعیان و اسماء سے نہیں ہوتا بلکہ بالذات اس کا تعلق وجودوں ہی کے کسی نہ کسی پیرائے اور مرتبے سے ہوتا ہے، اسی طرح سے لاجعولیت (نہ بننا) لامفاضیہ (نہ فائض ہونا) کا تحقق وجود ہی کی حقیقت سے ہوتا ہے نہ کہ ان کلی معانی سے گویا جس طرح کلی مفہومات (اعیان و اسماء و ماہیات) اپنی مجعولیت اور بننے میں وجود کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح لاجعولیت (نہ بننے) میں بھی وہ اسی کے تابع ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اسمائے الہی کو نہ تو غیر مجعول و غیر مخلوق کہا جاسکتا ہے اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ غیر مجعول نہیں ہیں یعنی لا لاجعولیت کو بھی ان کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، اور جب صورت حال یہ ہے تو محض اس قسم کا عقلی تعدد جو ان اسماء کے متعلق ثابت ہوتا ہے اس سے نہ تو وجود میں اور نہ وجوب میں امکان ہی کے لیے راہ پیدا ہوتی ہے اور نہ ان میں تعدد کا التزام کرنا پڑتا ہے، نہ ذات حق میں ترکیب لازم آتی ہے، اور نہ انفعال و تاثر کی خرابی درپیش ہوتی ہے، اور نہ تاثیر کے مختلف جہات کی وجہ سے ذات حق میں کثرت کی گنجائش پیدا ہوتی ہے اور نہ اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اگر یہ مانا جائے گا تو حکماء نے عقیدے سے موجودات کے صدور کے متعلق جو نظریہ قائم کیا ہے، اس نظریے کی تغلیط کی ضرورت نہ ہوگی اس لیے کہ ایجاد میں تعدد اور کثرت کے پیدا ہونے کی وجہ تو صرف وجود کے مختلف جہات اور پہلوؤں پر مبنی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی دوسری بنیاد نہیں ہے، اور جب وجود کے جہات ہی میں کثرت نہیں ہے تو



اب ایجاد کے اندر تعدد اور تکثر کے تلاش کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، البتہ ان صفات کے جو معانی ہیں جیسا کہ کہتا چلا آرہا ہوں، وہ بلاشبہ متعدد ہیں لیکن ان کا جو مصداق ہے وہ تو صرف واقع میں ایک بسیط احدی ذات ہے۔

بہر حال برہان اور مشاہدے دونوں کی روشنی میں اب یہ بات عیاں ہو گئی کہ تمام اسمائے حسنیٰ میں ذات الہی مشترک ہے، اور ذات میں جو تکثر و تعدد محسوس ہوتا ہے، یہ صفات کے تکثر کا نتیجہ ہے، اور صفات کا یہ تکثر و تعدد دراصل ان غیبی مراتب کا ثمرہ ہے، جو غیب کی کنجیاں ہیں، یعنی غیب الوجود (حق تعالیٰ) میں جو ان کے عقلی معانی ہیں کیونکہ یہ معانی معقولہ باوجود اپنی عقلی کثرت کے ذات حق میں ایسے بسیط طریقے سے مندرج اور دبے گھلے ملے ہیں کہ اس سے زیادہ بساطت کا کوئی مرتبہ قابل تصور نہیں ہے، وجہ یہ ہے تمام وجودی ہوتوں سے پہلے اور سب پر مقدم جو وجودی ہودیت اور احدی ذات ہے باوجود اپنی بساطت اور عدم ترکیب کے ان کمالی اور اضافی صفات سے متصف ہے جو ذہنی طور پر تکثر پذیر ہیں، ان ہی کے ذریعے سے حق تعالیٰ کی مختلف شانوں کی اور تجلیات کی تعین ہوتی ہے، اور یہ بات بار بار گزر چکی کہ وہ عینی موجودات ہیں نہیں ہیں اور اس وجود کے سلسلے میں قطعاً منسلک نہیں ہیں جو بالکل یکتا اور احدی ہے، الغرض وہ عقل اور ذہن میں تو ثابت ہیں، لیکن عین اور خارج میں معدوم ہیں، اور ان کے جو احکام اور آثار میں سب کا انتساب ان کی طرف عرضی حیثیت سے ہوتا ہے، کیونکہ میں کہتا چلا آرہا ہوں کہ وجود کے سوا دراصل یہاں اثر اور کسی کا کچھ نہیں ہے، مگر ان صفات و اسماء کی عقلی کثرت خارج میں وجودی آثار کے کثرت کی وجہ بن گئی ہے، اور یہ کثرت بھی بالآخر اسی حقیقی وحدت کی طرف رجوع کرتی ہے، جو سب میں مشترک ہے، اور اس تکثر کا مرجع ایک اعتبار سے علم ذاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات کا حق تعالیٰ کو جو علم ہے، اسی علم نے لزومی طور پر اس کو اپنے ان ذاتی کمالات کا بھی عالم بنا دیا جو اس کے



مرتبے ذات میں ثابت ہیں، پھر جو د الہی اور فیض اقدس نے چاہا کہ ذات الہی کا ظہور ہر ایک کمال کے ساتھ انفرادی طور پر اس طرح سے ہو، کہ اس کے علم میں جو دائرہ ان کے لیے مقرر ہے، اسی تک وہ محدود ہوں پہلے تو ان کا یہ علمی تعین ہوا، پھر مختلف عالموں کے مختلف طبقات کے اعتبار سے ان کا ظہور عینی اور خارجی دائرے میں بھی ہوا، اور یوں اس ذات کے لیے تکثر ثابت ہوا۔

## فصل اسکا فی حقائق میں تکثر و تعدد کا اثبات۔

ایسے لوگ جن کی رسائی الہی عارفوں کے کلام کے مغز تک نہ ہو سکی، اور جو ان کا مقام ہے، وہاں تک یہ لوگ نہ پہنچ سکے اور ان کے مقاصد کا جو صحیح نقطہ نظر ہے اس کا اندازہ نہ کر سکے، ان لوگوں نے ان کی باتوں کو بڑھ کر یہ خیال قائم کر لیا ہے کہ توحید خاصی کا دعویٰ جو وجود اور موجود کی حقیقت کے متعلق یہ حضرات کرتے ہیں اور وجود و موجود کے متعلق یہ جو شخصی وحدت کے متعلق ہیں، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ممکنات اور دیگر کائنات کی ہوتیں، صرف اعتباری امور، اور ان کی حقیقتیں محض اوہام بن کر رہ جاتی ہیں، ان کی حقیقت فقط ایسے خیالات کی رہ جاتی ہے، جن کا ہونا محض اعتبار کا تابع ہے، بات یہاں تک پہنچی ہوئی ہے، کہ بزرگوں کے کلام کے ان پڑھنے والوں میں بعض ایسے لوگ جنہوں نے ان کے صحیح نقطہ نظر کی تفتیش نہیں کی انہوں نے تو اس کی تصریح تک کی ہے، کہ تمام قدوسی محترم ذاتیں، اور ملکوتی تشریف شخصیتیں مثلاً عقل اول اور ملائکہ مقررین، انبیاء و اولیاء و اجرام عظیمہ جو مختلف الجہت و المقدار حرکات کے تعدد کی وجہ سے متعدد ہیں یعنی سمت اور مقدار کے لحاظ سے مختلف حرکتوں کے ساتھ جو متعدد علوی اجرام متحرک ہیں اور جن کے محکم و استوار آثار بالکل ظاہر و باہر ہیں، کہتے ہیں کہ مسئلہ توحید خاصی کے بعد سب کی ذاتیں معدوم ہو جاتی



ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عالم محسوس اور وہ عوالم جو اس سے اوپر اور مافوق میں ان کا یہ سارا محسوس اور مشاہد نظام باوجودیکہ ان کے تمام افراد باہم نوعی و شخصی حیثیت سے ہویہ و عدداً مختلف ہیں اور ان حقائق میں بکثرت ایسی چیزیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں لیکن باہم سب معدوم الذات مسلوب الوجود، اور نابود محض قرار پاتی ہیں۔

کس قدر عجیب بات ہے کہ ان میں ہر ایک کے خاص خاص آثار و احکام ہیں اور ظاہر ہے کہ ”حقیقت“ کے لفظ سے بجز اس کے اور کیا مقصد ہوتا ہے کہ خارجی اثر کا وہ مبدع و فشاء ہے، اسی طرح ”کثرت“ سے بھی اس کے سوا اور کیا مراد ہے کہ یہ وہی چیز ہے جس کی وجہ سے احکام اور آثار میں تعدد پیدا ہوتا ہے، پھر غور کرنے کی بات ہے کہ ایسی صورت میں ممکن ایسی چیز کس طرح ہو سکتا ہے جو خارج میں کچھ نہیں ہے، اور خارجی طور پر وہ موجود نہیں ہے

یہ درست ہے کہ صوفیوں کی بعض باتوں سے یہ ظاہر ایسا خیال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ وہ ممکنات کو اعتباری، اور عقلی و انتزاعی امور شمار کرتے ہیں، لیکن یقیناً اس کے وہ معنی نہیں ہیں جو عوام الناس خیال کرتے ہیں ایسے لوگ جن کے قدم معارف کے سمجھنے میں راسخ نہیں ہیں وہی جنہوں نے محض صوفیہ کی کتابوں کے مطالعے کو اس کے لیے کافی سمجھ لیا ہے، کہ صرف اسی ذریعے سے ان بزرگوں کے اصلی اغراض اور حقیقی مقاصد تک پہنچ جائیں گے، اس کی ایسی مثال ہے کہ کوئی اپنے کو شاعروں کی جماعت میں محض اس لیے شامل کر لے کہ عروض کے قوانین اور قاعدوں کو اس نے صرف سمجھ لیا ہے، حالانکہ اس میں خود ایسا طبع نہ ہو، جس سے وہ اوزان کی صحت و عدم صحت کا اندازہ کر سکے اور جو دریافت کر سکے کہ شعر اعتدالی وحدت کی راہ سے بہت گیا ہے یا نہیں۔

تو بھائی اگر تم میں کوئی ذاتی مناسبت اس کی ہے کہ عرفانی حقائق



کو سمجھ سکتے ہو، اور اس کا فطری استحقاق رکھتے ہو، اس وقت ہو سکتا ہے کہ تم بھی ان باتوں کو تھوڑا بہت سمجھ لو، جو میں نے گزشتہ اوراق میں بیان کئے ہیں، یعنی یہ کہ جتنے ممکنات ہیں ان میں ہر ممکن کے اندر دو پہلو اور دو جہت ہوتی ہے، ایک جہت کے رو سے تو وہ موجود اور غیر کے ذریعے سے وجوب حاصل کرتے ہیں بہر حال ایک حیثیت تو اس کی موجود اور واجب بالغیر ہونے کی ہے، اور یہ اس کی ایسی جہت ہے جس کی وجہ سے وہ مطلق وجود میں بغیر کسی تفاوت کے تمام موجودات کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں، اور دوسری جہت وہ ہے جس کی وجہ سے ان کی وجودی ہویت متعین ہوتی ہے، ان کا قوت و ضعف، کمال و نقص کے حساب سے وجود کے مختلف درجوں میں سے کسی خاص درجے میں ہونا، اسی کا اعتبار اس کی دوسری جہت ہے، وجہ یہ ہے کہ ممکن میں ممکن ہونے کی جو لہر اٹھتی ہے، اور جس کی وجہ سے وہ ممکن کہلاتا ہے، وہ واجب کمال اور غیر متناہی قوت، قہراً اتم، جلال ارفع و اعلیٰ کے مرتبے سے نزول اور اتاری کا نتیجہ ہوتا ہے، اور مطلق وجود کمال کے اعتبار سے نقص و قصور کو تا ہی، و کمی کے جو درجات پیدا ہوتے ہیں، ان ہی درجات میں سے جس درجے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی کے لحاظ سے وجود کے لیے عقلی خصوصیات اور ذہنی تعینات حاصل ہوتے ہیں، اور ان ہی کی تعبیر مہیات اور اعیان ثابۃ سے کی جاتی ہے، اسی لیے ہر ممکن ترکیبی زوج اور جفتی مرکب ہوتا ہے، یعنی مطلق وجود کی جہت اور نقص و قصور کے کسی خاص درجے میں ہونے کی جہت تحلیل کے بعد اس سے یہ دو چیزیں برآمد ہوتی ہیں خلاصہ یہ ہے کہ یہاں چند ذہنی اور عقلی نقاط نظر و ملاحظات ہیں جن کے احکام بھی مختلف ہیں، پہلا نقطہ نظر تو یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو صرف اجمالی نظر سے اس طور پر ملاحظہ کیا جائے کہ گزشتہ بالا دو جہتوں کی طرف اس کی تحلیل نہ ہو، اس اعتبار سے وہ "موجود ممکن" ہے، اور موجودات کے عدد میں سے کسی خاص مد میں وہ وقوع پذیر ہوتا ہے، دوسرا نقطہ نظر



یہ ہے کہ جتنے مراتب اور حدود ہیں ان میں سے کسی مرتبے اور کسی حد کی تعیین و تخصیص کے بغیر صرف اس کو موجود مطلق کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے صوفیوں کے نزدیک یہی واجب کی وہ حقیقت ہے جو واجب ہویت اور امکانی ہویات دونوں کے ساتھ پائی جاتی ہے کیونکہ اس اعتبار سے ایک موجود اور دوسرے موجود میں کوئی امتیاز ملحوظ نہیں ہے اور یہ کہ جب مطلق موجود کا بشرط اطلاق اعتبار کیا جائے گا تو ایسی صورت میں زوال و قدر تغیر و تبدل کی یہاں گنجائش پائی نہیں رہتی اگرچہ وجود کو جب اطلاق اور ابے اطلاق (یعنی لا اطلاق دونوں شرطوں سے غیر شرط رکھ کر تصور کیا جائے یعنی اطلاق و لا اطلاق کسی قسم کی کوئی شرط اس کے ساتھ نہ ہو تو اس اعتبار سے وہ امکانی ہویات کے ساتھ متصف ہوتا ہے نیز وجود کا یہ اعتبار بھی تو بجنہ احدیت کا مرتبہ ہے اور باوجود وحدت و یکتائی کے تمام موجودات میں جس وجود کے انبساط اور ساری ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ وجود کا یہی مرتبہ ہے کہ وہ وجود مطلق جس کو لا بشرطی کے طور پر تصور کیا جائے یعنی اس کے ساتھ شرط ناخوذا ہو جس کا احاطہ اور انبساط کلی کے طریقے سے نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو ایک حقیقی جزئی ہے اور اس کے مراتب مختلف و متفادات ہیں تیسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ وجود کی حقیقت و طبیعت سے بالکل جدا کر کے صرف ان ممکنات کے تعینات ہی کو پیش نظر رکھا جائے اور یہ ممکنات کے اس تعیین کی جہت ہے جو صرف ایک اعتباری امر ہے اور باب معرفت نے جس کو مہدوم کہا ہے اور جس پر وہ عدم کا اطلاق کرتے ہیں وہ ممکنات کا یہی مرتبہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات اخبار سے پاک ہے اس لیے کہ وجود کی اصل حقیقت سے جب ممکن کو جدا کر لیا جائے تو اس کے بعد اس ممکن کی حیثیت صرف اسی قدر رہ جاتی ہے کہ ذہن اس کو انتزاع اور حاصل کر سکتا ہے الغرض خارج میں یقیناً حقائق موجود بھی ہیں اور متعدد بھی ہیں لیکن ان کے وجود کا غشاء اور ان کے تحقق و یافت کا دار صرف ایک واحد امر ہے یعنی اس وجود کی حقیقت جو بذات خود منبسط اور پھیلا ہوا



ہے، کسی جاغل اور کاریگر نے یہ بات اس میں پیدا نہیں کی ہے، اور ان کے تعدد و تکثر کا فتنا و اعتباری تعینات ہیں، پس جو چیزیں تعدد و تکثر سے متصف ہیں اور متعدد ہیں ان پر بھی صادق آتا ہے کہ وہ حقیقی موجود ہیں اور ان کا تعدد اعتباری ہے۔

اصل یہ ہے کہ فکر و نظر کی یہ راہ چونکہ دقیق اور سخت دشوار گزار ہے اور اس کی گہرائی تک پہنچنا آسان نہیں ہے، اس لیے مطلب کے ادا کرنے میں کوتاہیاں رہ جاتی ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عموماً طبائع شک و شبہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور لوگ اس میں غلط بحث پیدا کر دیتے ہیں، یہی سبب ہے کہ ان اکابر کے کلام پر لوگوں نے سخت حملے طعن و تشنیع کے ساتھ کئے، اور اعلان کر دیا گیا کہ ان کا دعویٰ صریح عقل اور صحیح برہان و دلیل سے متصادم ہے، بلکہ فلسفہ (علم حکمت) کی تو اس سے بنیاد ہی ڈھ جاتی ہے، خصوصاً ”مفارقات“ کا وہ خاص فن ہی، باطل ہو جاتا ہے جس میں عقول اور نفوس، صور اور اجرام اور ان کے مختلف لاثار و وجودوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کی مابین میں مختلف ہوتی ہیں۔

اور کتنا اہل و لغو یہ عذر ہے، جو ارباب معرفت کی جانب سے کبھی پیش کیا جاتا ہے، کہ عقل کے احکام اس طور اور دائرے میں باطل ہو جاتے ہیں جو عقل کے ماوراء ہے، جس طرح وہ ہم کے احکام عقلی طور اور دائرے میں پہنچ کر غلط ہو جاتے ہیں۔

ان غریبوں کو شاید یہ علم نہ ہو سکا، کہ یہ مسئلہ دراصل صحیح برہان کا نتیجہ ہے، ایسا صحیح برہان جس کا انکار وہ عقل سلیم والی فطرتیں نہیں کر سکتیں، جن کی عقل بیماریوں اور باطنی امراض سے پاک ہے، البتہ کبھی یہ ہوتا ہے کہ بعض کمالی مراتب تک اس کی بلندی و شرافت و وقت و دشواری کی وجہ سے بعض مواقع میں ان سلیم عقول کی بھی رسائی نہیں ہوتی جنہوں نے اسی دنیا کو اپنا گھر بنا لیا ہے، اور عالم اسرار کی طرف انہوں نے ہجرت نہیں کی ہے لیکن نارسائی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عقل سلیم ان صحیح نتائج اور صادق معانی پر



اعتراض کرتی ہے، اور اس کے غلط ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔  
 خود ارباب معرفت میں بعض محققین عقل ہی کو حاکم اور فیصلہ کن خیال  
 کرتے ہیں، تو پھر اس مسئلے کو وہ عقلی حدود سے خارج کس طرح قرار دے سکتے ہیں  
 اور سچی بات تو یہ ہے کہ ایسے فطری احساسات، اور طبعی لوازم جن میں کسی  
 تکلف کو دخل نہ ہو اور بغیر بیرونی اثرات کے وہ فطرت پر مسلط ہوتے ہیں  
 خارجی موانع، اور عارضی رکاوٹیں اگر درمیان میں حائل نہ ہوں، تو ان کے  
 اقتضات غلط اور باطل نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ فیض حق سے طبعی موجودات  
 کا جو سلسلہ ظہور پذیر ہو رہا ہے، اس میں کوئی چیز رائگاں لے نہ سکتا اور باطل  
 نہیں ہے، البتہ انسان کی اپنی گھڑی ہوئی جو مصنوعی باتیں ہیں اور قوت  
 متخیلہ کے تصرف، و اہمہ کی شیطانی کارستانیوں کے بدولت جو تعلیم حاصل  
 ہوتی ہے اس میں اس کی گنجائش ہے کہ اس میں بے نتیجہ لا حاصل امور بھی  
 داخل ہو جائیں، مگر عقل کی جبلت اور فطرت تو اللہ تعالیٰ کے ان کلمات  
 میں سے ہے، جن میں تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتے، اور ظاہر ہے کہ عقل کی  
 فطرت کا یہ بدیہی فیصلہ ہے کہ اس عالم کے موجودات میں تکثر و تعدد فطرۃً  
 محسوس ہو رہا ہے۔

شیخ غزالی فرماتے ہیں

واضح ہو کہ ولایت کے طور و طریقے میں ایسی چیز جائز نہیں قرار پا سکتی،  
 جسے عقل محال ٹھہراتی ہو، ہاں ولایت کے دائرے میں کوئی ایسی بات ہو سکتی  
 ہے جس کے ادراک سے عقل قاصر ہو، مطلب یہ ہے کہ صرف عقل سے وہ چیز  
 دریافت نہیں ہو سکتی، عقل کسی امر کو محال ٹھہرائے، اور عقل کی کسی چیز تک  
 رسائی نہ ہو، ان دونوں باتوں میں جو فرق نہیں کر سکتے، ”وہ اس کے  
 مستحق نہیں ہیں کہ انھیں خطاب کیا جائے“ ایسوں کو ان کے جہل کے ساتھ  
 پھوڑ دینا چاہئے۔

زبدۃ نامی اپنی کتاب میں عین القضاۃ ہدائی فرماتے ہیں۔

معلوم ہونا چاہئے کہ عقل ایک سچا ترازو اور صحیح میزان ہے اور



عقل کے فیصلے و احکام بقینی و صادق ہوتے ہیں جس میں جھوٹ اور کذب کا  
ثابت تک نہیں ہوتا عقل نہایت عادل و منصف ہے، اس سے جو روئے علم  
کا اندیشہ نہیں۔

ان دو بزرگوں کے کلام سے یہ معلوم ہوا کہ عقل صحیح کے فیصلوں سے  
سرتابی جائز نہیں ہے، پھر جن اکابر نے اپنی محنتوں اور ریاضتوں کے ذریعہ  
سے اپنے کو بشری لباس سے بے نیاز کر لیا ہے، وہ کوئی ایسی بات کیسے  
کہہ سکتے ہیں جسے عقل سلیم حوال اور ناممکن ٹھہراتی ہو، پس صحیح یہی ہے کہ جن  
لوگوں کے قدم عرفان اور تصوف میں راسخ ہیں، انھوں نے ممکنات کے  
وجود کا سب سے انکار نہیں کیا، احیاء العلوم کے مولف (غزالی) نے توحید  
کے مراتب سے گناہ کا ذکر کرنے کے بعد تصریح کی ہے، کہ موجودات حقیقی کثرت  
کے ساتھ متصف بھی ہیں اور یہ بات حقیقی وحدت کے منافی بھی نہیں ہے،  
خود ان کے الفاظ یہ ہیں۔

توحید کا چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ موجود دیگر ایک کے اور کوئی نظر نہ  
آئے اور یہ صدیقیوں کا مشاہدہ ہے، صوفیہ کی اصطلاح میں اسی کو فنا فی اللہ  
کہتے ہیں، کیونکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک کے سوا کسی کو نہیں دیکھتا خود  
اپنے کو بھی نہیں پاتا، مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنے کو دیکھنے سے فانی ہو گیا  
اس پر تم اگر یہ کہو کہ آسمان و زمین اور تمام محسوس اجسام جو ہر جہت کثرت  
کے صفات سے موصوف ہیں، ان کا جو مشاہدہ کر رہا ہو، اس کے متعلق  
یہ بات کس طرح قابل تصور ہے کہ ایک کے سوا اس کو اور کسی کا مشاہدہ  
نہیں ہوتا، تو دیکھو تمہیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ علوم مکاشفات کی  
آخری حد ہے، اور حقیقی موجود تو واحد ہی ہے، جو اپنے دیکھنے میں امتیاز  
کو باقی رکھے ہوئے ہے، وہ تو کثرت کو اسی حقیقی موجود میں دیکھتا ہے، باقی جو  
موصد ہے وہ آسمان و زمین اور دیگر تمام موجودات کی دید اور دید حق میں  
امتیاز نہیں کرتا، بلکہ سب کو شے واحد کے حکم میں سمجھتا ہے، ایسے امور  
مکاشفات کے علوم کتابوں میں لکھے جانے کے لائق نہیں ہوتے، البتہ



اتنا ذکر ان کا ممکن ہے، جس سے تقارے استبعاد کی تیزی کچھ ٹوٹ جائے  
یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ہی چیز ایک اعتبار اور ایک قسم کے مشاہدے  
کے رو سے ہو سکتا ہے کہ کثیر اور متعدد نظر آئے، اور دوسرے اعتبار اور  
مشاہدے کی بنیاد پر وہ واحد اور ایک معلوم ہو، مثلاً آدمی جب اپنے جسم  
اپنی روح اپنے ہر عضو کا الگ الگ طریقے سے مشاہدہ کرے، حالانکہ  
ہر چیز دوسرے اعتبار اور مشاہدے کے رو سے ایک نظر آتی ہے، اسی وجہ  
سے ہم کہتے ہیں کہ وہ ایک آدمی ہے، الغرض انسانیت کے اعتبار سے  
وہ ایک ہے، بسا اوقات ایک شخص کسی آدمی کو دیکھتا ہے اور اس کے  
دل پر اس آدمی کے اکثر اعضا اور اجزاء کا خطرہ بھی نہیں گزرتا، نہ اس کے  
جسد اور روح کے جدا جدا ہونے کا خیال ہوتا ہے، خود دیکھنے والا جس وقت  
استغراق اور انہماک کی حالت میں ہوتا ہے، اس وقت ایک ہی ہوتا  
ہے، اس میں کسی قسم کا تفرق و افتراق نہیں ہوتا، گویا وہ عین جمع اور  
وحدت کی حالت میں ہے، اسی طرح جو کثرت کی طرف متوجہ ہو وہ  
اسی کثرت میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے، یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو دائرہ  
وجود میں داخل ہیں، ان کے مختلف اعتبارات اور ان کے مشاہدوں کے  
مختلف طریقے ہیں، وہی چیز مختلف اعتباروں میں سے کسی ایک اعتبار  
کے رو سے واحد ہوتی ہے، اور پھر وہی دوسرے اعتبارات کے حساب سے  
کثیر بھی ہوتی ہے، پھر بعض چیزوں میں کثرت کا پہلو زیادہ شدید ہوتا ہے،  
بہر حال انسان کی جو مثال دی گئی، اگرچہ کامل طور سے اصل  
مقصود پر منطبق نہیں ہے، لیکن اجمالاً ایک بڑے مسئلے کی اس سے تشریح  
ہو جاتی ہے، آدمی اس سے یہ بھی فائدہ حاصل کر سکتا ہے کہ جس مقام تک  
اس کی رسائی نہ ہو، اس کا انکار نہ کرے، بلکہ تصدیق ہو رہے اس پر ایمان لائے  
اس حیثیت سے کہ تم بھی اس توحید کے ماننے والوں میں ہو، تمہیں بھی اس سے  
کچھ حاصل جائے، اگرچہ وہ چیز جس پر تم ایمان لائے، خود تمہاری صفت  
نہیں بن سکی، (یعنی تمہارا علم نہ بن سکی) جس طرح تم نبوت پر ایمان لائے ہو تو



اس سے کچھ حصہ تمہیں ملتا ہے اگرچہ تم خود ہی نہیں بن جاتے اور شاہدے کا یہ درجہ جس میں بحر واحد حق سبحانہ و تعالیٰ کے اور کسی چیز کا ظہور باقی نہیں رہتا کبھی تو دوامی رنگ کا ہوتا ہے اور کبھی بجلی کے مانند چمک کر غائب ہو جاتا ہے اس شاہدے کا دوام حصول بہت ہی نادر و عزیز ہے۔

اسی اشیاء العلوم میں دوسری جگہ غزالی فرماتے ہیں،

لیکن جس کی بصیرت قوی ہو جاتی ہے اور جس کی نیت میں کمزوری پیدا نہیں ہوتی تو جس وقت ایسا آدمی معتدل حالت میں رہتا ہے، اس وقت اس کو اللہ کے سوا اور کوئی چیز نظر نہیں آتی اور نہ اللہ کے سوا وہ کسی کو جانتا ہے اور پہچانتا ہے، اسے یقین ہوتا ہے، کہ ہستی میں اللہ کے سوا اور کوئی نہیں ہے، اور حق تعالیٰ کے سارے افعال اسے قدرت الہی کے کرشمے اور آثار محسوس ہوتے ہیں، انھیں وہ ذات حق کا تابع پاتا ہے، اس قسم کے آدمی کے نزدیک درحقیقت افعال کا وجود ہی نہیں ہوتا وہ تو صرف واحد حق کے وجود کو پاتا ہے، اور اسی وجود کے ساتھ تمام افعال کو وابستہ دیکھتا ہے، جس کسی کا یہ حال ہو، دراصل اس کی نظر افعال پر پڑتی ہی نہیں مگر بایں طور کہ ان میں وہ فاعل کو دیکھتا ہے، اور فعل اس کی نگاہ سے اوچل ہو جاتا ہے، یعنی افعال اس حیثیت سے اس کے سامنے پیش نہیں ہوتے کہ وہ آسمان ہے، زمین ہے، درخت ہے، حیوان ہے، بلکہ انھیں جب دیکھتا ہے، تو صرف اس حیثیت سے کہ وہ اللہ کی کارگیری اور خدا کی صنعت ہے، اس کی نگاہ اس نقطہ نظر کے سوا اور کسی دوسری حیثیت سے کسی شے پر نہیں پڑتی، اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی کسی آدمی کے شعر کو یا حروف کو یا تصنیف کو اس طرح دیکھے کہ اس کے سامنے شاعر اور مصنف ہی کا وجود رہے، یعنی اس شاعر یا مصنف کے آثار کو آثار ہی کی حیثیت سے دیکھتا ہے، نہ کہ سیاہی اور بازو، پھٹکری کو اس حیثیت سے دیکھتا ہے کہ کاغذ پر وہ منقوش ہیں، اس کی نظر مصنف کے سوا کسی پر پڑتی ہی نہیں، چونکہ سارا عالم اللہ تعالیٰ کی تصنیف ہے، اس لئے جس نے عالم کو اس



جسیت سے دیکھا کہ وہ اللہ کا فعل ہے، اور اسی لیے اس سے محبت کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کارگری ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسا آدمی اللہ کے سوا اور کسی کا دیکھنے والا نہیں ہے، بجز اللہ کے اور کسی کا یہ عارف نہیں ہے، بجز اللہ کے اور کسی کا یہ چاہنے والا نہیں ہے، بلکہ یہ شخص خود اپنے کو بھی اس جسیت سے نہیں دیکھتا کہ وہ خود ہے، اس کی نظر اپنی ذات پر بھی جب پڑتی ہے تو اسی جسیت سے کہ وہ اللہ کا بندہ ہے، یہی آدمی وہ ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ توحید میں فنا ہو گیا، مٹ گیا، اور یہ کہ خود اپنی ذات سے بھی یہ فنا ہو گیا، جن لوگوں سے یہ قول منقول ہے کہ ”ہم اپنے ساتھ تھے پھر ہم خود اپنی ذات سے اچھل ہو گئے، اب ہم ہیں لیکن بغیر ہم“ کے ہیں، یہ توحید کی اسی کیفیت کی طرف اشارہ ہے، ارباب پیش و دانش کی تحقیق میں یہ ساری باتیں معلوم اور ثابت شدہ ہیں مگر فہم عامہ اپنی کمزوری کی وجہ سے اسے دشوار خیال کرتی ہے، اور اس کے لیے ان باتوں کا سمجھنا مشکل ہو گیا، اور جو اس مسئلے کے عالم ہیں، وہ واضح اور دل نشین عبارتوں میں اس کی تعبیر سے قاصر رہے، ایسی تعبیر سے جس کے ذریعے فہم عامہ کی رسائی اصل مقصد تک ہو سکتی تھی اور کچھ دخل اس کو بھی ہے کہ یہ لوگ خود اپنے ذاتی مشاغل میں منہمک رہتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اپنے سوا دوسروں کو یہ باتیں بتانی نہ سودمند ہے اور نہ صرف بتانا ہی ان کے سمجھانے کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔

یہ شخص جو کا ذات نام میں امام اور حجتہ الاسلام کے نام سے موسوم ہے، علم کے اس دریائے فوار کے کلام کو میں نے اس لیے پیش کیا ہے تاکہ وہ لوگ جو اہل ایمان کی راہ پر چلنا چاہتے ہیں، ان کے قلوب میں اطمینان کی نرخی پیدا ہو، اور اس دغدغے کا ازالہ ہو جائے جو مشہور کیا گیا ہے، کہ ”خاصی توحید“ کا مسئلہ عقل اور شریعت کے خلاف ہے، اور کہا جاتا ہے، کہ عقل کے خلاف ہونا تو اس کا اس سے ظاہر ہے کہ ممکنات میں کثرت کا جو ظہور ہو رہا ہے، اس کا کون انکار کر سکتا ہے، اور شریعت کی مخالفت دیوں ہوتی ہے، کہ شرعی



تکلیف وعدہ وعید سب کی بنیاد موجودات کے مختلف مراتب پر قائم ہے نیز دنیا اور آخرت ان دونوں نشاوتوں کا مدار بھی اسی پر ہے، بندوں کے لئے افعال اگر نہ ثابت کئے جائیں گے تو آخر شرعی تکلیف کس کی طرف عائد ہوگی لیکن توحید کی یہ تفسیر کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا موجود ہی نہیں ہے مذکورہ بالا امور کے بالکل مخالف ہے۔

مگر جیسا کہ تم کو بتاتا چلا آ رہا ہوں اور اس عالم تحریر کے کلام سے بھی معلوم ہوا کہ یہ ایسی وحدت ہے جس میں تمام کثرتیں مندرج ہیں، مطلق موجود کی حقیقت پر جب اس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ وہ موجود مطلق ہے، یعنی وجود کا وہ مرتبہ جسے ”واحدیت“ کا مرتبہ کہتے ہیں تو یہ ”وحدت جمعہ“ کی صورت ہوتی ہے اور جب موجود کو صرف موجود محض کی حیثیت سے بایں طور تصور کیا جائے کہ کسی قسم کی کوئی بات اس وقت اس کی ذات میں معتبر نہیں ہے اور اس کی حقیقت میں کسی قسم کا کوئی تعین قطعاً ماخوذ نہیں ہے، تو اس وقت بھی خود اس کی ذات کے ساتھ کچھ نسبتیں متعلق ہوتی ہیں، گویا اس کی ذات کی وہ خصوصیات یا پھو بار ہیں جن سے مہمیتیں اور وہ احکام ابھرتے ہیں جو واقع کے مطابق ہیں، لیکن ان مہمیتوں اور ان کے احکام کے موجود ہونے اور تحقق پذیر ہونے کا متنازعہ اس وجود کے اور کوئی نہیں ہے جو بذات خود متحقق ہے اور بذات خود کامل و تمام ہے، ایسا تمام اور کامل جو ماسوا سے قطعاً بے نیاز ہے، اس کی زیادہ توضیح ہم آئندہ اور بھی سنتے چلے جاؤ گے۔

فصل  
مستبین موجودات اور خصوصیت یافتہ تقائق میں وجود کی حقیقت کس طرح ساری اور پھیلی ہوئی ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تقریر کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ موجود ہونے کے اعتبار سے اشیاء کے تین مرتبے ہیں پہلا مرتبہ تو اس خالص وجود کا ہے جس کے وجود کا تعلق کسی غیر سے نہیں ہوتا اور ایسا وجود کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو، ارباب معرفت کی اصطلاح میں اسی کا نام ”ہویت غیبہ“ غیب مطلق ”ذات ابدی“ ہے، وجود کا یہ وہ مرتبہ



ہے جس کا نہ کوئی نام ہے، اور نہ اسم، نہ اس کی کوئی صفت ہے، اور نہ نعت  
 نہ اس کے ساتھ معرفت اور علم کا تعلق ہو سکتا ہے، نہ ادراک کا، کیونکہ جس چیز  
 کا کوئی نام ہو گا یا وصف ہو گا ضرور ہے کہ وہ ان مفہومات میں سے کوئی  
 مفہوم ہو، جو عقل اور وہم میں موجود ہوتے ہیں اور جس کے ساتھ معرفت و  
 ادراک کا تعلق ہو گا اس کا غیر اور اپنے ماسوا سے تعلق ہوا مگر ظاہر ہے کہ وجود  
 کا یہ مرتبہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ وہ تو تمام اشیاء پر مقدم ہے، اپنی ذات کی  
 حد تک وہ جس حال میں ہے اس مرتبے میں وہ صرف یہی ہے جس میں  
 کسی قسم کا کوئی تغیر، کسی قسم کا کوئی انقلاب راہ پا نہیں سکتا، وہ صرف  
 ”غیب محض“ ہے، وہ صرف ”مجہول مطلق“ ہے، البتہ اس کے جاننے کی  
 راہ اس کے آثار اور لوازم میں، لیکن بذات خود تو وہ ”مجہول مطلق“ ہے،  
 کوئی اس کو جان نہیں سکتا، الغرض اپنی مقدس ذات کے حساب سے نہ وہ  
 کسی حد کے ساتھ محدود ہے، نہ کسی تعین کے ساتھ مقید، اور اس کو مطلق بھی  
 نہیں کہہ سکتے، بایں معنی کہ قیود، اور جن چیزوں سے اس کو تخصیص حاصل ہوتی  
 ہے، ان کی حیثیت فصلوں کی نہ بن جائے جو جنس کے مقابلے میں ہوتی ہے،  
 یا شخص بننے والے امور کی جن سے اشخاص مشخص ہوتے ہیں، کیونکہ اس کی ذات  
 کو جو چیزیں لاحق ہوتی ہیں وہ صرف خود اس کے ظہور کے شرائط ہیں، نہ کہ  
 اس کے وجود کے علل و اسباب کہ اس سے تو اس کی ذات میں نقص لازم  
 آتا ہے، جس سے اس کی ذات پاک و برتر ہے، اور جس اطلاق کو اس کی طرف  
 منسوب کرتے ہیں یہ ایک منفی اور سلبی امر ہے، جس کا مآل یہ ہے کہ اس کی کثرت  
 ذات سے ہر قسم کے اوصاف و احکام، صفات و نعوت کی نفی ہو جائے  
 اور کسی وصف یا اسم یا تعین کے ساتھ نہ تو وہ مقید ہو، اور نہ تو بہ نو طریقے سے  
 ان کے ساتھ اس کا اتصال لازم آئے، الغرض ان تمام امور کی اس مرتبے  
 میں نفی کی جاتی ہے، اس حیثیت سے کہ خود یہ سلوب اور نفی بھی عقلی اعتباراً  
 ہیں، ان سے بھی اس مرتبے میں نفی کی جائے گی۔  
 موجود کا دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وہ غیر کے ساتھ متعلق ہو، یعنی کسی زاہد و



کے ساتھ وجود متعین ہو، اور محدود احکام کے ساتھ متصف ہو، جیسے عقول نفوس  
افلاک عناصر اور مرکبات مثلاً انسان جانور درخت جہاد اور تمام خاص خاص  
موجودات کے وجود کا جو حال ہے، تیسرا مرتبہ اس کا وہ ہے، جس کو وجود  
منبسط مطلق کہتے ہیں، یعنی ایسا مطلق جس کا اطلاق اور جس کی عمومیت کلی  
کی عمومیت کے رنگ کی نہ ہو، بلکہ دوسرے طرز کی عمومیت، جو یہ ہے کہ وجود  
تو صرف تحصیل اور یافت فعلیت اور تحقق کا نام ہے، اور کلی خواہ طبعی ہو  
یا عقلی ہمیشہ مبہم ہوتی ہے، اپنے تحصیل و یافت اور پائے جانے میں اس شے کی  
محتاج ہوتی ہے جو اس کو تحصیل پذیر کر کے موجود کر دے اور اس وجود مطلق  
منبسط کی وحدت و یکتائی عددی طرز کی نہیں ہے، یعنی وہ اعداد کا مبد نہیں  
ہے، بلکہ ممکنات کے ہیکلوں، اور ماہیات کی تختیوں، بد ایک پھیلی ہوئی نہایت  
حقیقت ہے، کسی خاص وصف کے ساتھ محدود نہیں، اور کسی معین حد میں  
منحصر نہیں، مطلب یہ ہے کہ قدم، حدوث، تقدم و تاخر کمال و نقص علت  
ہونے، معلول ہونے جو ہر ہونے، عرض ہونے، مجرد ہونے، مجسم ہونے، ان  
تمام قیود و حدود میں محدود و منحصر نہیں ہے، بلکہ تمام وجودی تعینات اور خارجی  
تخصیصات کے ساتھ وہ بذات خود بغیر کسی شے کے انضمام و اتصال کے خودی  
متعین ہوتی ہے، بلکہ خارجی حقائق کا ظہور اور ان کا اٹھان، ابھار سب خود  
اسی مطلق وجود کی ذات کے مختلف مراتب سے، اور تعین کے مختلف پیرایوں  
تطور کے مختلف مدارج سے سرانجام پاتا ہے، وہی عالم کی اصل اور جڑ ہے،  
زندگی کا چرخ وہی ہے، صوفیوں کی اصطلاح میں رحمن کا عرش وہی ہے، اور  
جس سے خلق کی پیدائش ہوئی وہ حق ہی ہے، تمام حقائق کی حقیقت وہی ہے  
ٹھیک اپنی وحدت کی حالت میں موجودات کے تعدد سے وہ متعدد ہوتا  
ہے، اور ماہیتوں کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، یعنی قدیم کے ساتھ قدیم حادث کے ساتھ  
حادث معقول کے ساتھ معقول محسوس کے ساتھ محسوس ہو جاتا ہے، اس کلمہ  
وہ اعتبار ہے، جس کی وجہ سے یہ دھوکا ہوتا ہے، کہ وہ "کلی" ہے، حالانکہ  
ایسا نہیں ہے، ماہیتوں پر اس کے انبساط اور پھیلاؤ کی جو نوعیت ہے



موجودات کو وہ جس طرح محیط ہے، اس کی تعبیر سے عبارت میں قاصر ہیں، اس لیے تشبیہ و تمثیل سے کام لیا جاتا ہے، اور وجود کے اس مرتبے کی یہی وہ خصوصیت ہے جو اس کو اس مرتبے سے ممتاز کرتی ہے، جس میں تمثیل تشبیہ کی گنجائش نہیں ہے، البتہ وہاں بھی اس کے لوازم و آثار کی راہ سے تمثیل کچھ راہ پا جاتی ہے۔

بہر حال گزشتہ بالا خصوصیات کی بنیاد پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس وجود کو تمام عالم کے موجودات سے پہلی نسبت ہے، جو پہلی ادنیٰ (مادہ عالمی) کو شخصی اجسام سے ہے، یعنی وجود کے اس مرتبے کا ایک پہلو تو ایسا ہے کہ وہ پہلی کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، اور اپنے دوسرے پہلو کے لحاظ سے اس کی یہ نسبت اس نسبت کے مشابہ معلوم ہوتی ہے، جو کلی طبعی مثلاً جنس الانجناس کو ان اشخاص اور انواع سے ہے، جو اس کے نیچے مندرج ہیں عجیب بات ہے کہ یہی غیلات ایک لحاظ سے تو آدمی کو حقیقت کے قریب بھی کرتے ہیں اور مختلف وجوہ سے دور بھی کرتے ہیں یہاں یہ بات جاننے کی ہے، جیسا کہ بار بار ذکر آچکا ہے، کہ یہ وجود اس وجود سے بالکل الگ ہے، جس کو وجود انتزاعی کہتے ہیں، جو وجود کا عام اور باریکی مفہوم ہے، اور اسی کا تصور ذہن میں حاصل ہوتا ہے، وجود کے اس معنی کے متعلق تم جان چکے ہو کہ اس کا تعلق معقولات ثانیہ اور اعتباری مفہومات سے ہے، لیکن حیرت ہے کہ بہتوں سے یہ بات مخفی رہی خصوصاً متاخرین سے باقی جو جاننے والے ہیں ان کے کلام میں اس کے متعلق تصریحیں موجود ہیں، شیخ محقق صدر الدین قزوینی نے اس مسئلے کے ذکر کے بعد کہ تیسرے معنی کے اعتبار سے وجود مادے کے حامل ہے، فرماتے ہیں

”وجود ممکن کا مادہ ہے، اور ماہیت اسی مادے کی معرفت و صورت ہے، اور یہ موجد علیم حکیم کی اس حکمت کا نتیجہ ہے، کہ علم الہی میں جس مادے اور عرض عام کے لیے جو صورت اور ماہیت تھی اسی کے مطابق اس کا ظہور ہوا ہے، اور وجود امکان کی قید سے جب مقید ہوا تو



اس کو ضعف لاحق ہوا، وجود کے اصل مقام سے جو بقنا دور ہوگا، اس کا  
ضعف بھی اسی درجہ کا ہوگا، اور اسی حساب سے وہ کثرت کے جال میں  
پھنستا چلا جائے گا۔

شیخ ربانی، عارف صمدانی، محی الدین بن عربی حاتم نے اپنی کتابوں  
کے مختلف مقامات میں وجود کے اس مرتبے کا نام 'رحمن'، 'ہب' اور 'عنف' رکھا ہے۔

ایک شبہ کا  
ازالہ

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وجود مطلق کا  
اطلاق جب واجب حق تعالیٰ پر کیا جاتا ہے، تو فلسفیانہ  
اصطلاح کے رو سے ان کی مراد اس وجود مطلق سے وجود  
کا پہلا مرتبہ ہوتا ہے، یعنی حقیقت کا وہ مرتبہ جس میں  
اس کے سوا جو چیز بھی ہو اس کا نہ ہونا اس مرتبے میں ملحوظ ہو، جسے بشرط  
لاشے کا مرتبہ کہتے ہیں، اور وجود کا جو تیسرا مرتبہ یا تیسری تعبیر ہے، وہ یہاں  
مقصود نہیں ہوتی، کیونکہ اس تعبیر کا اطلاق اگر واجب پر کیا جائے تو اس  
سے بدترین قسم کے الزامات اور خرابیاں درپیش ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ظاہر  
ہے، اس مسئلے کی وجہ سے بہ ظاہر جن گمراہیوں اور فاسد عقائد مثلاً الحاد  
بے دینی، بے آئینی، اباحت، حلول اور حق تعالیٰ کی ذات کا ممکنات کے  
صفات کے ساتھ متصف ہونے کے نقائص، اور حادث امور کے  
محل ہو جانے وغیرہ کا جو اندیشہ ہوتا ہے، اس کی بڑی وجہ یہی ہے، کہ وجود  
کے ان دونوں مرتبوں اور دونوں تعبیروں میں لوگ خلط مبعوث اور ایک  
کو دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کر دیتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ وجود کے ان مراتب کے باہمی امتیاز کے بعد جیسا کہ  
میں نے بیان کیا، حق تعالیٰ کی خالص تنزیہ، اور واقعی تقدیس، ان ہی  
اصولوں کے ساتھ باقی رہتی ہے، جن پر حکما، و ارباب شریع، اسلامی فضلاء  
کے محققین کا اتفاق ہے، کسی نے سچ کہا ہے کہ "جس نے وہ بات سمجھ لی  
جو میں نے کہی، اس کی بصیرت کبھی تباہ نہیں ہو سکتی، لیکن اس کو وہی



سمجھ بھی سکتا ہے جو اپنے اندر بینائی رکھتا ہے۔

وجود کے ان ہی تین مراتب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور یہ کہ انہی تینوں مرتبوں سے وہ ذہنی اور عقلی عام مصدری وجود کا مفہوم حاصل اور فترع کیا جاتا ہے، شیخ علاء الدین سمنانی فتوحات مکیہ کے حواشی میں ارقام فرماتے ہیں۔

”وجود حق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور وجود مطلق حق تعالیٰ کا فعل ہے اور وجود مقید اس فعل کا اثر ہے، وجود مطلق سے یہاں وہ عام انشائی (مصدری) معنی مراد نہیں ہے، بلکہ یہاں اس سے مقصود وجود انبساطی ہے۔“

شیخ عارف صدر الدین قونوی اپنی کتاب میں جس کا نام ”مفتاح غیب الجمع والتفصل“ ہے رقمطراز ہیں۔

وہ وجود جو ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان پر چھایا ہوا اور اس میں منبسط ہے، وہ حقائق کے جمعیت کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اسی کو وجود عام بھی کہتے ہیں اور یہی وہ تخلیقی ہے جو تمام ممکنات کی حقیقت میں سرایت کئے ہوئے ہے، اس کو وجود عام کے نام موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے، کہ جس طرح کسی شے کا نام اس کی اس صفت کے ساتھ رکھ دیا جاتا ہے، جو اس کے تمام صفات میں عام تر ہو، اور جس پر حکم تمام صفات سے پہلے لگایا جاتا ہو اور احساسات و مدارک کے سامنے جس کا ظہور سب سے پہلے ہو، اسی طرح یہاں بھی نام رکھنے میں اسی طرز عمل کو اختیار کیا گیا ہے، مقصد اس سے یہ ہے کہ اصل غرض کے سمجھنے میں لوگوں کو آسانی ہو، بہر حال اس نام کی اصلی وجہ یہی ہے، ورنہ یہ قطعاً مطلب نہیں ہے، کہ جو بات نام سے ظاہر ہو رہی ہے، یہی واقعہ بھی ہے۔“

یہی صاحب (شیخ صدر الدین قونوی) سورہ فاتحہ کی تفسیر میں وجود کے اس واجب اور اول مرتبہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔



”وہ (وجود کا یہ مرتبہ یا حق تعالیٰ) ایک ایسا امر ہے جسے صرف عقل دریافت کرتی ہے یعنی محسوس نہیں بلکہ امر معقول ہے، صرف اس کا اثر نظر آتا ہے لیکن اس کی عین ذلت کا مشاہدہ نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے شیخ (ابن عربی) نے اپنے اس شعر میں اس پر تنبیہ بھی فرمائی ہے والجمع حال لا وجود لعینہ۔  
ولہ التحکم لیس للاحاد (جس کا حاصل یہ ہے) جمع کا مقام ایک عال ہے  
یہ حق کا واقعی وجود نہیں ہے حکم اسی مقام جمع پر لگایا جاتا ہے نہ کہ افراد پر۔

## فصل

سب سے پہلی شے جو وجود حق سے پیدا ہوئی، اس فصل میں اس کے متعلق بحث کی جائے گی وجود کے مراتب سے گانہ کے متعلق جو کچھ اب تک تم سمجھ چکے ہو، اور اس کی جو تصویر تمہارے ذہن نشین ہو چکی ہے، اس سے تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ واجب وجود جس کی کوئی صفت اور کوئی حالت بجز اپنی اس شخصیت ذات کے اور کچھ نہیں ہے، جس میں تمام جسمانی صفات اور جلالی کمالات اسی وحدانیت اور فردانیت میں دبے ہوئے اور مندرج ہیں جو ذات کے اس مرتبہ کا اقتضاء ہے، اس واجب وجود سے جس پہلی چیز کی آفرینش ہوئی یہ وہی مبسط وجود ہے جس کا اصطلاحی نام عباد (بادل) اور جمع کا مرتبہ حقیقہ الخالق و حضرت احدیۃ الجمع ہے، اور کبھی اس کو حضرة واحدیت بھی کہتے ہیں، جیسے اسماء کی طرف وجود حق جب ذہنی طور پر منسوب ہو، یا ممکنات کی طرف وجود حق کا جب خارج میں اشتباہ ہوتا ہے، تو اس کو واحدیت کا مرتبہ اور حضرت الہیہ کہتے ہیں اور حق تعالیٰ سے وجود مبسط کی اس پیدائش اور آفرینش کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود حق وجود مبسط کی علت ہے، کیونکہ علت معلول کی نسبت ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہے، جن میں باہم ایک دوسرے سے مبائن اور جدا ہوں یعنی علیت کی نسبت یہ چاہتی ہے کہ علت معلول سے جدا ہو، اور یہ تعلقی حق تعالیٰ کو ان خاص خاص وجودوں کے لحاظ سے حاصل ہو سکتا ہے جن کا تعین اور تشخص خود ان ہی وجودوں کا اقتضار ہوتا ہے اور ان میں ہر ایک اپنے عین ثابت سے متصف ہوتا ہے، مگر اس وقت تو گفتگو وجود مطلق کے متعلق کر رہا ہوں اور اس وجود مطلق کی وحدت ہر قسم کے تعدد و شخصی نوعی و جہتی وحدتوں سے مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ وجود مطلق کی اسی



وحدت سے تمام دوسری وحدتوں اور تعینات کی تصریح ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ واجب وجود حق جو اپنے نام اللہ کی حیثیت سے تمام اسماء کو سمیٹے ہوئے ہے، یہی اس مطلق اور محیط وجود کی آفرینش و پیدائش کا اپنی اس ذاتی جامعیت اور ان اساطعتی کے خصوصیات کی بنیاد پر غشاء ہے جو اللہ کے نام کے اندر چھپے ہوئے ہیں، اللہ کا یہی اسم ہے جسے یہ لوگ مقدم جامع اور امام الائمہ کے ناموں سے بھی موسوم کرتے ہیں اور ان خاص خاص وجودوں میں اسی کو مؤثر ماننے میں ہیں جن میں وجود مطلق کے اعتبار سے دراصل کسی قسم کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

بہر حال یہی وہ اعتبار ہے جس کے ذریعے سے حق اور خلق میں مناسبت اور تعلق و ربط ثابت کیا جاتا ہے اور اس نظریے کے بنیاد پر کہ واحد سے بجز واحد کے اور کوئی دوسری چیز صادر نہیں ہو سکتی یعنی ایک سے ایک ہی پیدا ہو سکتا ہے، حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ حق سے ہمہ جہتی چیز صادر ہوئی وہ عقل اول ہے، تو عقل کو صادر ہونے میں یہ اولیت جو حاصل ہوئی ہے، یہ اولیت ان موجودات خاصہ کے مقابلے میں ہے، جو باہم ایک دوسرے سے احکام اور آثار کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ان کے لحاظ سے حکماء کی یہ ایک اجمالی بات ہے مطلب یہ ہے کہ ان خاص خاص موجودات اور ذوات کے اعتبار سے بلاشبہ عقل اول کو صدر میں اولیت حاصل ہے، ورنہ ذہنی تحلیل کے ذریعے سے جب عقل اول میں بھی ایک مطلق وجود، اور خاص ماہیت نیز نقص اور امکان کی جہت بھی پیدا ہوتی ہے، تو پھر یہی کہنا پڑے گا کہ سب سے پہلے جس چیز کی آفرینش ہوئی وہ وہی وجود مطلق متبسط ہے، پھر اسی وجود کے ہر مرتبے میں ایک خاص ماہیت اور خاص تنزل خاص خاص امکان اس کے ساتھ ملحق ہوتا رہتا ہے، پھر جس طرح واجب ذات اپنی ذاتی احدیت و فردیت و بختائی کی وجہ سے تمام اوصاف اور اعتبارات سے پاک و مقدس ہوتی ہے، لیکن پھر اسی کو احدیت کے مرتبے اور اپنے اسم اللہ کی مرتبے میں تمام وہ صفات و اسماء لپیٹ جاتے ہیں، جو اس کی ذات سے خارج نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجودی احدیت کے بھی ساتھ ہوتے ہیں اور اس وجودی احدیت کے تعقل میں وہ بھی سمیٹے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح وجود مطلق بھی اپنی اصل حقیقت اور خاص ذات کے اعتبار سے ماہیتوں کا اور اعیان



خاصہ کا غیر ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے اپنے ذاتی مراتب کے ہر مرتبے میں اسی وجود مطلق کے لئے خاص ماہیت ثابت ہوتی ہے، اور یہ خاص ماہیت بھی اپنے ساتھ خاص لوازم رکھتی ہے اور جیسا کہ تم کو مسلسل بتایا جا رہا ہے، کہ وجود مطلق کے ان مختلف مراتب اور پیرایوں کے ساتھ بغیر کسی غیر کی تاثیر اور عمل جاعل کے یہ ماہیتیں متحد ہوتی ہیں، بلکہ وجود مطلق کے ان مراتب میں سے ہر مرتبے میں جو محمول اور متاثر ہوتا ہے وہ وجود خاص ہی ہوتا ہے، یعنی اس کا خاص ہونا یا وجود کے ساتھ ماہیت مخصوصہ کا جو اتحاد ہے وہ محمول نہیں ہوتا کیونکہ وجود اور ماہیت کے درمیان جل مرکب کے وقوع کو میں غلط ثابت کر چکا ہوں، الحاصل واجبہ اصیبت وجود مطلق کے اثر میں کائنات ہے اور عالم کا الہ (معبود و مقصود) وجود اور ماہیت کے اعتبار سے "سمانی و احدیت" کا مرتبہ ہے کتنی پاک ذات ہے وہ جس نے وحدت کو وحدت کے ساتھ اور کثرت کو کثرت کے ساتھ جوڑا اور مربوط کیا، ایسا نہ ہوتا، تو موثر اور متاثر میں مناسبت ہی باقی نہ رہتی، اور یہ بات ایجاد اور تاثیر کے منافی ہے۔

ایک تقدیمی تنبیہ

گزشتہ بالابیان میں بکثرت اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ لفظ لفظی اشتراک کے وجود کے لفظ کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے، جن میں ایک اطلاق یہ ہے کہ شے کی ذات اور

اس کی حقیقت کو بھی وجود کہتے ہیں، اور یہ وہی چیز ہے جس سے عدم اور نیستی سمجھا گئی اور ناپید ہوتی ہے وجود کا یہ معنی عدم کا ملانی ہے، حکما کی اصطلاح میں وجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اسی معنی کے رد سے ہوتا ہے، ان ہی میں سمانی میں سے وجود کا ایک مصدری ذہنی معنی ہے، یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اہل عقل میں ایسا کوئی نہیں ہو سکتا جو اس معنی کے اعتبار سے وجود کا اطلاق کسی قسم کی بھی ذات پر کرے چہ جائیکہ حق تعالیٰ کی ذات اقدس پر جو تمام ذاتوں کی بنیاد اور تمام وجودوں و حقائق کا مبدع ہے، وجود کے اسی معنی کی تعبیر "کون نسبتی" یعنی "اضافی بودن" اور حصول اثباتی وجود وغیرہ الفاظ سے کی جاتی ہے، "توسیر و س (ہومر) موجود شاعر ہے" "زید دہی" کاتب ہے ان مثالوں میں محمول کے وجود کا اثبات جو موضوع کے لئے کیا گیا ہے، یہ اثباتی وجود وجود کے اسی معنی کی ایک شکل ہے، اور وجود کا یہ اضافی و نسبتی معنی



بسا اوقات عدم کے ساتھ جمع بھی ہو جاتا ہے، یعنی جہت کے اختلاف سے ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے کہ بایں معنی وجود بھی ہو اور عدم بھی ہو، مثلاً زید گھر میں موجود ہے اور بازار سے معدوم ہے بلکہ وجود کا یہ معنی تو ایسا ہے کہ عدم کے ساتھ خود بھی متصف ہو جاتا ہے کیونکہ خارج میں اس کا وجود تو ہوتا نہیں مطلب یہ ہے کہ "خارج میں ہونے کی" کی قید سے متقید ہو کر یہ خارج میں نہیں پایا جاتا، پھر دیکھو! حکمران کے نزدیک جس طرح وجود کا اطلاق معنی اول پر حقیقی اطلاق ہے، اسی طرح ارباب توحید کے بڑے بڑے مشائخ اور بزرگوں کا بھی یہی خیال ہے، مثلاً شیخ محی الدین بن العربی و صدر الدین قونوی، اور کتاب عروہ کے مصنف جن کا فتوحات مکہ پر حاشیہ ہے، ان سب کا یہی مسلک ہے، شیخ اکبر (محی الدین بن عربی) اور ان کے شاگرد (صدر الدین قونوی) بسا اوقات اس وجود منبسط کو جس کا نام ان لوگوں کی اصطلاح میں نفس ہوا و عمار مرتبہ جمعیت ہے یعنی واجبت کے مرتبہ کو نہیں، بلکہ اس وجود منبسط کو یہ حضرات وجود مطلق بھی کہہ دیتے ہیں، لیکن صاحب کتاب عروہ کبھی واجب تعالیٰ پر بھی وجود مطلق کا اطلاق کرتے ہیں، اور یہی را خیال یہ ہے کہ صاحب عروہ (علامہ الدولہ سمعانی) اور شیخ ابن عربی میں جو اختلاف ہے، یہ اختلاف دراصل اسی لفظی اشتراک کے مغالطے و اشتباہ سے پیدا ہوا، جن لوگوں نے وجود کے لفظ سے واجب تعالیٰ مراد لیا ہے، ان میں شیخ عطار بھی ہیں وہ اپنے فارسی اشعار میں فرماتے ہیں: اَلْخُدَّ اَوْدَعُ کہ ہستی ذات اوست پڑ جملہ اشیاء، مصحف آیات اوست فردوسی قدوسی اپنی کتاب کے دیباچے میں فرماتے ہیں: جہاں را بلند ی پستی توئی پند ندام چہ؟ ہرچہ ہستی توئی۔ عارف قیومی مولانا جلال الدین رومی فرماتے ہیں: ما عدہا ایم ہستیہا ئے ما پند تو وجود مطلق ہستی نہا۔ لیکن علامہ طاہر اور اہل کلام چونکہ ان کے نزدیک حق تعالیٰ کے اسماء شرعی توفیق پر مبنی ہیں (یعنی شریعت نے جن اسماء کا اطلاق ذات حق پر کیا ہے اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے) اس لئے یقیناً ان کے نزدیک حق تعالیٰ پر وجود کا بلکہ موجود کا بھی بحیثیت نام کے اطلاق جائز نہ ہوگا، یعنی وجود اور موجود خدا کا نام اور اسم نہیں ہو سکتا، لیکن کیا بطور وصف کے بھی خدا کے لئے ان الفاظ کا استعمال درست نہیں ہے؟ اس کے جواب میں لوگ مختلف ہیں، جس کی



بنیاد اس اختلاف پر قائم ہے کہ کیا حق تعالیٰ کی طرف ایسے فعل یا صفت کا انتساب  
اور جو لفظ اس فعل اور صفت کے لئے ہو اطلاق درست ہے یا نہیں جن کی وجہ سے  
نہ حق تعالیٰ کی ذات میں نقص لازم آتا ہو، اور نہ واجب ہو، لے کی جو اس کی صفت  
ہے اس میں خرابی لاحق ہوتی ہو، بعضوں نے اس کو جائز کہا بعضوں نے نہیں بلکہ  
جو جواز کے قائل ہیں ان ہی کی رائے صحیح ہے، اس لئے کہ واجب اور ممکنات میں  
وجود شئییت وغیرہ کا مفہوم مشترک ہے، صاحب عروہ نے جو یہ کہا ہے، کہ واجب ذات  
وجود اور عدم دونوں سے وراء اور بلند ہے، بلکہ حق تو دونوں کو محیط ہے، تو یہ ظاہر ایسا  
معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد یہاں وجود کی اصل حقیقت نہیں بلکہ انتزاعی معنی ہے۔ اور  
اسی انتزاعی معنی کی وجہ سے حق تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کو انہوں نے مسموع ٹھیرایا ہے، اور اسی  
وجہ سے وہ اس "وجودیہ" جماعت کی تکفیر کرتے ہیں جن میں حکماء اور ابابہ معرفت  
سب داخل ہیں ظاہر ہے کہ وجود کا وہ مفہوم جو صرف ذہنی امر ہے، وہ ذات احدی  
کا عین کس طرح ہو سکتا ہے، اور جب ایسا ہے، تو پھر حق تعالیٰ پر وجود کو محمول بھی  
نہیں کر سکتے، یعنی جس طرح "یہ وہ ہے" یا "ہو ہو" کے طریقے پر حسل ذاتی  
اولی اس کا جائز نہ ہو گا مگر حق یہ ہے، کہ ایسے اکابر محققین کے کلام کو اس مطلب  
پر ڈھالنا اور پھر اس بنا پر ان کی طرف کفر فسوب کرنا بعید از صواب ہے، آخر  
جب اکابر حکماء و صوفیہ کے تمام محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ ذات حق نقص و عیب  
کے آلودگی سے پاک ہے اور اس کی گنہ ذات کا ادراک مستغنی ہے، بجز اس  
خاص طریقے کے جو ابابہ معرفت ہی کی خاص راہ ہے، یعنی توحید میں جب سالک  
قانی و مالک ہو جاتا ہے، تب اس کو حق کی یافت حق ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے،  
جن لوگوں نے ان کی کتابوں کا کافی مطالعہ غور و قائل کے ساتھ کیا ہے ان پر یہ بات  
واضح ہے کہ عارفوں اور مشائخ صوفیہ میں نہ کسی کو اس سے اختلاف ہے اور نہ وہ  
باہم اس مسئلے میں مختلف ہیں کہ حق تعالیٰ ہی کی ذات وجود کی حقیقت ہے، اور ہی  
اس کا بھی اندازہ کر سکتے ہیں کہ شیخ عطاء اللہ و اسماعیلی نے فتوحات کے اپنے حاشیے  
میں شیخ عربی اور ان کے شاگرد صدر الدین قونوی پر جو اعتراضات کئے ہیں اسی طرح  
بعض اور متاخرین نے اس مسلک کے خلاف جو بحث چیںیاں کی ہیں



زیادہ تر ان اعتراضات کی بنیاد صرف لفظی نزاع کی شکل کی طرف راجع ہو جاتی ہے۔ حالانکہ اصول اور مقاصد میں ان معترضین کو بھی اس سے اتفاق ہے، (ہم چند اعتراضات کو یہاں نقل کرتے ہیں مثلاً شیخ عربی نے لکھا تھا کہ وجود مطلق وہی وہ حق ہے جو ہر ایک صفت کے ساتھ موصوف اور ہر نعمت سے سنعت ہے، محشی اپنے حاشیے میں اس پر اعتراض کرتے ہیں ”وجود حق البتہ خود حق تعالیٰ کی ذات ہے، لیکن وہ یعنی حق تعالیٰ نہ وجود مطلق ہیں اور نہ وجود مقید جیسا کہ شیخ نے کہا“ ”ظاہر ہے کہ شیخ عربی بھی اسی کے قائل ہیں جو محشی نے کہا، پھر اعتراض بجز لفظی نزاع کے اور کیا ہے، کیونکہ شیخ نے جو وجود مطلق کا لفظ فرمایا، اس سے یا تو وجود منبسط مراد ہے جو مہیتوں پر پھیلا ہوا ہے اس پر بے شبہ یہ صادق آتا ہے کہ ہر صفت و نعمت سے وہ موصوف ہے، جیسا کہ وجود کے مرتبہ سوم کے بیان میں گزر چکا، شیخ نے ”ہر صفت“ جو فرمایا اس سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، اس لئے کہ اسی وجود کے صفات میں حوادث کے صفات بھی داخل ہیں کیونکہ وہ تو قدیم میں قدیم، اور حادث میں حادث ہوتا ہے، اب اسی کے ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ارباب معرفت میں ایسا کوئی آدمی نہیں ہے جسے اس میں شبہ ہو کہ حق تعالیٰ کی ذات حوادث کے صفات، اور اس کے علامات سے پاک ہے، یا اس وجود مطلق سے شیخ نے خالص و اجبی وجود مراد لیا ہو، تو اب آگے ”ہر صفت“ کا مطلب یہ ہو گا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر قسم کے کمالی صفات یا اولیٰ صفات سے متصف ہے، یعنی ان صفات سے جو عین اس کی ذات میں، کیونکہ ذات حق خود اپنی عین ذات کے ساتھ نہ کہ کسی نہ اند صفت کے اضافے یا کسی ایسی حیثیت کے اعتبار سے جو اس کی ذات کے سوا ہو وہ ان تمام یعنی ذاتی صفات کا مصداق ہے، یا ”ہر صفت“ سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام ان صفات سے موصوف ہے، جو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے اسے ثابت ہوں، یعنی مرتبہ احدیت میں ثابت ہوں یا ان صفات کا ثبوت ذات حق کے لئے اس کے اسماء و صفات کے مظاہر کے اعتبار سے ہو، یعنی اس کی رحمت کی وسعت، جو دو کرم کی عمومیت، لطف و مہربانی کی کشادگی کی بنیاد پر اس کے منزلات کے مراتب، اور اس کی شانوں کی مختلف منزلیں ہیں، ان کے



اعتبار سے ان صفات کا انتساب اس کی ذات کی طرف ہوتا ہو۔

منجملہ ان ہی اعتراضات کے یہ بھی ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب کے ایک مقام پر لکھا تھا کہ ”واقع اور نفس الامر میں وجود حق کے سوا کوئی نہیں ہے“ محشی اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”ہاں ایسا ہی ہے لیکن حق کے جو دو کرم سے اس کی سخاوت کا جو فیض جاری ہوا اس کے مظاہر بھی ظاہر ہیں، پس معلوم ہوا کہ جو فیض کا تو وجود مطلق ہے، اور فیض کے مظاہر کا وجود مقید ہے، اور جو فیض بخشنے والے اور اس کے جاری کرنے والے کا ”وجود حق“ ہے، شیخ نے ایک جگہ لکھا تھا ”کیونکہ حق تو وجود ہی ہے نہیں ہے وہ لیکن وہی“ محشی اس پر بھی لکھتے ہیں ”ہاں ایسا ہی وہ وجود حق ہے اور اس کے فعل کا وجود مطلق ہے، اور فعل کے اثر کا وجود مقید ہے“ شیخ نے اس وجود کے مطلق جو دوسرے سے مستفاد ہوتا ہے اور ممکنہ مہمیتوں کے متعلق یہ لکھ کر وہ عدمی امور ہیں ارقام فرمایا تھا کہ ”میں نے ایک بڑی بات پر تجھے متنبہ کیا ہے اگر تجھ میں اس کے متعلق چونک پیدا ہوئی ہو، اور تو اسے سمجھنا ہو، یعنی حق تعالیٰ ظہور میں ہر شے کے عین ہیں لیکن خود ان اشیاء کی ذاتوں کے وہ عین نہیں دیکھ رہے اس کی ذات، بلکہ ”وہ تو وہی ہے“ اور اشیاء اشیاء ہیں“ محشی اس پر لکھتے ہیں کہ ”ہاں آپ نے سچ فرمایا چاہیے کہ اب اسی قول پر جیسے رہیے“ بہر حال اسی قسم کی گرفتوں سے یہ مکتبہ بھرا ہوا ہے، اور سبجز اصطلاحی اختلافات کے ان کا نالہ کچھ نہیں ہے نیز کچھ اس کی بنیاد اس پر بھی قائم ہے کہ صراحت اور اشارۃً بیان کرنے میں عادتوں میں اختلاف بھی ہوتا ہے، بسا اوقات اشتباہ زیادہ تر ذات حقیقت میں ہوتی وغیرہ الفاظ کے مختلف استعمالات کی وجہ سے واقع ہوتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کو بھی لکھتے ہیں اور مراد اس سے شے کا وجود دیتے ہیں اور کبھی ان ہی سے شے کی ماہیت اور اس کا عین ثابت مقصود ہوتا ہے، خود لفظ وجود کے مختلف اطلاق کی وجہ سے بھی مغالطہ پیدا ہوتا ہے، یعنی وجود حق مطلق مقید وغیرہ جو وجود کے مختلف معانی ہیں ان میں سے کسی جگہ کوئی معنی مقصود ہوتا ہے کسی جگہ کوئی معنی، الغرض فتوحات پر جو محشی نے حاشیہ لکھا ہے جس نے غور و فکر کے ساتھ اس کو پڑھا ہے وہ اس امر کے یقین پر مجبور ہوتا ہے



کہ اصل وجود کے مسئلے میں شیخ اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ توحید کا یہ خاص درجہ جو خواص اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے چونکہ عقل کے طور (محدود) ہے اور اس لئے جن کی آنکھیں ابھی ربانی ہدایت کے نور سے سرگرم نہیں ہوئی ہیں، ان کے لئے اس مسئلے کی ایسی تعبیر سبقت دشوار ہے، جو ارباب نظر و فکر کے مسلک کے مطابق ہو، اسی لئے یہ ظاہر ان بزرگوں کے کلام میں اختلافات محسوس ہوتے ہیں، مگر یہ ہے کہ یہ اختلافات صرف ظاہری اختلافات ہیں، اور ایسے اختلافات تو خود کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں بھی بہ ظاہر معلوم ہوتے ہیں، آخر کیا باوجود شدید اعتقادی و فکری اختلافات کے ملت کا ہر فرقہ کتاب اللہ اور حدیث ہی سے سند نہیں پیش کرتا ہے؟ سچ ہے نکل جہلنا منکر شرعہ و منہا حبا ہر ایک کے لئے ہم نے قانون اور مسلک الگ الگ بنایا، اپنی کتاب منازل السائرین میں شیخ عبد اللہ الفاضل خاص لوگوں کی توحید کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں۔

توحید کا تیسرا مرتبہ، وہ ہے جسے حق تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے اور اس کا مستحق خود اپنی جلالت قدر کو قرار دیا ہے، لیکن اسی کی ذات سے اس توحید کی ایک چمک اللہ تعالیٰ کے خاص جیدہ بندوں پر بھی چمک اٹھی، لیکن اس طرح کہ اس کی کیفیت کے بیان کرنے سے وہ گونگے ہیں اور اس کے ثابت کرنے سے وہ عاجز ہیں، اشارے اور بیان کی راہ اس طریقے کے علما کی زبانوں کی بند نہ ہے، اگرچہ اپنی عبارتوں کے ذریعے سے وہ توحید کے اس مرتبے کو بہت کچھ زیب و زینت دینے کی کوشش فرماتے ہیں اور اس کے لئے تفصیلیں منعقد کر کے چاہتے ہیں کہ اس کی تفصیل کریں لیکن توحید کا یہ ایسا مقام ہے، کہ جتنا زیادہ اس کے بیان کی کوشش کی جائے گی۔ وہ اسی قدر اور مخفی و پوشیدہ ہوتا جاتا ہے، اور اس کی تعریف جتنی زیادہ کی جاتی ہے اسی قدر لوگ اس سے بھڑکتے ہیں، اس کی تفصیل مزید دشواریوں کا سبب بن جاتی ہے۔

توحید کا یہی وہ بلند نقطہ ہے جس کی جانب ریاضت و مجاہدے والوں



کی نگاہیں اٹھی ہوئی ہیں احوال و تعلیم والوں کا مقصود یہی مقام ہے۔ تنکلیں  
 اسی مقام کی تعبیر "عین الجمع کے لفظ سے کرتے ہیں اشاروں کے  
 اصطلاحات اسی کے لئے بنائے گئے ہیں، لیکن پھر بھی کوئی زبان اس  
 کی تعبیر نہ کر سکی اور کسی بیان سے اس کی تعبیر نہ ہو سکی کہ یہ اسی توحید ہے  
 جو ان عدد و سے آگے ہے جہاں تک کوئی مخلوق اشارہ کر سکتا ہے، موفیہ  
 کی توحید کے متعلق مجھ سے جب پوچھا گیا تو میں نے ان قافیوں میں جواب  
 دیا۔ ما و احد الو احد من واحد، اذ کل من واحد، و احد  
 توحید من ينطق عن نعمته عاربه ابطالها الواحد توحید  
 ایاک التوحید، و لغت من نعتہ لا احد

## فصل

"مکنات خود اپنی مائتوں اور اپنے حقائق کے حساب سے  
 معدوم ہوتے ہیں" اس فصل میں اسی مسئلے کو ہم بیان کریں گے  
 پھر حال حق تعالیٰ کی جس توحید خاص کے متعلق اب تک میں نے جو کچھ  
 بیان کیا ہے، ان تفصیلی مباحث کے ذیل میں غالباً تم یہ مان چکے ہو گے، اور اس کا  
 یقین تم میں پیدا ہو چکا ہو گا کہ وجود دراصل صرف ایک واحد حقیقت ہے۔ بخندہ ہی  
 حق ہے، اور یہ کہ مابیات اور امکنات اعیان کے لئے خود کوئی حقیقی وجود نہیں ہوتا  
 ان کے موجود ہونے کے سبب فقط اس قدر ہیں کہ وجود کے نور سے رنگین ہیں، وجود  
 کے ظہور کے جو مختلف پیرائے ہیں ان میں سے کسی خاص پیرائے اور مرتبے میں  
 ان کا تصور و مقول ہوتا بھی ان کا موجود ہوتا ہے، تم پر یہ بات بھی واضح ہو چکی کہ  
 تمام مظاہر اور اہمیتوں میں جس بات کا واقعی ظہور اور مشاہدہ ہو رہا ہے، وہ صرف  
 وجود ہی کی حقیقت ہے، بلکہ وجود حق کا حال اپنے مختلف مظاہر اور گونا گوں شانوں

لے اس کا حال یہ ہے "ما حد حق کی اس توحید کو کوئی بیان نہ کر سکا جس نے بیان کیا اس نے  
 گویا اس توحید کا انکار کیا اس توحید کے صفات کو جس نے بیان کیا، وہ حق تعالیٰ کے لئے باعث مارتنگ  
 ہے اس لئے واحد حق اس کو باطل کر دیتا ہے حق تعالیٰ کی حقیقی توحید وہی ہے جو خداوند تعالیٰ اپنی توحید  
 بیان کریں، اور اس کی تعریف و توصیف وہی ہے جو وہ خود کسی سے بیان فرمائے اسفار میں انصاری کے الفاظ



اور متعدد حیثیتوں کے اعتبار سے ہے، اور کسی خاص ماہیت مثلاً انسان یا حیوان کے ہونے میں ان کے اعتبار سے ایسا ہے، جیسا کہ خارج میں اپنے غیر متصل اور واقعی نیا یا نقلی میں اسکان و شئییت وغیرہ کا حال ہے، ان دونوں سلسلوں (یعنی وجود کے مظاہر اور اسکان و شئییت) میں فرق صرف اس قدر ہے، کہ ماہیتوں کو جب کسی ذات پر محمول کرتے ہیں تو اس محل کا مصداق خود وہی ذات باہر شرط ہوتی ہے کہ وہ عینی و خارجی یا ذہنی طور پر موجود ہو، بخلاف ان اعتباری امور کے (یعنی اسکان و شئییت وغیرہ) کہ ان کو جب محمول کیا جاتا ہے تو اس محل کی مصداق بھی وہی ماہیتیں ہوتی ہیں، البتہ اس وقت اہمیتوں کے ساتھ وہ شرط نہیں ہوتی جو پہلی صورت میں تھی دوسرا فرق بھی قریب قریب پہلے فرق کے ہے، یعنی خاص خاص جو ماہیتیں ہوتی ہیں، ان کے مقابلے میں ان عینی خارجی امور کا ہونا ضروری ہے، جو میرے مسلک کے رو سے خود وہی موجودات ہیں، بخلاف تکفیت اور شئییت وغیرہ کے کہ خارج میں ان کے مقابلے میں کسی چیز کا ہونا ضروری نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ جو خاص خاص ماہیتیں ہیں، یہ ان ہی سے وجودوں کی حکایت اور تبصیر ہوتی ہیں اور یہ کلی معانی (یعنی اسکان و شئییت وغیرہ) یہ دراصل خود ان ہی ماہیتوں کی حکایت ہوتے ہیں، یہ تو ان دونوں سلسلوں میں فرق ہے، باقی اس بات میں دونوں شکرگوں کہ دونوں میں سے کسی کا بھی تعلق ان عینی ذاتوں سے نہیں ہوتا جن کے ساتھ مشابہہ تعلق ہوتا ہے اور جو اس و عقول جن سے متاثر ہوتے ہیں، بلکہ جتنی بھی ممکن حقیقتیں ہیں، سب کی سب انرا لا وابدأ باطلۃ الذات ہالکۃ الماہیات ہیں (یعنی ان کی ذاتیں ہیج اور انکی ماہیتیں کچھ نہیں ہیں)، اور جو واقعی از لا وابدأ سرمدی طور پر موجود ہے وہ صرف حق تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔

پس ”توحید دیکھائی“ یہ تو وجود کے ساتھ مخصوص ہے اور کثرت یا استیاء کا باہمی امتیاز اس کا تعلق صرف علم سے ہے، یعنی جو چیز پائی جاتی ہے وہ تو صرف توحید ہے، البتہ جو جانی جاتی ہے وہ کثرت اور استیاء کا باہمی امتیاز ہے، ”فالتوحید للوجود والکثرة والتمیز للعالم“ کا یہ بھی مطلب ہے، وجہ یہ ہے کہ وجود کی کسی ایک قسم

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ جس طرح منقول ہیں ان کا حاصل یہ ظاہر معلوم ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔



اور پیرائے سے متعدد و سرعانی، اور مختلف مفہومات سمجھ میں آتے ہیں، پس ”وجود حق“  
 ہی کی ذات کا ظہور خود اپنی ذات میں بھی ہو رہا ہے، اسی کا نام غیب الغیوب ہے،  
 اور اسی کی ذات کا ظہور اپنے فعل میں بھی اس طرح ہو رہا ہے کہ اس کی وجہ سے رحوں  
 کے آسمان، اور پرچھائیاؤں و اشباح کی زمینیں روشن ہو رہی ہیں، فعل میں ذات کے  
 اس ظہور کو وجودی تجلی کہتے ہیں جس کا نام نور ہے اسی کے ذریعے سے مہیتوں  
 اور اعیان کے احکام ظاہر ہوتے ہیں نیز وجود کی حقیقت بالذات نہیں بلکہ بالعرض جو  
 تعدد و تکثر سے متصف ہوتی ہے، تو اس کا سبب ان مہیتوں کا باہمی امتیاز ہے جو  
 نہ تو خود ہی محمول اور کسی کی ساختہ ہیں، اور نہ ان کے باہمی امتیاز و تخالف کے ساتھ  
 کسی جبل و کارگیری اور تاثیر کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا اور یوں وجود اور  
 ماہیت کے احکام کا ایک دوسرے پر عکس پڑتا ہے، اور اسی وجہ سے ان میں  
 ہر ایک دوسرے کے احکام کے ظہور کا آئینہ بنا ہوا ہے، اور اس طرح بنا ہوا ہے  
 کہ تجلی وجودی میں کسی قسم کا تعدد و تکرار پیدا نہیں ہوتا، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد  
 ہے ”و ما امرنا الا کلمۃ بالبصر“ ”میرا امر نہیں ہے لیکن مانند ایک پلک  
 مارنے کے“، کیونکہ تعدد و تکثر و تکرار جو کچھ بھی ہے، وہ صرف مظاہر اور ظہور  
 کے آئینوں میں ہے، نہ کہ تجلی اور فعل میں، بلکہ اس کا فعل تو صرف ایک واحد  
 نور ہے، اور اسی نور کے ذریعے سے مہیتوں کا ظہور بغیر کسی جبل اور  
 تاثیر کے ہوتا ہے، یعنی بغیر کسی جبل اور خلق و تاثیر و کارگیری  
 کی مہیتوں کا ظہور اس نور کے ذریعے سے ہے اور ان ہی مہیتوں کے  
 تعدد و تکثر سے اس نور میں بھی تعدد و تکثر ٹھیک اسی طرح پیدا ہو جاتا ہے جس طرح  
 متعدد روشنائیوں و ریچوں اور طاقوں کی وجہ سے آفتاب کے نور میں تعدد پیدا  
 ہو جاتا ہے!

پس اب یہ مسئلہ محقق ہو گیا کہ اگر باب کشف و وجدان کا جو اس پر اتفاق  
 ہے کہ اسکا فی مہیتیں عدمی اصحاب، یہی واقعہ ہے، یعنی عدمی باین معنی نہیں ہیں  
 کہ کلہ لآ سے جو نفی اور سلب مستفاد ہو رہا ہے، یہ سلب و نفی یا جو اس کے ہم معنی  
 ہو، وہ ان مہیتوں کے اندر داخل ہیں، اور نہ یہ مقصد ہے کہ ان مہیتوں کا تعلق



ذہنی اعتبارات اور معقولات ثانیہ سے ہے، بلکہ مطلب یہ ہے، کہ نہ تو یہ خود اپنی اپنی  
ذاتوں کے اعتبار سے خود اپنی ذات کی حد تک موجود ہیں اور نہ ہی میں موجود ہیں اس لیے کہ جو نہ خود وجود  
ہو، اور نہ بذات خود وہ موجود ہو ایسی چیز غیر کی تاثیر اور ایکسداد و اضافے سے بھی موجود نہیں  
ہو سکتی، بلکہ اصلی موجود تو صرف وجود اور اس کے اطوار و مراتب شمولاً اور مدارج ہیں،  
باقی مائیتیں تو ان کی موجودیت (ذاتی طور پر نہیں) بلکہ بالعرض ہے یعنی وجود کے مختلف  
مراتب سے ذہنی طور پر جو ان مائیتوں کو تعلق ہے، اور وجود کے مختلف اطوار میں جو ان  
کا تصور ہوتا ہے، محض اس وجہ سے ان کی طرف بھی موجود ہونے کو منسوب کیا جاتا  
ہے کسی نے سچ کہا ہے وہ وجود و اندر کمال خویش ساریست یا تمہیں اسو را اعتباریست۔ انراض  
مکنات کے حقائق از لا وابداً اپنی عدمی اور نیستی کی حالت پر باقی رہتے ہیں، اور وجود سے  
جو کچھ یہ استفادہ کرتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود حقیقی ان کی صفت بن جاتا  
ہے، ہاں یہ مائیتیں اس وجہ سے وجود حقیقی کے آئینے اور مظاہر بن جاتی ہیں کہ وجود  
کے تنزلات سے جو امکانات پیدا ہوتے ہیں، ان کے سبب سے یہ جمع اور اکثلی  
ہو جاتی ہیں، اور ان کا یہی اجتماع وجود حقیقی کے مظاہر بننے کا سبب ہوتا ہے لیکن  
باوجود اس کے پھر بھی یہ مائیتیں اپنی ذاتی عدمی حالت پر باقی ہی رہتی ہیں، کسی کا شکر  
ہے یہ روئی ز ممکن در دو عالم جدا ہرگز نہ شد و اللہ اعلم۔ یہ دراصل الفکر  
سواد الوجہ فی الناس میں دعوتی دو فوں عالم کی کیا روئی ہے، کا ترجمہ ہے  
محققین کے کلام میں واضح اشارات بلکہ صاف صاف تصریحات ممکنات کے از لا  
وابداً عدمی ہونے کے متعلق موجود ہیں مختار سے لے تو صرف حق تعالیٰ کا یہ  
قول کل شئی ہا لک الا وجہہ اہر چہ نہ تا بود ہے لیکن صرف اللہ تعالیٰ  
کا رخ، اسی آیت کی تفسیر فرماتے ہوئے شیخ عالم محمد الغزالی اس مقام پر جہاں انھوں  
نے عارفوں کا حال درج کیا ہے لکھتے ہیں۔

وے لوگ اپنے عینی مشاہدوں میں پاتے ہیں کہ بجز اللہ کے کوئی  
موجود نہیں ہے اور یہ کہ ہر شے حق کے سوا ہلک ہے، یہ مطلب نہیں  
ہے کہ اسوا آیندہ آنے والے اوقات میں کسی وقت میں ہلک ہو جائیں گے  
یہ نہیں بلکہ از لا وابداً سب ہلک و نابود ہیں اور یہی واقعہ ہے اس کے سوا



اور سوچا ہی کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جب کسی شے کو خود اس کی ذات کے اعتبار سے دیکھا جائے گا تو شے کی حیثیت شے ہونے کے صرف عدم اور محض غیث ہے، ہاں جب اسی کو اس رخ سے دیکھو گے، جس کی راہ سے اول حق کی طرف اس میں وجود ساری ہوا، تو العبتہ اس شے کو موجود پاؤ گے لیکن اس کی ذات کو نہیں، بلکہ اس رخ کے اعتبار سے جو اس کو اپنے موجد سے تعلق ہے پس معلوم ہوا کہ موجود صرف وجہ اللہ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہر شے کے دو رخ ہیں ایک رخ تو خود اپنی ذات کی طرف اور ایک رخ اپنے رب کی طرف، پس شے اپنی ذات کے رخ کے حساب سے عدم اور غیث ہے، اور وہ رخ جو رب کی طرف ہے اس کے اعتبار سے موجود ہے، پس ثابت ہوا کہ بجز اللہ کے کوئی موجود نہیں ہے، اور ثابت ہوا کہ ازلا وابداً ہر شے ہلاکت پذیر ہے، بجز اللہ کے رخ اور وہی ہے۔

ارباب معرفت کی کتابیں مثلاً شیخین (یعنی ابن عربی اور ان کے شاگرد صدر الدین قونوی) کی کتابیں تو اس مضمون سے بھری پڑی ہیں اور ان میں ممکنات کے عدم و غیث ہونے کو تحقیق سے ثابت کیا گیا ہے، ان بزرگوں کے اعتقادات اور مذاہب کی بنیاد و اصل معانی و مشاہدے پر قائم ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ہم نے جب اپنے عقائد کو قرآن اور حدیث کے ترازو پر تو لا اور ان کے معیار پر جانچا تو ہم نے ان کو بالکل قرآن و حدیث کے ایسے ظاہر پہلو پر منطبق پایا جس میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں، پس ہمیں یقین ہو گیا کہ یہی عقائد حق ہیں، ان میں کوئی شبہہ شک و ریب نہیں ہے، عامہ متکلمین اور علمائے ظواہر کی ان تاویلوں کو جو قرآن و حدیث کی انہوں نے کیا ہے ہم نے جب انہیں اپنے سلسل اور بار بار تجربہ کئے ہوئے سچے مکاشفوں کے خلاف پایا تو ہم نے ان کی تاویلوں کو ترک کر دیا، اور قرآن و حدیث کو ان کے ظاہری معنوں اور ابتدائی مفہومات پر محمول کیا، جیسا کہ ائمہ حدیث اور اصول فقہ کے علماء کے یہاں یہی طریقہ معتبر ہے، لیکن قرآن و حدیث کے ان ظاہری پہلوؤں کو اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں؟



کہ اس سے ذات حق کا جسم ہونا یا ممکنات سے مشابہ ہونا یعنی تجسیم و تشبیہ کا الزام  
سایہ ہوگا

مذہبی اخبار کو بغیر تاویل اور تعطیل کے ماننا چاہئے، اس عقیدے کی تشریح  
کرتے ہوئے بعض علماء نے لکھا ہے کہ تاویل سے مراد یہ ہے کہ کلام کو ایسے معنی  
پر محمول نہ کیا جائے جس کے لئے وہ وضع نہ ہوا ہو، اور تعطیل کا مطلب یہ ہے کہ اس  
کے قبول کرنے میں توقف نہ کیا جائے جیسا کہ اس فارسی شعر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے  
ہست در وصف او بوقت دلیل، لفظ تشبیہ حاشی تعطیل، علماء میں بعض ایسے  
لوگ بھی ہیں جنہوں نے آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی تاویل کرنے والوں پر  
کفر کا فتویٰ صادر کیا ہے، لیکن در باب شرع میں بڑا گروہ ان ہی لوگوں کا ہے،  
جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے جو ظاہری معانی ہیں وہی حق اور صحیح ہیں اگرچہ ان  
ظاہری معنوں کے سوا بھی ان الفاظ کے تاویلی معنومات ہو سکتے ہیں اس کی تائید  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے آپ نے ارشاد فرمایا ہے  
ان للقرآن ظہر و بطن واحد، اور واقعہ تو یہ ہے کہ اگر آیات  
قرآنیہ اور اخبار نبویہ کو ان کے ظاہری معانی پر اس طریقے سے نہ محمول کیا جائے گا  
جس سے تجسیم اور تشبیہ لازم نہ آئے، تو پھر ان آیتوں کے نزول اور ان حدیثوں  
کے وارد ہونے کا کوئی فائدہ نہیں ہوا، یعنی عام مخلوق، اور جمہور ناس کے لئے  
یہ چیزیں بالکل بے کار ہو جائیں گی، بلکہ برخلاف اس کے لوگوں کی حیرت اور گمراہی  
کا یہ سبب بن جائیں گی قرآن اور حدیث کے مشابہات کے سمجھنے میں لوگوں کے  
میں طیفے ہیں پہلا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو علم میں سخت کار اور دانش ہیں۔ یہ  
وہی لوگ ہیں جنہوں نے ان چیزوں کو ان کے ابتدائی مفہیم و معانی پر  
محمول کیا یعنی بہ نظر اول جو بات ان آیات اور حدیث سے سمجھ میں آتی ہے، اسی  
پر وہ ان کو بایں شرط محمول کرتے ہیں کہ اس کے ماننے سے ذات حق کی طرف  
نہ تو کسی قسم کا نقص اور عیب منسوب ہو، اور نہ خود شریعت کے دوسرے اصول  
کے متناقض پیدا ہو، دوسرا طبقہ ان علماء، اور اسلامی گروہ کے ان ظاہری علماء  
کا ہے جو نظر عقلی رکھتے ہیں، یہ لوگ ان آیتوں اور حدیثوں کی تاویل اس طریقے



سے کرتے ہیں کہ ان کے نظری قوانین اور بحثی مقدمات پر وہ منطبق ہو جائیں۔ کیونکہ بحث سے آگے ان کی عقلوں کو ترقی دینا نہ آئی اور عقل فکری، علم نظری سے اوپر ان کی باطنی قوتوں، اور اسرار کو پر وازہ نصیب نہ ہوئی، تیسرا طبقہ اہل لغت و حدیث کے اسس گردہ کا ہے جن کو عام طور سے حنابلہ و مجسّمہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے دل و دماغ اسی عالم رمادی کے دائرے میں اٹک کر رہ گئے ہیں اس تیرہ و تار خندق سے باہر نکلنا ان کو میسر نہ ہوا، نتیجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے اپنا عقیدہ یہ قرار دیا ہے کہ ان کا خدا خود مجسم ہے، یا کوئی جسمانی امر ہے، پاک ہے حق کی ذات ان باتوں سے لیکن سچ یہ ہے کہ اکثر لوگوں بلکہ ایسے تمام آدمیوں کے لئے جنہوں نے علوم کے سلسلے میں صرف شرعی فروع (یعنی فقہی مسائل) پر قناعت کر لیا ہے، ان لوگوں کے مناسب حال تیسرا ہی طریقہ ہے، جیسا کہ صاحب احیاء العلوم نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں اس کی تصریح بھی کی ہے، بلکہ خود احیاء العلوم میں بھی انہوں نے ایسی باتیں درج کی ہیں، جو اسی پر دلالت کرتی ہیں، ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

تم یا تو صرف مشبہ (یعنی مطلق تشبہ والوں) میں داخل ہو جاؤ یا صرف ان لوگوں میں شریک ہو جاؤ، جو منزه (یعنی صرف تشریہ کے قائل ہیں)، اور مقدس محل ہو جاؤ، یعنی ایسی تقدیس حق تعالیٰ کی کرو، کہ گویا تم نہ ہو، (انہی) مادہ کی طرح بات کو چاہا کر نہ کہو)

یہ ظاہر امام غزالی کا یہ طریقہ کلام ایسا ہے، جیسا کہ عربی کی ایک ضرب امثل ہے کہ یھودیا واکلا فلا تنعب بالتوراة (یا تو کچھ یہودی ہو جاؤ، ورنہ خواہ مخواہ تورات سے مت بچو) کیونکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اکثر آدمی ایسے ہی ہیں، جو کچھ منزه اور مقدس محل (ایسی تقدیس کرنے والے جو نہ ہوں)، ہو نہیں سکتے پس عوام کے لئے یہی راہ رہ جاتی ہے کہ وہ تشبہ مطلق کے قائل رہیں، یعنی حق تعالیٰ کو کامل تشبہ کی روشنی میں دیکھیں لیکن سچ یہی ہے کہ اس مسئلے میں دونوں گردہ غالین اور مقصرین یعنی تاویل کی راہ اختیار کرنے والے اور تشبہ کو اپنا عقیدہ بنانے والے میرے خیال میں دونوں اس مادہ اعتدال سے منحرف ہیں جو تاخیر فی العلم کا مسلک ہے



گزشتہ بالا دونوں فرقوں کی آنکھ منظر کے دیکھنے میں کافی ہے، مجھے کی تو وہی آنکھ  
اندھی ہے اور مٹوولہ (تاویل کرنے والوں کی) بائیں آنکھ، باقی جس کا علم کامل اور  
راسخ ہے وہی دونوں آنکھوں والا ہے، وہ جانتا ہے کہ ہر ممکن ترکیبی زوج ہے  
اور ہر ممکن کے دو رخ ہیں ایک رخ خود اپنی ذات کی طرف اور دوسرا رخ اپنے  
رب کی جانب ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایسا آدمی اپنی سیدھی آنکھ سے  
رقق والے رخ کو دیکھتا ہے سمجھتا ہے کہ ہر شے پر اسی کا فیضان جاری ہے وہی ہر چیز سے  
ظاہر ہے، اسی وجہ سے ہر خیر کا کمال کا، فضیلت کا، جمال کا آخری مرجع اسی  
کی ذات ہے، اور اپنی بائیں آنکھ سے اس رخ کو دیکھتا ہے خلق کی جانب ہے  
اور سمجھتا ہے کہ لا حول ولا قوت الا باللہ العلی العظیم یعنی خود اس کی ذات میں  
نہ کوئی حرکت ہے اور نہ قوت ہے لیکن خدائے برتر و بزرگ ہی کی طرف سے، اس  
کی شئون اور تجلیات کے قبول کرنے کے سوا اور کوئی شان نہیں ہے۔ پس خلق خود اپنی  
اپنی ذاتوں کے حساب سے اعدام اور نیستیاں ہیں، وہ صرف نقص اور کوتاہیاں  
ہیں پس ہر قسم کی نقص، آفت، خرابی، بربادی کی انتہا اسی پر ہوتی ہے، ایسا آدمی  
مکن کی ذات کو وجود کی صفت سے خالی پاتا ہے، اور کون و بود کے رنگ کو  
اس سے چھینتا ہوا دیکھتا ہے، اور حق کے نور سے چمکنے کی اس میں صلاحیت محسوس  
کرتا ہے، اور وجود کے رنگ کو پاتا ہے کہ اس کی ذات سے جھلک رہا ہے  
یہی اس کا حال ہوتا ہے اور اسی کو اپنی زبان پر ان اشعار کی صورت میں جاری  
کرتا ہے: رِق الزجاج ورق النخس؛ فتشابها وتشاكل الامر؛ فكانه  
نخس ولا قدح، وکانه قدح ولا نخس۔ (شیشہ بھی شفاف تھا اور شراب  
بھی شفاف تھی۔ دونوں باہم ایک دوسرے سے مل جل گئے، اس لئے بات بھی  
شکل اور گڑبڑ ہو گئی۔ گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شراب ہی ہے اور پیالہ نہیں ہے  
پیالہ ہے اور گویا شراب نہیں ہے)۔

ایک دہم پر تنبیہ | صوفیوں کے چند ایسے نفوس جن کا مداد کا صرف تقلید پر  
پر ہے بجائے خود علماء کی جوراہ ہے اس پر وہ چلے نہیں اور  
ارباب معرفت کے مقامات تک بھی نہیں پہنچے اپنی کمزوری عقل



اور ضعف عقیدہ، وہم کے تسلط کی وجہ سے انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ اصل معرفت کی زبان میں ذات احدی کے جس مقام کا نام "احدیت" ہے اور اسی کو کبھی "غیب الہویت" کبھی "غیب البیوب" بھی کہتے ہیں، جو مظاہر و تجلیات سے مجرد ہے ان لوگوں کا خیال ہے کہ اس مقام میں حق تعالیٰ کی ذات (العبا ذبائے) بالفعل موجود نہیں ہے، بلکہ جو چیز بالفعل موجود ہے وہ صرف صورت کی دنیا اور اسی کی روحانی وحسی قوتیں ہیں، اور اللہ اسی ذات کا نام ہے جو ان تمام قوتوں اور صورتوں کے مجموعے سے ظاہر ہے، ان سے الگ کر لینے کے بعد (العبا ذبائے) اللہ اللہ ہی نہیں ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس انسان کبیر (عالم) اور کتاب مبین کی حقیقت یہی مرتبہ ہے جس کا انسان صغیر ایک نمونہ ہے، یعنی اسی انسان کبیر (عالم) کا ایک مختصر نسخہ یہ انسان صغیر ہے، بہر حال یہ ہیں ان کے خرافات، لیکن ظاہر ہے کہ یہ قطعاً کفر صریح اور خالص زندقہ ہے، ایسی بات ہے جو کسی ایسے آدمی کے منہ سے نہیں نکل سکتی، جسے علم کا تھوڑا سا بھی چسکا ہے، اکابر صوفیہ، اور اس طبقے کے رؤسا کی طرف اس خیال کا انتساب، صرف افتراء پر داری، اور بہت بڑا جھوٹ ہے، عاذا وکلا ان بزرگوں کے اسرار و ضامراں سے پاک ہیں اور اس سے وہ پناہ مانگتے ہیں، غالباً اس غلط انتساب کی وجہ شاید یہ ہے اور اسی لئے جاہلوں کو مغالطہ ہوا کہ حضرات صوفیاء لفظ وجود کا اطلاق کبھی تو ذات حق پر کرتے ہیں، کبھی اس مطلق وجود پر جو سب کو محیط اور شامل ہے اور کبھی اس لفظ کا اطلاق اس عام عقلی معنی پر کرتے ہیں، جو وجود مصدری کا مفاد ہے، کیونکہ بسا اوقات دیکھا جاتا ہے کہ یہ لوگ غلطی و کوئی معنی پر بھی وجود کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں گویا اس بنیاد پر تعینات کے مراتب، اور خاص خاص وجودوں پر بھی وجود کو محمول کرتے ہیں پھر اس کے بعد وجود پر بھی وہ سارے احکام جاری ہو جاتے ہیں جو ان تعینات اور خاص وجودوں کے لئے ثابت ہیں، اسی ذیل کا ایک قول شیخ ابن عربی کا وہ بھی ہے جو الہی تدبیروں کے متعلق لکھتے ہوئے ان کے قلم سے ان الفاظ میں نکل گیا ہے، یعنی ان کا یہ قول کل ما دخل فی الوجود فهو ملناہ (وجود کے دائرے میں جو چیز بھی داخل ہوگی وہ فنا ہی و محدود ہو جائے گی)، اسی طرح



قنوی نے بھی سورۃ فاتحہ کی تفسیر میں لکھا ہے اوالغیبی الخارج عن دائرۃ الوجود  
 (یا وہ غیبی جو وجود کے دائرے سے باہر ہے) اپنی کتاب مفتاح الغیب میں بھی ان کا  
 یہ فقرہ مندرج ہے ”والوجود تجل من تجلیات غیب الہویۃ وحال معین  
 کما فی الاحوال الذہنیۃ“ (غیب الہویت کی تجلیوں میں سے ایک تجلی وجود  
 بھی ہے، اور وہی وجود ایک مخصوص حال اسی قسم کا ہے جیسے دوسرے ذہنی  
 احوال ہیں) شیخ علاء الدولہ سمنانی اپنے رسالہ ”المشارد الواسع“ میں لکھتے ہیں  
 لان فوقها یعنی فوق الطبیعیۃ عالم العدم المحض وظلمۃ العدم محیط بنور  
 الوجود المحدث و فیہا ای فی الظلمات توجد عین الحیوۃ کما انہ لے کہ  
 اس کے اوپر یعنی طبیعت کے اوپر عدم محض کا عالم ہے، اور عدم کی تاریکی اس وجود کی  
 روشنی کو گھیرے ہوئے ہے جو نوید اور حادث ہے، اور اسی میں یعنی تاریکیوں میں زندگی کا  
 چشمہ ہے (چشمہ حیات) ہے شیخ علاء الدولہ کے اس قول میں اس مسئلے کی جانب اشارہ  
 ہے جس کا ذکر انھوں نے ”مدارج المعارج“ نامی کتاب میں بایں الفاظ کیا ہے،

اعلم ان فوق عالم الحیوۃ عالم الوجود واضح ہو کہ عالم حیات کے اوپر عالم وجود ہے، اور  
 فوق عالم الوجود عالم الملك الودود عالم وجود کے اوپر اس ملک (بادشاہ) کا عالم ہے  
 ولا نہایۃ لعالمہ جو (دود) سب سے زیادہ محبت کرتے والے اور  
 اس عالم کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے

اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کبھی عدم سے ان کی مراد وہ عدم ہوتا ہے جس  
 کا مقابل وجود ظلی ہے اگرچہ ظاہر ہے کہ یہ حقیقی اطلاق نہیں ہے، بلکہ مجازاً ایسا کبھی کہہ دیا  
 جاتا ہے، کیونکہ ان کی جو مشہور و معروف اصطلاح ہے اس کی بنیاد پر وجود دراصل اس  
 کو کہتے ہیں جو آثار کا غشاء اور مبدیہ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ وجود سے ان کی مراد وہ چیز ہو  
 جس کا علم حاصل کیا جائے یا جس کے متعلق خبر دی جائے اور جس کی ذات اور ہویت  
 کی کنز و حقیقت تک عقل کی رسائی نہ ہو، اسے اس اصطلاح کی بنیاد پر یہ ”غیر موجود“ قرار  
 دیتے ہوں، لیکن اسی حقیقت پر اس خاص اصطلاح کی بنیاد پر ”موجود“ ہونے کا اطلاق  
 کرتے ہوں، اب اس بنیاد پر وحدت حقیقیہ کو بایں شرط جب لحاظ کیا جائے کہ اس  
 کے ساتھ کوئی دوسری چیز شریک نہیں ہے، یعنی بشرط لا اس کا تصور اس طرح کیا جائے کہ



وہ بالکل خیب الغیوب بن جائے اور مخلوقات میں سے کسی کو اس کے مشاہدے اور ادراک کی راہ باقی نہ رہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس پر یہ صادق آئے گا، کہ کسی غیر کے لئے وہ موجود نہیں ہے، اس کے سوا ایک بات یہ بھی ہے کہ وجود کے لفظ کو کبھی اس طرح استعمال کرتے ہیں کہ یہ وجدان (یا فتن) سے ماخوذ ہے اور اس وقت اس کا مرجع وجودِ رابطی ہو جاتا ہے ظاہر ہے، حق تعالیٰ کے لئے بایں معنی وجود اگر ثابت نہ ہو بلکہ مسلوب ہو تو اس میں کیا ہرج ہے کیونکہ ایسی صورت میں وجود کی یافت اور ظہور کی شکل تو صرف یہ رہ جائے گی کہ وہ صرف اپنے تعینات اور منظر کے ذریعے سے ظاہر ہو، لیکن حق تعالیٰ کا تحقق تو بذات خود ہے، اور اس کے کمالات خود اس کے ذاتی کمالات ہیں، اس کا وجود بالقوی نہیں بلکہ بالفعل ہے، اور وجوب کے رنگ میں ہے نہ کہ امکان کی شکل میں، خلاصہ یہ ہے، کہ ”مرتبۂ احدیت“ میں اس کی ذات خود اپنی ذات پر ظاہر ہے، یعنی خالص احدیت کے اس مرتبے میں جس کی تعبیر حدیث مشہور میں ”کنز مخفی سے کی گئی ہے، اس ظہور کے بعد پھر اس کا دوسرا ظہور اپنے غیر پر ہوتا ہے، بلکہ یہ ظہور بھی اپنی ذات ہی پر ہوتا ہے، اور یہ وہ ظہور ہے، جو منظر کے ایک طور کے بعد دوسرے طور میں ہوتا ہے، جس کی تعبیر ”معروفیت“ سے کی جاتی ہے، اور اس کے اس ثنائی ظہور میں یہ ہوتا ہے کہ عقل و نفسی آئیمنوں میں ذات قیومی کا مشاہدہ ہر مشاہدہ کرنے والے اور ہر عارف کو اپنے ادراکی ذرائع اور ہر ذکی و غبی عالم و جاہل کو اپنے شعوری وسیلوں سے اپنے اپنے مدارج کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی اس میں ظہور کے مراتب جو صفائی اور پوشیدگی میں مختلف ہوتے ہیں، اور ادراکی شعوری ذرائع میں کمال اور نقص کے روبرو سے تفاوت ہوتا ہے، ان کی باہمی نسبتوں کے اختلاف سے مشاہدے کے مختلف مدارج پیدا ہوتے ہیں، لیکن ظہور کے ان مراتب کثیرہ، اور شئون کے تفاوت کی وجہ سے ذات حق کی وحدت میں کوئی خستہ پیدا نہیں ہوتا، اور نہ واقعی کمالات میں کوئی نقص راہ پاتا ہے، ان کا وہ وجود جو ازلی اور ثابت ہے، اس میں کسی تغیر و انقلاب کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے بلکہ ”الآن کما کان حیث کان ولم یکن معہ شیء“ یعنی اب بھی وہ اسی طرح سے ہے، جس طرح پہلے تھا جب کبھی وہ اس طرح تھا کہ اس کے ساتھ کوئی



چیز نہ تھی، اسی لئے کسی نے خوب کہا ہے شعر

وما الوجه الا واحد غير ان له | كاحبوا تو ایک ہی تھا، لیکن ہوا یہ کاجبہ  
اذا انت علدت المرایا تعد | لئے آئینوں کو متعدد کر دیا تو وہ بھی متعدد ہو گیا۔

وجود حقیقی شرور اور برائیوں کے تمام پہلوؤں سے پاک ہے اس

فصل

فصل میں اسی مضمون کی تفصیل کی جائے گی معلوم ہونا چاہئے کہ

ممكن کے شے ہونے کی دو حیثیت ہے، ایک تو بحیثیت وجود کے

وہ ایک شے اور چیز ہے، اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ بحیثیت اپنی ماہیت کے بھی

وہ ایک شے اور چیز ہے، اسی دوسری حیثیت کی تعبیر ثبوت سے کی جاتی ہے

ممكن کا پہلی حیثیت کے اعتبار سے شے ہونا اس کا مطلب ممكن کے اس ظہور سے ہے

جو مختلف عالموں میں سے کسی عالم میں یا مختلف مراتب میں سے کسی مرتبے میں اس

ممكن کا ہو، اور ماہیت کی جو حیثیت اس کے معلوم ہونے کے اعتبار سے ہو، یہی ممكن

کی دوسری حیثیت ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ وجود کے نور سے منور ہونے

کے بعد ممكن کی ماہیت کا جو ظہور اور اس کی جو نمود عقل کے سامنے ہوتی ہے، اور اس

کے بعد عقل اس ماہیت کو وجود سے متنزع اور حاصل کرتی ہے، اور خود اس وجود کی

ہویت کے اعتبار سے اس پر جو حکم کرتی ہے، یعنی یہ حکم کرتی ہے کہ ماہیت موجود ہے

اور اس طرح موجود ہے کہ اس کی موجودیت میں کسی جاعل کے جعل اور موثر کی تاثیر کو دخل

نہیں ہے، خواہ یہ حکم خارج کے اعتبار سے ہو، یا ذہن کے ظرف کے رو سے بہر حال ممكن کے شے

ہونے کی بھی دوسری حیثیت ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ عقل کا یہ حکم ممكن پر جب ہوگا،

تو ہمیشہ اس میں ممكن کا شے ہونا، موجود ہونے کے لئے لازم ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ ممكن

شے تو ہو، لیکن موجود نہ ہو، الغرض حیثیات اور موجودیت ایک دوسرے سے جدا نہیں

ہو سکتے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، میں نے جو بات بیان کی ہے اسی پر مکملے مشائخ کے

ارباب تحقیق کا اتفاق ہے، اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ماہیتوں کے وجود ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ

وجود ماہیت کی صفت بن جانا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "وجود سے ماہیت کا

تفصل ہونے لگا، اور ماہیت وجود کے ساتھ ہو گئی، پس مشاہدہ جس کا ہوتا ہے

وہ تو وجود ہی ہے، اور سمجھ میں جو چیز آتی ہے، وہ ماہیت ہے، محض لفظوں میں یوں کہو



مشہور و موجود ہے اور مفہوم ماہیت ہے، اس کی تفصیل مذکور بالا مباحث میں بار بار گزر چکی، ممکن کے شے ہونے کا یہی وہ پہلو ہے جو اس کو مستغ سے ممتاز کرتا ہے اور اسی پہلو کی بنیاد پر ممکن ربانی فیض کو قبول کرتا اور ”گنت“ کے امر کو سنتا ہے، سن کر وجود کے دائرے میں اپنے رب کے حکم سے داخل ہو جاتا ہے، حق تعالیٰ کے قول انما امرنا لنشأ ذلک اردناہ ان نقول لہ کن فیکون جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو میرا امر شے کو یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کو کہتے ہیں کہ ہو جا۔ پس وہ ہو جاتی ہے۔

میں اسی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے یہاں یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ تم نے جیسا کہ طے کیا ہے اس بنیاد پر ممکن کی ماہیت بجنہ اس کا وجود ہی ہے اور ماہیت خارج میں وجود ہی کی ایک فرع اور شاخ ہے، پھر ماہیت وجود سے مقدم ہو کر وجود کو کس طرح قبول کرے گی، یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ جو بات یہاں کہی گئی ہے ایک حیثیت سے یہ درست ہے لیکن قصہ یہ ہے کہ جن خاص وجودوں کا سلسلہ اس وقت مختار ہے سامنے بکھرا اور پھیلا ہوا ہے، ان وجودوں کا ایک اور اجمالی مرتبہ بھی ہے، جو اس تفصیلی مرتبے پر مقدم ہے اور اس اجمالی مرتبے کا غشاء، حق تعالیٰ کا وہ علم ہے، جو خدا کو خود اپنی ذات اور اپنے الہی مراتب و شئون کا ازل میں حاصل ہے، دگویا یہ دونوں علم اس اجمالی مرتبے کا غشاء ہے، الغرض وجودوں کے یہ سلسلے قبل اس کے کہ تنزل پذیر ہو کر تعدد و کثرت کا رنگ اختیار کریں، اور قبل اس کے کہ مفصل ہو کر نمایاں ہوں، علم الہی کے اس مرتبہ سابق میں ان وجودوں کے ذاتی، سماء و صفات تھے اور انہی اسماء و صفات سے اعیان اور ماہیتیں ابھر کر ظاہر ہوتی ہیں اور جب صورت حال یہ تھی تو ظاہر ہے کہ اس مرتبے میں بھی یہ ماہیتیں ان خاص خاص وجودوں کی تابع تھیں جو حق تعالیٰ کے معلومات ہونے کی حیثیت سے ان کے لئے ثابت تھے، حق تعالیٰ جس علم کے ذریعے سے اس مرتبے میں ان وجودوں کو جانتے ہیں یہ علم عین ذات حق ہے اور اسی کو ذات حق کا کمالی علم بھی کہتے ہیں، جس کی تحقیق علم الہی کے مباحث میں آئندہ آئے گی، بہر حال تمام ممکن ماہیتیں اور ان کے وجود ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے ازل کے معلومات ہیں، اور علم کے اس مرتبے میں بھی ماہیتیں ممکنات



کے وجود ہی کے تابع ہیں، پھر امکانی حقائق کے ان وجودوں کا ظہور حیب دوسرے مرتبوں میں ہوتا ہے، تو اسی سلسلے کے مطابق ہوتا ہے، جس سلسلے کے ساتھ علم الہی میں ماہیتیں وجودوں کی تابع تھیں اور جب حق تعالیٰ سے ان خاص خاص وجودوں کا افادہ و افاضہ ہوتا ہے، جس کے بعد باہم ایک دوسرے سے وہ ممتاز ہو جاتے ہیں، اور خارج میں منعقد ہو کر ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس وقت بغیر کسی جعل و تاثیر کے ان ماہیتوں میں سے کوئی ماہیت ان وجودوں کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے اور یہ اتحاد کسی علیحدہ فعل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ حق تعالیٰ سے ان وجودوں کا فیضان بھی ان ماہیتوں کے اتحاد کے لئے کافی ہوتا ہے، جیسا کہ ہر ماہیت کا حال اس وجود کے ساتھ ہوتا ہے، جو غیب سے ممتاز ہوتا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ خارج میں وجود کے جو مراتب وقوع پذیر ہوتے ہیں ان پر کسی خاص ماہیت کے تقدم کا جو الزام عائد ہوتا تھا، وہ مرتفع ہو گیا، یعنی جس وجود کی طرف ماہیت منسوب ہوتی ہے اس پر ماہیت کے مقدم ہونے کی کوئی وجہ باقی نہ رہی، نہ علم الہی کے رد سے اس لئے کہ وہاں بھی اعیان ثابتہ ظاہر ہے حق تعالیٰ کے اس وجود کے تابع ہیں جس کا علم بجنسہ اشیاء کے وجودوں کا تو اجمالی علم ہے، اور ان اشیاء کی ماہیتوں کا یہی تفصیلی علم ہے جیسے اللہ تعالیٰ ان اشیاء کی ماہیتوں کو اس طرح جانتے ہیں کہ وہ وجود حق سے جدا اور علیحدہ ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علت تامة کا علم معلومات کے علم کو مستلزم ہے، جس کی دلیل انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب گوش گزار کی جائے گی، رہا ماہیتوں کا خارج میں وجود سے مقدم نہ ہونے کی وجہ، سو وہ اس لئے یہی ہے کہ حق تعالیٰ سے جو چیز بالذات فائض ہوتی ہے، اور جو بالذات مجعول و مخلوق ہوتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا وہ صرف وجود ہی کے مختلف مراتب اور پیرائے ہیں اور ماہیتوں کا فیضان اور ان کا جعل و خلق بالعرض ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ وہی بات سچ ہے جو ارباب معرفت کی زبانوں پر جاری ہے، یعنی صوفیہ جو کہتے ہیں کہ اعیان کا موجود ہونا، وجودی فیض کو قبول کرنا، امر واجبی کو سننا سن کر دائرۃ وجود میں داخل ہونا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود کے نور سے اعیان کا ظہور ہوتا ہے نہ کہ اس نور سے اعیان مستصف ہوتے ہیں، مسلسل یہ بات بار بار گزر چکی ہے۔



ر یا یہ مسئلہ کہ قرآن مجید میں انسان سے شیئیت (یعنی شے ہونے) کی جو نفی آیت  
 هل اتی علی الانسان حین من الدھر کیا انسان پر وہ وقت نہیں آیا ہے، جب وہ  
 لم یکن شیئاً مذکور  
 میں کی گئی ہے، تو اس سے وجود والی شیئیت مراد ہے، یعنی اس وجود کی شیئیت جو اپنے  
 ذاتی امتیاز اور خصوصیت کی وجہ سے اختصاص یافتہ ہوتا ہے اس شیئیت کی نفی مقصود  
 ہے، کیونکہ اگر یہ مراد نہ لی جائے (تو پھر آیت "کن" کا جو مفاد ہے) اور اس آیت میں  
 شاقض پیدا ہو گا اسی طرح

كان الله ولم یکن معه شئی خدا تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا۔

یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، اس میں بھی جس "شیئیت" کی نفی کی گئی ہے وہ یہی ہے  
 بہر حال یہ سب کو معلوم ہے کہ ادب اب معرفت کے نزدیک اسکا فی ماہیتوں کے لئے کسی مرتبے میں بھی  
 ہو، صرف ثبوتی شیئیت ثابت ہے اور وجودی شیئیت سے ان کو کوئی سروکار نہیں ہے، مشہور  
 عارف باللہ اور خاصان حق کے شیخ حضرت ابوالقاسم جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے جب  
 كان الله ولم یکن معه شئی کی حدیث سنی، تو فرمایا۔

الآن کما کان اب اور اب بھی وہی ہے جو پہلے تھا (یعنی پہلے خدا کے ساتھ کچھ نہ تھا اور نہ اب کچھ ہے)  
 شیخ علامہ الاول سمنانی اپنے رسالہ فوائد العقائد میں اہل اللہ کا ذکر کرتے ہوئے  
 فرماتے ہیں۔

یہی وہ لوگ ہیں جو علو اور اتحاد کے شے کے بغیر وحدت کے  
 مقام تک پہنچے اور انھی لوگوں کو اپنے رب کے جال کا مشاہدہ اس رنگ میں  
 میسر آیا کہ "وہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا" اور اب بھی وہ یہی جانتے ہیں  
 "وہ اسی طرح ہے جس طرح تھا"

شیخ اسی رسالے میں خود اپنے متعلق یہ بیان کرتے ہیں۔

اس نے (یعنی میں نے) ہر چیز کو وجہ اللہ کے سوا ہالک پایا  
 اور اس نے معائنہ کیا کل من علیہا فان کا یعنی زمین پر جو کچھ ہے سب  
 فانی ہے اور یہ مشاہدہ ایسا ہے جس میں نہ شک کی گنجائش ہے اور نہ اکل اور  
 تخمینے سے ایک رائے قائم کی گئی ہے۔



جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ ماہیتیں اور اعیان ثابت  
 اگرچہ سرے سے نہ اس وقت موجود تھے، بلکہ عین الجمع کے مرتبے میں سب نابود اور  
 مستہلک تھے، اور نہ وجودوں کی تفصیل و ظہور کے بعد وہ اب موجود ہیں لیکن خود یہ اپنی  
 ذاتوں کی حیثیت جب ان کی اس طرح عقل تحلیل کرے کہ وجود سے ان کو جدا  
 کرے اور ان پر خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے نظر کی جائے، تو  
 اس حیثیت سے یہ بہت سے احکام اور امکان اور تمام عیوب و نقائص، اور وہ  
 ساری برائیاں جو ان کی ذاتوں کو لازم ہیں، ان سب کی یہ منشاء ہوتے ہیں، اور  
 ان تمام آفات و شرور کے مرجع ہیں جو ان کو بغیر جمل جاعل و فعل فاعل کے لازم ہوتے  
 ہیں، اس اعتبار سے یہی ماہیتیں اور یہی اعیان، حق تعالیٰ کی طرف عیوب و نقائص  
 کے اغتساب میں ڈھال بن جاتے ہیں اور انہی کے ذریعے سے ذات حق کا ان  
 عیوب کے اغتساب سے بچاؤ ہو جاتا ہے،

پس معلوم ہو کہ اعیان اور ماہیتوں کا بالکل سرے سے اعتبار نہ کرنا، یہ  
 گمراہی اور حیرت و سرگشتگی الحاد و بے دینی کا منشاء، اور شریعت و حکمت کے بطلان  
 کا ذریعہ بن جائے گا کیونکہ ماہیتوں ہی کی مشیت سے اور ان کے لوازم کو خود  
 انہی کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے بے شمار مشکلات سے نجات ملتی ہے  
 جن میں سے ایک شکل یہ بھی ہے کہ عالم میں شرور اور برائیاں کیوں ہیں یا بعض  
 بندوں سے معاصی اور گناہ کیوں صادر ہوتے ہیں، اس کا یہی جواب ہو سکتا ہے  
 کہ یہ سارا قصور ان اشیاء کے اعیان اور ان کے جوہر ذات کی خرابی استعداد  
 کا نتیجہ ہے، اور تقدیر کا دروازہ، اسی مقام پر کھلتا ہے،

اگرچہ اباب توحید کے بعض محققوں کا یہ خیال ہے کہ ماہیات و اعیان کی  
 مشیت بھی حق تعالیٰ کی شانوں میں سے ایک شان ہے، یعنی ذات حق کی  
 باطن ہونے کی حیثیت سے جو شانیں ہیں اور اپنے تجلیات کی صورتوں کا علم جو  
 خدا کو ان تجلیات کے ظہور سے پیشتر ہے، تجلیات کی صورتوں کا بھی علم جو بحسنہ عین  
 ذات حق ہے، یہ اعیان ثابتہ اور ممکن ماہیتوں کی مشیت ہے، لیکن سچ یہ ہے کہ یہی  
 وہ مسئلہ ہے جس نے کمزور دل و دماغ والوں کو سخت پریشان و حیران کر رکھا ہے



علماء میں ایسے کم لوگ ہیں جن کے لئے تقدیر کا یہ راز ضرور سناں بربادی اور خسارے کا سبب نہ بن گیا ہو، اور ان کے لئے یہ گمراہ کن فتنہ نہ ثابت ہوا ہو، ان میں کم ہیں جو اپنے پختہ اور راسخ علم اور سلوک کی قوت عقل کے ثبات و صحت کی وجہ سے حق کی راہوں اور صراطِ مستقیم سے ان کے قدم نہ پھسلے، قونوی نے اپنی اس عبارت میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے،

حق کی شانیں، اور اس کے شئون اگرچہ اس کی اسی ذات کے احکام میں سے ہیں جو اس کی وحدت و یکتائی میں پوشیدہ ہے، لیکن پھر بھی یہاں ایک فرق ہے، جسے وہی سمجھ سکتے ہیں جو کمال کے انتہائی درجے پر ہیں، یہاں ایسے ایسے دریا ہیں جن کا کوئی کنارہ نہیں اور ان سے نکلنے کی راہ اسنی کو میسر آتی ہے، جنہیں اللہ تعالیٰ چاہے قونوی ہی فرماتے ہیں۔

اشیاء کے لئے بھی ظہور مطلق ہے، لیکن ان پر ظہور کا حکم کیا جاتا ہے اور وجود کے لئے بھی ظہور مطلق ہے لیکن وجود پر اس ظہور کا حکم نہیں کیا جاتا بلکہ یہ ظہور عین وجود ہے، حکمی ظہور (جو اشیا کا ہے) اس کا تعین تو اس تینز سے ہوتا ہے جس کا شاہدہ کیا جا رہا ہے، اور وجود ہی ظہور کا تعین جو وجود مطلق کے اعتبار سے ہر اس مرتبے میں ہوتا ہے جس پر علم الہی محیط ہے، یعنی حقیقی ظاہر ہونے والے مرتبوں کا حق تعالیٰ کو علم ہے وجود کے ان تمام مرتبوں میں سے ہر مرتبے کا تعین ایک پہلو کے لحاظ سے دوسرے مرتبے کے تعین سے مختلف ہوتا ہے، اور ہر مرتبے کا حکم بھی دوسرے مرتبے کے حکم سے مختلف ہوتا ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ ان دونوں ظہوروں میں جو اشتراک کی وجہ ہے یہ وجہ یقیناً اس وجہ کی مغائر ہے، جس کی وجہ سے باہم ان میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوئے ہیں، پس کسی شے کا جو حصہ کسی ایسی چیز کو ثابت ہو جو کسی دوسری شے میں ہو، یعنی وہ الثابت شئی فی شئی من شئی» ہو اور یہ ثبوت کسی شرط یا شرائط کے ساتھ مشروط ہو، یا اسی طرح جب کسی شے کے کسی حصے کی نفی کسی ایسی چیز سے کی جائے جو



کسی دوسری شے میں ہو، اور نفی شرط یا شرط سے مشروط ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ اثبات اور نفی شرط یا عدم مشروط کی صورت میں نہیں ہو سکتی، خواہ یہ شرط مرتبہ ہو یا حال ہو، یا مکان ہو یا زمان ہو یا اس کے سوا کچھ اور ہو، اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً نباتات کے لئے نشوونما کی ایک خاص مقدار ثابت کی جاتی ہے مگر باہر شرط کہ وہ ایسے مکان میں ہو کہ آفتاب کی روشنی اس پر پڑتی ہو یا ایسے زمانے میں ہو، جو مثلاً اس کے اگنے کا موسم ہے، تو ظاہر ہے کہ بصورت عدم مکان مخصوص یا زمان مخصوص نشوونما کی وہ مقدار جو اس درخت کے لئے مقرر ہے حاصل نہ ہوگی۔

بہر حال مراتب و احوال اور اسی قسم کے امور کی وجہ سے وجود کے ہر تعین، اور مراتب وجود میں سے ہر معین مرتبے کے لئے جو مختلف احکام ہیں تفصیلی طور پر ان کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے اگرچہ اصول (اہیات) ان کے محدود ہیں۔

فصل اس فصل میں بھی پھر ایک مستقل بحث اسی مسئلے پر کی جائے گی کہ وجود کی طبیعت کو ضرور و آفات کس طرح لاحق ہوئے اور بتایا جائے گا کہ باوجود اس کے وجود کی جو اپنی ذاتی خیریت ہے، وہ بہر حال محفوظ بھی رہتی ہے، اور دونوں باتوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، میری گزشتہ بالاتقریروں سے تم نے اچھی طرح سمجھ لیا ہو گا کہ وہ ماحیتیں جو اپنے مفہوم اپنی شئییت اپنے لوازم کے اعتبار سے باہم مختلف اور ایک دوسرے کی قیاسن ہیں، انہی ماحیتوں میں سے کسی ماحیت پر جب حق تعالیٰ جو احدی الذات ہے تجلی فرماتا ہے، اور باطل پر اس طرح حق ظاہر ہوتا ہے تو ماحیت اس کے بعد حق تعالیٰ کے وجود سے موجود ہو جاتی ہے، یا یوں کہو، کہ ماحیت بھی حق تعالیٰ کی وجہ سے واجب ہو جاتی ہے اور اس کا تحقق حق تعالیٰ کی حقیقت سے مستحق ہو جاتا ہے اور ہر ایک ماحیت سے اس کی خاص حیثیت کے اعتبار سے وجود حق ظاہر ہوتا ہے، اور ہر ایک کے رنگ سے وجود حق رنگین ہوتا ہے، اور تعینات کے تمام مراتب کے ہر مرتبے



میں وجود خاص خاص صفت سے موصوف ہوتا ہے) اور تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ یہ ذاتی صفات و نعوت جن کا نام حکیموں کی اصطلاح میں ماہیت ہے اور اسے اسے معرفت انہی کی تعمیر اعیان سے کرتے ہیں، یہ خاص خاص وجودوں سے ذہن میں تو مقدم ہیں اور خسارج میں انہی وجودوں کی وہ تابع ہیں اس لئے کہ جو مخلوق و مجبول ہے وہ وجود ہے ماہیت نہیں، پس معلوم ہوا کہ ماہیتوں میں جو باہمی اختلاف ہے، وہ تو خود ان کی اپنی ذات کا اتقنا ہے، اور وجودوں میں جو اختلاف باہمی ہے وہ صرف شدت و ضعف، تقدم و تاخر اور پر ہونے نیچے ہونے کی وجہ سے ہے، الغرض اپنی حقیقی وحدت ذاتی کے ساتھ وجود ہر شے میں ظاہر ہوتا ہے، جیسے پانی مختلف مقامات میں ظاہر ہوتا ہے پھر کہیں شیر میں گوارا ہوتا ہے اور کہیں کھار اطلع، یا آفتاب کی دن کرنوں کا حال ہے، جو مختلف رنگین شیشوں کے رنگ سے رنگین ہوں، حالانکہ ان کرنوں کی خود اپنی ذات تمام رنگوں سے پاک ہے شیخ صدر الدین قونوی اپنے ایک رسالے میں جہت حدیثوں کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

جو کچھ کہ حق تعالیٰ کی ذات میں خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے ہے، وہ ہر قسم کے مختلف تقیسی صفات سے پاک ہے، اس کی ذات انتہائی لطافت اور پاکیزگی کی حالت میں ہے، اور جب ایسا ہے، تو پھر حق تعالیٰ کا ظہور اور تعین ہر متعین اور ہر مرتبہ اور ہر عالم میں بجز اس کے اور کس طرح ہو سکتا ہے کہ اسے متعین امور کی استعداد و قابلیت کا نتیجہ قرار دیا جائے، اور اسے ہر اس مرتبہ کا اتقنا شجیرا جائے جس نے اس کے تعین اور ظہور کو چاہا۔

پس معلوم ہوا کہ مظاہر و تجلیات کی طرف جتنے خاص افعال و خاص صفات منسوب کئے جاتے ہیں، یہ افعال و صفات ان مظاہر و تجلیات کو ایک حیثیت سے ثابت بھی ہیں، اور ایک حیثیت سے ان سے منفی و منسوب بھی ہیں، اس لئے کہ ہر خاص موجود میں ایک جہت تو اس کی ذات اور ماہیت کی ہے اور دوسری جہت وجود اور ظہور کی ہے حق تعالیٰ کا کام بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ماہیتوں پر وجود کا اضافہ فرمائے، اور اسی لئے کہ اشیاء پر وہی خیر کا اضافہ فرماتا ہے اس



حد اور شکر کیا جاتا ہے، اور جب ہر ممکن کے متعلق معلوم ہوا کہ اس میں دو جہت کا ہونا  
لابدی ہے، ایک ماہیت کی جہت دوسری وجود کی نیز یہ کہ ہر ممکن میں دو حیثیتیں ہوتی  
ہیں ایک امکان ذاتی کی اور دوسری وجوب غیری کی، اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ ممکن  
کی طرف جو چیزیں منسوب کی جاتی ہیں، یا جن چیزوں کی اس سے نفی کی جاتی ہے، ان میں  
اس قسم کی ہر بات ممکن میں کسی ایک جہت اور پہلو کے رو سے ثابت ہوتی ہے۔  
اسی طرح یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اشیاء کے اتفاق اور اسکی خیریت کی جہت وجود ہے، اور اختلاف  
وشریت کی وجہ ماہیتیں ہیں، ان امور کے بعد اب تم نے جان لیا ہو گا کہ کلام اللہ یا  
پیغمبروں کے کلام میں تشبیہ اور تنزیہ کے جو دو پہلو پائے جاتے ہیں ان کا مرجع یہی دو جہتیں  
ہیں۔ اور دونوں قسم (یعنی تشبیہی و تنزیہی کلاموں) کو اس کے ظاہر پر اس طرح معمول کیا  
جاتا ہے کہ اس سے نہ تناقض لازم آتا ہے، نہ تاویل کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی  
ایجاد افاضہ فعلیت تکمیل تحصیل بقا، لطف رحمت یہ تو اللہ تعالیٰ اور اس کی قدرت  
کا پہلو ہے، اور قابلیت قصور غلظ فتور ہلاکت تجدد زوال قہر غضب، یہ خلق اللہ اور  
ان کی استطاعت کی طرف منسوب ہو گا فارسی میں اسی کو ادا کیا گیا ہے۔

ازاں جانب بود ایجاد و تکمیل و زریں جانب بود ہر لحظہ تبدیل

باقی قبول کرنے والوں، اور امکانی حقیقتوں، و ماہیتوں، میں، خود تفاوت کا  
ہونا، سو یہ کچھ تو خود ان کی اپنی ذاتوں کا بھی اقتضا ہے، ایک وجہ تو اس کی یہ ہے  
اور ایک وجہ اس کی فیض اقدس کی طرف راجع ہوتی ہے جس کا دوسرا نام قضائے الہی  
ہے، بہترین نظام اور مناسب ترین ترتیب کے ساتھ اشیاء کا جو ثبوت علم الہی میں  
اس طور پر ہے، کہ وہ حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے تابع ہیں، علم الہی میں اشیاء  
کے اسی ثبوت کو قضائے الہی کہتے ہیں، اور حق تعالیٰ کی جانب سے ماہیتوں پر ان کے  
منصوص اوقاف اور ان کی خاص صلاحیتوں کی بنیاد پر وجود کا جو افاضہ ہوتا ہے،  
اس کا نام ”فیض مقدس“ ہے، اور یہی بجنہ خارجی تقدیر ہے، کیونکہ تقدیر تو اللہ تعالیٰ  
کے علم کی تابع ہے، اور حق تعالیٰ کی ذات سے وجوداً و دونوں جدا نہیں ہو سکتے، لیکن  
اشیاء کا حدوث اور ان کی نوزائیدگی ان کا تجدد، نو بہ نو پیدا ہونا، ایک کے آنے کے  
بعد دوسرے کا غائب ہونا، اشیاء کی جو یہ حالتیں ہیں پھر حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ



ان کا خارجی و علمی اعتبار سے وجود اجدانہ ہونا کیا ان دونوں میں منافات نہیں ہے؟  
 بہ ظاہر ہی معلوم ہوتا ہے لیکن انشاء اللہ تعالیٰ جب زمان و ہر سرمد کی حقیقت  
 تم پر واضح ہوگی، اور تم کو یہ بتایا جائے گا کہ خالق کل کی طرف ان چیزوں کی نسبت  
 ایسے مقدس طریقے سے ہے، کہ اس سے نہ حق تعالیٰ کی ذات میں نہ صفات میں  
 تغیر لازم آتا ہے اور نہ افعال اس حیثیت سے کہ وہ حق تعالیٰ کے افعال ہیں، ان  
 میں کسی قسم کا تجد و راہ پاتا ہے، اس وقت تم کو خود معلوم ہو جائے گا کہ اس میں کوئی  
 تناقض اور منافات نہیں ہے بلکہ زمانی چیزوں، اور مکانی امور کو حق تعالیٰ کس  
 مقدس طریقے سے محیطا ہیں، جب تم کو اس کی تفصیل سنائی جائے گی تو اس وقت  
 تم سمجھو گے کہ اپنے فرشتوں اور پیغمبروں سے حق تعالیٰ کی گفتگو کی کیا نوعیت ہے لیکن  
 اس طریقے پر اس کی شرح نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ممکنات کے وجودوں میں جو تقاضا اور برائیاں محسوس ہوتی  
 ہیں ان سب کا مرجع خود ان کے محل اور وہ چیزیں ہیں، جنہوں نے ان کو قبول  
 کیا، وجود بحیثیت وجود کے ان سے قطعاً پاک ہے، اسی سے ثنویہ (یعنی جو دو واجب  
 اہرمن و یزدان کے قائل ہیں) ان کا شبہ بھی مندرج ہو گیا، اور قرآن کریم کی جو دو باتوں  
 میں بہ ظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے وہ بھی مرتفع ہو گیا۔ یعنی ایک تو ایت۔

ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك  
 اور جو برائی تجھے پہنچتی ہے وہ خود تیری اپنی ذات  
 سے پہنچتی ہے

دوسری آیت۔

قل كل من عند الله  
 کہہ دو کہ (بجلائی برائی) سب اللہ ہی سے پاس  
 سے ہے۔

اس کی لطافت ہی کا نتیجہ ہے، کہ اسی آیت کے پاس ہی حق تعالیٰ نے فرمایا۔  
 فما لظولاء القوم لا يکادون يفقهون  
 پھر ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ بات سمجھنے کے  
 حلیہ  
 قریب ہی نہیں آتے۔  
 وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی گہرائی اور دقت کی وجہ سے "ظلت و معلول" کا مسئلہ



عام لوگوں کے لئے سخت دشوار ہے اس لئے کہ معلولوں کا وجود علل کے چہروں پر پردہ بن جاتا ہے، اور اس راہ میں تباہ ہوئے جو بھی تباہ ہوئے علماء اس کی تشریح میں حیران ہیں، پھر بعض ہیں جو اسباب کو ثابت کرتے ہیں، بعض نفی کرتے ہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ لوگ اس مسئلے کے متعلق دو گروہوں میں منقسم ہیں، ایک حیرانوں کی جماعت ہے، دوسرے جاہلوں کی۔

اس مرض عویص، اور اس لغزش بے پناہ سے بچ کر نکلنے والے موحدین کی وہی جماعت ہے، جس کی توجیہ اور اسباب کے دید میں منافات نہ ہو، اس مقام کے تحقیق کا خلاصہ یہی ہے جیسا کہ گزرا یعنی ہر شے میں دو پہلو ہے، ایک فنی اشیاء کا سبب الاسباب و رب الارباب کی طرف ہے، یہی تعلق ہے جس کے ذریعے سے چیزیں حق تعالیٰ کی تسبیح پڑھتی ہیں، تنزیہ کرتی ہیں اس کے حدود ستائش کا گیت گاتی ہیں، اور اسباب میں تاثیر کا جو مشاہدہ ہوتا ہے، یہ اسمائے حسنیٰ میں سے کسی اسم کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کا یہ سبب منظر ہوتا ہے، اور ذکر کرنے کے جس مرتبہ میں وہ ہوتا ہے اسی مرتبہ کے حساب سے وہ تسبیح و تحمید کرتا ہے، رہی خود اس کی اپنی ذات تو اس کو تسبیح سے کیا تعلق، وہ تو بجائے خود فاسد ہے، الغرض حقائق کے اختلاف کا مرجع در اصل اسماء کا اختلاف ہے لیکن شرور اور نقائص، تو ان کا مرجع قبول کرنے والوں کی خصوصیات اور ان کی استعدادیں و صلاحیتیں ہیں وجود کی حقیقت کا جب نرمل ہو، آؤ نزول کے آخری منزلوں اور درجوں میں، جو کشمکش پیدا ہوئی انھی سے یہ مختلف استعداد اور صلاحیت کا ظہور ہوا، تمام سچے مذاہب کی زبانیں اس کی متفقہ شہادت ادا کر رہی ہیں کہ ہر کمال و خیر و سلامتی، کا اقتساب حق تعالیٰ کی طرف ہوتا ہے اور ہر قسم کی برائی آفت، نقص قصور کا مرجع خلق ہے، خواہ کسی اعتبار سے بھی اس کو مرجع قرار دیا جائے، حضرت خلیل علیہ السلام سے نقل فرماتے ہوئے مہیا کہ قرآن مجید میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے،

وَإِذَا مَرَضْتَ فَيَنصِبْكَ أَشْفَىٰ  
میں جب بیمار پڑتا ہوں، تو وہ اچھا کرتا ہے۔

وہیجو! خلیل علیہ السلام بیماری کو اپنی ذات کی طرف منسوب فرماتے ہیں اور شفا کو اپنے رب کی طرف قرآن کی آیت (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا)



ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم داء الله، اگر تو انھیں (تشلیت مائتے والوں کو) سزا  
خاندك انت العزيز الحكيم دے گا، تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر انھیں

بخشدے گا تو تو غالب اور حکمت والا ہے،

اس میں ادھر اشارہ فرمایا گیا ہے کہ بد بخت جاہل نفوس کو جو عذاب ہو گا وہ  
حق کی طرف سے بطور انتقام کے نہیں ہو گا بلکہ اس لئے ہو گا کہ سزا ان اعمال و افعال  
کا نتیجہ ہے، اور عذاب ان کے رومی اخلاق کے لوازم میں ہے، گویا وہ خود ہی اپنی  
اس آگ کے انیدھن کا لاوٹنے والا ہے، جو آخرت میں اس کے سامنے آئے گی،  
ٹھیک جس طرح شدت حرص کسی کھانے کی آدمی کو کسی سخت مرض میں مبتلا کر دے۔  
اور یہ کہ مغفرت حق تعالیٰ کی خوشنودی، وجود اول کے جود و کرم کے لوازم میں سے ہے اشیا  
پر جود کا افاضہ یہ ان کے قبول کرنے والوں کے امکان و استعداد کے مطابق  
ہوتا ہے، جیسا کہ ہمارے سرور سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا میں فرماتے۔

كله بيدك والتمس اليك ساراً نبيہ تیرے دونوں ہاتھوں میں، برائی  
کی نسبت تیری طرف نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دوسری حدیث مروی ہے۔

من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلوم من اكله نفسه  
جو کوئی بھلائی پائے تو چاہئے اللہ کی ستائش کرے  
اور جو اس کے سوا پائے، تو نہ علامت کرے مگر  
خود اپنے آپ کو

پس واضح ہوا کہ حق تعالیٰ کے لئے وجود کا افاضہ، ماہیات کو عدم سے نکال کر  
بود و وجود کے دائرے میں داخل کرنا، قوت سے فعل کی طرف پوشیدگی سے ظہور کی طرف  
ان کو لانا، بس انہی امور کی حمد انہی کاموں کی ستائش اس کی ذات کی طرف  
عائد ہوتی ہے،

والله الهادي الى سواء السبيل اور اللہ ہی سیدھی راہ کی راہنمائی فرماتے والا ہے۔

مکنات حق کے ظہور و نمود کے آئینے ہیں اور آلہ کی وہ تجلی گاہیں  
ہیں، اسر فصل میں اسی تجلی اور ظہور کی کیفیت بیان کی جائے گی  
یہ بات پہلے بھی بیان کی جا چکی ہے کہ مکنات اور تمام ماہیتیں جود حق

فصل



کے آئینے ہیں اور حقیقت مقدسہ کی تجلی انھی کے ذریعے سے ہوتی ہے، اسی کے ساتھ ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ ہر آئینے کی بحیثیت آئینہ ہونے کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز کی اس آئینے میں تجلی ہو، اس کی صورت کی وہ نقل اتارے، اور اس کی حکایت کرے، مگر محسوسات چونکہ کثرت سے چھٹکوں پر مشتمل ہوتے ہیں، نقص و امکان کے چند در چند پہلوؤں کے تہوں میں وہ دبے ہوئے ہیں، اس لئے حق اول کی پوری نقل اور حکایت کے پیش کرنے سے وہ قاصر ہوتے ہیں، اور جو کچھ بھی وجود حق کی ان سے نمائش و حکایت ہوتی ہے، ان کو وجود حق سے بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ اپنی کتاب اثابو جیا میں شانیوں کے استاد معلم اول ارسطو طالیس رقمطراز ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسئلہ ”ربوبیت“ کی تفصیل میں مشہور کتاب ہے، بہر حال اس کا بیان یہ ہے کہ اشیا پر حق کی صرف ایک ہی تجلی اور ممکنات میں صرف اس کا ایک ہی ظہور ہے، اشیاء میں اس کا جو ظہور ہے یہی ظہور بخضہ اس کا وہ دوسرا ظہور ہے، جو خود اپنے ہی ذات پر افعال کے مرتبے میں ہوا ہے، کیونکہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے انتہائی کمال اور پورے تمام ہونے کی وجہ سے اپنی ذات سے خود اپنی ذات کے لئے فضل فرمایا، اور اس کے وجود میں ایک تنوع اور فیضان کا ظہور ہوا تو یادہ اس لئے چھٹک پڑا کہ کمال و تمام ہونے سے بھی زیادہ اس کی ذات کی حیثیت تھی اور وجود حق کا خود اپنی ذات سے جو یہ دو سرا و ثانوی ظہور ہوا، ناممکن ہے کہ یہ ظہور ظہور اول ہو کیونکہ دو مسائل چیزوں کا اکٹھا ہونا بھی محال ہے اور یہ مصنوع ہے کہ تابع متبع کے درجے تک پہنچ جائے، یعنی وجود ہی کمال اور نوریت میں جو دو چیزیں باہم تابع و متبع کا تعلق رکھتی ہوں، ان میں یہ ناممکن ہے کہ تابع متبع کے درجے پر قبضہ کر لے، پس معلوم ہوا کہ یہ ثانوی ظہور در اصل ان اسما و صفات کے اکثر کا نتیجہ ہے جو علم اجمالی بسیط مقدس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اسی ثانوی ظہور کی تعبیر مختلف جامعوں میں مختلف الفاظ سے کی جاتی ہے، مثلاً واجبی وجود کا نزول کوئی اس کو کہتا ہے کوئی اس ظہور کا نام افاضہ رکھتا ہے، کوئی ”نفس رحانیہ“ کے نام سے موسوم کرتا ہے، بعضوں کی زبان میں اس کا نام علیت و تاثیر ہی سے اہل ذوق اس کی تعبیر ”محبت افعالی“ سے کرتے ہیں، ”غیر پر تجلی فرمانا“ بعضوں کی یہ بھی تعبیر ہے،



الغرض ذات احدی، اور حقیقت واجبہ کا ماہیتوں کے ہر ہر آئینے میں ظہور خود  
اپنی ذات کی بنیاد پر ہوا ہے نہ کہ ان ماہیتوں کی بنیاد پر مختلف قسم کی تجلیاں اور رنگارنگ  
کے ظہور کی نمائش ہوئی ہے، جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا ہے لیکن باوجود اس کے حق تعالیٰ  
وحدت صادقہ، اور احدیت حقہ میں اس سے کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوتا، اس کی ذات  
اس قسم کی رخنہ اندازیوں سے پاک ہے، شیخ اکبر محی الدین بن العربی، اپنی کتاب  
فتوحات مکیہ (۶۳) باب میں ارقام فرماتے ہیں۔

آدمی آئینے میں جب اپنی صورت دیکھتا ہے تو قطعاً جانتا ہے کہ ایک  
حیثیت سے وہ اپنی ہی صورت دیکھ رہا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک حیثیت  
سے وہ اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہے، یعنی آئینے کے چھوٹے بڑے ہونے  
کی وجہ سے دیکھتا ہے کہ آئینے والی صورت بھی چھوٹی بڑی ہوتی رہتی ہے، لیکن  
بایں ہمہ میں اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہوں، اس کے انکار پر بھی قادر  
نہیں ہے، حالانکہ جانتا ہے کہ آئینے میں اس کی صورت نہیں ہے،  
اور نہ اس کی صورت آئینے اور اس کے درمیان  
جو فاصلہ ہے اس میں پائی جاتی ہے، الغرض ”اس نے اپنی صورت  
دیکھی“ اس نے اپنی صورت نہیں دیکھی، ”ان دونوں باتوں میں نہ وہ سچا  
ہے اور نہ جھوٹا ہے، سوال ہوتا ہے کہ یہ صورت جو آئینے میں معلوم ہو رہی  
ہے خود کیا ہے؟ کہاں ہے؟ اور آخر اس کا قصہ کیا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ وہ نہیں ہے اور ہے بھی، ”یعنی منتفی بھی ہے

اور ثابت بھی موجود بھی ہے اور معدوم بھی، معلوم بھی ہے اور مجہول بھی

اپنے بندوں کے لئے حق تعالیٰ نے یہ ایک مثال قائم فرمائی ہے، تاکہ آدمی

یہ سمجھے کہ جب وہ اس عالم کی ایک چیز کو جان نہیں سکتا، اور اس کی

حقیقت تک پہنچنے سے عاجز ہے، تو پھر جو اس کا خالق ہے، اس کے علم

اور معرفت میں زیادہ عاجز اور زیادہ جاہل زیادہ حسیہ ان ہونے کا وہ مستحق ہے

میں کہتا ہوں کہ شیخ رحمتہ اللہ علیہ کی غرض یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے تجلیات

(آئینے والی صورت) کی اس حقیقت سے بھی زیادہ لطیف و دقیق ہیں، جس کے متعلق عقول



حیران ہیں، اور انسان کی اور اکی قوت اس کے سمجھنے سے اس حد تک عاجز ہے کہ اسی میں شک واقع ہو گیا، کہ جس پسند کو ہم آئینے میں دیکھتے ہیں، خود اس کی کوئی واقعی حقیقت ہے بھی یا نہیں کیونکہ عقل نہ اس کے متعلق یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ وہ معدوم محض ہے، اس لئے کہ وہ لاشے رکچہ نہیں، اور نہ جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا اور نہ وہ وجود صرف، خالص، مستی ہے، اس لئے کہ تم یہ بھی جان چکے ہو کہ آئینے کے مقابل والی صورت سے یہ آئینے والی صورت جدا بھی نہیں ہے، اور نہ آئینے کی اس صورت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک امکان ہے، تو گویا آئینہ اور جو صورت اس میں نمایاں و ظاہر ہوتی ہے، ان کی پیدائش کی حکمت یہ بھی ہے، کہ بندوں کی سمجھ میں اس ذریعے سے یہ بات آجائے کہ اشیاء میں حق کا نور کس طرح ساری اور پھیلا ہوا ہے، اور مائیتوں کے آئینوں پر حق کی تجلی کس طرح ہو رہی ہے، اور حق کا ظہور ہر شے میں حق ہی کے اقتضاء سے کس طرح ہو رہا ہے کیونکہ مسلسل بتانا چلا آ رہا ہوں کہ امکانی ماہیت کا وجود خود اس کی ماہیت نہیں ہے، اور نہ امکانی مائیتوں کا وجود عین وجود واجب ہے اس لئے کہ ممکن کے وجود میں ظاہر ہے کہ نقص ہوتا ہے، کوتاہی ہوتی ہے، امکان کی صفت سے وہ موصوف ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے ممکن کا وجود واجب کے وجود سے بالکل جدا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ممکن اپنی یافت اور تحقق میں ظاہر ہے کہ غیب سے مستقل ہے جیسا کہ اس کی دلیل کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

نیز جس طرح یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ اشیاء پر حق تعالیٰ کی ایک ہی تجلی اور ایک ہی انفاض ہے، ان میں جو تعدد و تکرر نظر آتا ہے، یہ مائیتوں کے تعدد و اختلاف کا نتیجہ ہے اسی طرح یہ امر بھی پایہ تحقیق کو پہنچ چکا ہے کہ ایک ہی منظر کے اعتبار سے تجلی میں تکرار نہیں ہو سکتی، اور اسی سے یہ بات بھی مستفاد ہوتی ہے کہ کسی حقیقت کا کامل اور پورا علم صرف اس حقیقت کے حضور ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، یعنی اس حقیقت کی کوئی شبیہ و شیخ اس حقیقت کے علم کا ذریعہ نہیں بن سکتا، کیونکہ شیخ و عکس یا شبیہ کا ظہور خود بخود اس حقیقت کا ظہور نہیں ہے، ورنہ پھر وہی تکرار کا الزام عائد ہوگا، حالانکہ ارباب معرفت اس تکرار کے منکر ہیں، یہیں سے ارباب بصیرت پر ایک نکتہ بھی واضح ہو سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ اشیاء کے حقائق کا اور اک انسانی نفوس کو جو اس وقت ہوتا ہے، حسب اپنے



تجربہ کے بعد ان کا مبدی فیاض سے اتصال ہو جاتا ہے، تو نفوس کے اس ادراک کی نوعیت میں حکما، مختلف ہیں یعنی یہ ادراک آیا بطور تشعشع اور ریزش کے ہوتا ہے یا عکس کے ذریعے سے اس کا حصول ہوتا ہے، عکس کا مطلب یہ ہے، کہ اشیاء کی صورتوں کا افاضہ نفوس پر ہوتا ہے، یا مبدی و فعال کی ذات ہی میں نفوس ان کا شاہد کرتے ہیں، ہر مسلک کی تائید میں دلائل پیش کئے جاتے ہیں، جو اہل فن کی کتابوں میں مذکور ہیں، لیکن تحقیق کے بعد جو لوگ عارف و بصیر ہیں ان کو یہ معلوم ہوا ہے کہ نہ یہ مسلک صحیح ہے اور نہ وہ، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ مبدی و فعال (حق تعالیٰ) کے ساتھ جن نفوس کو اتصال تام نصیب ہوتا ہے، اس کا سبب ان نفوس کا اپنی ذات سے فنا ہو کر اور اپنی انیت و ہستی کے پہاڑ کو ڈھا کر حق کے ساتھ باقی ہونا، اور اس کی ذات کے مشاہدے میں مستغرق ہونا ہے، اس حال کے بعد ایسا آدمی اشیاء کو خارج میں اسی طرح دیکھتا ہے جس طرح وہ واقع میں ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ اس کے بعد حقائق اسے اس کے خلاف نظر آتے ہیں جیسا کہ وہ واقع میں ہیں، ورنہ سپر و ہی تجلی الہی میں تکرار لازم آنے لگی ظاہر ہے کہ اس تکرار کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے، اور ارباب معرفت نیز ان روایت حکیموں نے اس کا انکار کیا ہے، جو قائل ہیں کہ اشیاء کا اعیان اور واقع میں وجود صرف یہ ہے کہ یہ اشیاء حق کے اشیاء معلومہ سے نہیں، بلکہ خود حق سے ہیں۔ ان اشیاء کا معلوم حق ہونا یہی ان کا خارج و اعیان میں موجود ہوتا ہے، اور ان اشیاء کے متعلق حق تعالیٰ کے عالم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان اشیاء کا فیضان حق سے اس کے وجودی نور کے ذریعے سے ہوا، الحاصل، عالم قدس کے اتصال کی وجہ سے عارف کو حقائق کی صورتوں کا جو علم بھی ہوتا ہے، (تو یہ حقائق کی صورتوں کے ذریعے سے نہیں ہوتا) بلکہ خارج میں حقائق جس طرح واقع ہیں خود وہی عارف کے سامنے ہوتے ہیں، نہ کہ ان کی شبیہ، یا مثال، یہ حال تو ان ارباب کمال کا ہے، جنہیں حق کے ساتھ اتصال میسر ہوتا ہے، لیکن جو بیچارے ناقص اور زیر حجاب ہیں وہ اشیاء کے آئینے میں حق کو دیکھتے ہیں، اور جیسا اس کو دیکھتے ہیں ویسا ہی اسے خیال کرتے ہیں، پس یہ لوگ حق کو اپنی اعتقاد کا صورت کے ذریعے سے پہچانتے ہیں، پھر قیامت کے دن جب حق تعالیٰ اس صورت کے ساتھ ظاہر ہو گا تو اس کی اعتقادی صورت کے غیر ہوگی، تو وہ اس کے حق ہونے کا انکار



کرے گا، اس سے پناہ مانگے گا لوگوں کے عقائد میں اختلافات جو پیدا ہوئے، اس کا  
 منشاء یہی ہے، کہ وہ مختلف اشیاء میں حق کو دیکھتے ہیں اسی کی طرف حق تعالیٰ کے قول۔  
 انا عند ظن عبیدی لمی | میں اپنے بندے کے اس خیال کے پاس رہتا  
 ہوں جو میرے متعلق وہ خیال کرتا ہے۔

میں اشارہ کیا گیا ہے، الغرض الہی تجلیات میں سے ہر شخص اسی تجلی کو قبول کر لیتا ہے  
 جو اس کے مناسب حال ہوتی ہے، اور اس کی فطرت جس سے ابا کرتی ہے، اس کا  
 وہ انکار کر بیٹھتا ہے، لیکن جو سالک کہ واسطہ بحق ہو چکا ہے وہ حق تعالیٰ کو تمام مخلوقات  
 کی نسبتوں سے مجر و اور پاک کر کے مشاہدہ کرتا ہے، پھر اس کا طرف چو نہ تنگ ہوتا ہے،  
 اس میں مخلوقات کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس لئے جس طرح حق میں فانی ہونے سے  
 پہلے مخلوقات کی وجہ سے وہ حق سے محروم و محبوب تھا اور اس کے طرف وجود کے  
 تنگ دامانی کا یہ لازمی نتیجہ ہے، اسی طرح اب جب دوسرا حال اس پر طاری ہوتا ہے  
 تو اس وقت چونکہ ہر شے سے فانی ہو جاتا ہے، اس لئے، الہی مراتب، اور اسمائی و  
 ذاتی تجلیات سے بے خبر ہو جاتا ہے۔

لیکن جو کامل ہوتا ہے، اور حق کو تمام مظاہر اور اس کی تجلی گاہوں میں پہچانتا اور  
 دیکھتا ہے، اور اجمال سے مدد لے کر تفصیلات کی سیر کرتا ہے، تو ایسا آدمی حق تعالیٰ کا  
 اسماء و صفات کے رخ سے بھی مشاہدہ کرتا ہے، پس یہ حق کو حق ہی سے دیکھتا ہے، اور حقائق  
 کی اس سر زمین کی سیر کرتا ہے جو اپنے رب کے نور سے جگمگاتی رہتی ہے، اس مقام  
 پر اشیاء کا جو اسے علم ہوتا ہے، اس کا سبب مسبب، اشیاء کا علم ہوتا ہے، وہی مسبب و اشیاء  
 جس نے اشیاء کی ہستیوں کو ظاہر کیا اور ان کے اعیان ثابتہ کو نمود عطا کیا، اس وقت اس  
 پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اشیاء کو حق تعالیٰ کے اس وجہ کریم کے آئینے میں دیکھتا  
 ہے، جو آسمان و زمین کے عجب اور پوشیدہ امور کا مالک ہے، پس معلوم ہوا کہ  
 جس طرح ایک حیثیت سے اشیاء ذات حق کے آئینے میں، اسی طرح حق تعالیٰ اشیاء کے  
 خالق کا آئینہ ہے، لیکن ہر ایک کے آئینہ ہونے کی حیثیت دوسرے سے جداگانہ  
 ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ ذات حق کے سوا جتنے آئینے ہیں، مثلاً ممکنات کی باتیں  
 حقیقت وجود کا ظہور انہی سے ہوتا ہے یا ان کی خیالی قوتوں کے آئینے جنہیں عالم مشاہد



کے مظاہر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یا ان جزئی خیالی قوتوں کے آئینے جو خیالی صورتوں کے بھی مظاہر ہیں، نیز جلیدی آتی بلوری آہنی وغیرہ وہ تمام صورتیں جن میں ہر ایک صورتوں کے مظاہر ہیں جو دیکھی سنی چکھی سو گئی چھوٹی جاتی ہیں، یعنی ان چاروں قسم کے محسوسات کے جو مظاہر ہیں، الغرض ان سب کے آئینہ ہونے کی حیثیت اور نوعیت یہ ہوتی ہے، کہ جن کیفیات اور صورتوں کے یہ مظاہر ہوتے ہیں، ان سے ان کی ذات کو بحیثیت ان کی خود اپنی ذات کے جب خالی فرض کر لیا جاتا ہے، اس وقت وہ ذات حق کے آئینے بنتے ہیں۔ اگرچہ خود وہ کیفیات اور صورتیں جن کے یہ مظاہر ہیں، وہ ان اشیاء کے وجود کے مظاہر ہوتی ہیں لیکن ان اشیاء کے آئینہ ہونے کی حیثیت چونکہ بکنہ ان کی ذات اور وجود کی حیثیت نہیں ہوتی، کیونکہ ان میں ہر ایک کی ذات کسی نہ کسی وجودی قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے، اس لئے آئینہ ہونا ان پر ہر اعتبار سے صادق نہیں آتا، اگرچہ ہر اعتبار سے اس کا کاذب اور غلط ہونا بھی صحیح نہیں ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ تم جب آئینے کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر اس حیثیت سے دیکھنا شروع کرو کہ یہ لوہے سے بنا ہوا ہے یا شیشے سے، ظاہر ہے کہ اس وقت تمھاری نظر سے وہ صورت اوجھل ہو جائے گی جو آئینے میں نظر آتی تھی، اور اس وقت آئینہ اس صورت کا مظہر باقی نہ رہا کہ وہ مقید اور محدود ہے، لیکن جب اس سے قطع نظر کر لیا جائے کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے یعنی خود اس آئینے کی ذات کو استقامتی نظر سے نہ دیکھا جائے بلکہ اس کے ارتباطی و تعلق ہونے کی حیثیت پیش نظر ہو، یقیناً اب وہ صورت جو تمھارے رو بہ رو ہے نظر آئے گی، لیکن آئینے کی خصوصیت کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے اگرچہ واقع میں اس وقت بھی اس کی یہ خصوصیت باقی رہتی ہے، مگر اس کی طرف دیکھنے والے کی توجہ باقی نہیں رہتی یہی وجہ ہے کہ آئینے میں جو صورت نظر آتی ہے، وہ بکنہ وہ شخص نہیں ہوتی، جو آئینے میں دیکھا جا رہا ہے گویا آئینے کی یہی خصوصیت اس شخص کے حقیقی وجود کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے، اور آئینے میں جتنی زیادہ خصوصیت برحق چلی جائے گی، اسی حد تک اس کی حجابی حیثیت بھی برحق جائے گی، اسی لئے آئینے میں جو چیزیں نظر آتی ہیں وہ چھوٹے بڑے سیدھے پیڑھے نمایاں اور مخفی ہونے میں باہم آئینوں کی مختلف خصوصیتوں کی وجہ سے مختلف ہوتی ہیں



مثلاً آئینے کے کوزہ پشت، یا گہرے یا زیادہ صیقل شدہ ہونے یا میلے ہونے کی وجہ سے ان میں نظر آنے والی صورتوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ جس وقت آئینے کے ذریعے سے صورت ہی کا دیکھنا مقصود ہوتا ہے، اس وقت آئینے کی یہ خصوصیتیں پیش نظر نہیں ہوتیں پس جو حال آئینے کا ہے، یہی حال تمام امکانی آئینوں کا ہے، لیکن خود حق تعالیٰ چونکہ اس کی ذات صرف فیاض ہے، اور اسی سے اشیاء کی صورتوں کا بھی فیضان ہوتا ہے، اور اسی کی وجہ سے ان اشیاء کا تعقل بھی ہوتا ہے، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات ایک ایسا مظہر بن جاتی ہے، جس کے ذریعے سے تمام اشیاء کا ظہور ان حالات اور کیفیات کے ساتھ ہوتا ہے، جو واقع میں ان کے لئے ثابت ہیں، اس مسئلے کے سمجھنے کے لئے حسب ذیل بیان کو غور سے سننا چاہئے،

یہ واقعہ ہے، کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی بیرونی حیثیت کا اضافہ ہو، وہ تمام اشیاء کی مبداء اور سریشمہ ہے، پس جس طرح ذات حق اشیاء کی مبداء ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بھی اشیاء کا مشاہدہ ہے، کیونکہ علت تامہ کا کامل علم معلول کے علم کو ناگزیر بنا دیتا ہے، پھر جس طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بجز خود ذات حق کے مشاہدے کے نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے بلکہ حق تعالیٰ کی ذات اور اس کی ذات کا شہود یہ دونوں باتیں دراصل ایک ہی ہیں ان دونوں باتوں اور حیثیتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور ذات حق کے یہی دونوں پہلو مخلوقات کے وجود کے بھی، اور ان کے مشاہدے کی بھی علت ہے، اسی طرح مخلوقات کی ذاتوں کے مشاہدے کی شکل بھی ان کے وجود کے سوا اور کسی ذریعے سے قابل تصور نہیں ہو سکتی، کیونکہ دونوں علتیں جب دراصل ایک ہی ہیں، تو معلولوں کا بھی بغیر کسی تعدد کے ایک ہونا ضروری ہے پس اشیاء کا وجود جس طرح وہ واقع میں ہے، حق تعالیٰ کے وجود کے توابع و آثار میں سے ہے، اسی طرح اشیاء کا تعقل اور ان کا مشاہدہ جس طرح وہ واقع میں ہیں حق تعالیٰ کے تعقل اور مشاہدے کے تابع ہے الغرض ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ایک ایسا آئینہ ہے، جس میں کلی اور جزئی اشیاء، ٹھیک اسی رنگ میں جس میں وہ واقع میں ہیں اس طرح نظر آتی ہیں کہ اس میں کسی غلطی اور جھوٹ اور الٹاؤں شریک نہیں ہے، لیکن ممکنات کے آئینہ ہونے کی جو حیثیت ہے



اس کا حال یہ نہیں ہے

ایک نتیجہ

گزشتہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ کسی شے کے ادراک و علم کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ اس کے خالق اور آفریدگار کا علم حاصل کیا جائے اسی کے علم سے اشیاء کا بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اس مسئلے کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے، یعنی بتایا گیا ہے کہ ہر شے کے وجود کا صرف ایک ہی پیرا یہ ہے، جو ایک ہی جہت اور راہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ شے واحد کے دہرائے اور تکرار کا ممنوع ہونا معلوم ہو چکا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ حق کی تجلی دہرا نہیں سکتی، اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے یقینی علم کا ذریعہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ ان کے اسباب کا علم حاصل کیا جائے ان کا یہ قول کتنا درست و صحیح ہے، چاہیے کہ اس مقام کی تم خوب تحقیق کرو اگر تم آگے بڑھنا چاہتے ہو،

تعاقب

نفس عامہ کے مباحث میں یہ بات گوش زد ہوئی ہو گی کہ کسی مخصوص و معین علت کا علم معلول معین کے علم کو ناگزیر کر دیتا ہے، لیکن کسی مخصوص و معین معلول کے علم سے خاص علت و سبب کا نہیں، بلکہ صرف مطلق سبب و علت کا علم حاصل ہوتا ہے، اس نظریے کی بنیاد و اصل وہ بات نہیں ہے، جس کا ذکر عام اور مشہور کتابوں میں پایا جاتا ہے یعنی یہ بات کہ خاص علت تو خاص معلول کو چاہتی ہے، لیکن کسی خاص معلول کیلئے صرف مطلق علت کی ضرورت ہے وہ کسی مخصوص علت کو نہیں چاہتا، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے، جس کی نہ کوئی دلیل ہے نہ برہان بلکہ اس کا راز جیسا کہ میں نے پہلے بھی بتایا ہے، یہ ہے کہ معلول و اصل صرف علت کے مختلف تعینات میں سے کوئی خاص تعین اور اس کے مختلف تجلیات کے مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے سے عبارت ہے، پس ظاہر ہے کہ علت کی حقیقت سے جو واقف ہوگا، وہ اس کی مختلف شانوں اور مختلف اطوار و حالات سے ضرور واقف ہو جائیگا، بخلاف اس کے معلول سے واقف ہوئی والا کہ اس نے تو علت کے اس خاص پیرائے کو جانا ہے، اس کی مثال اس شخص کی ہے، جو ایسے چند آئینے جن میں باہم چھوٹے



بڑے ٹیڑھے سیدھے، کبڑے گہرے ہونے میں اختلاف ہو، ان میں سے کسی ایک ہی  
 آئینے میں کسی آدمی کے چہرے کو دیکھئے شیخ جلیل مملو الدین الاعرابی نے اس مقصد کی  
 بالغ تحقیق فرمائی ہے، اپنی کتاب فصوص الحکم میں ”فصوص شیشی“ کے ذیل میں جہاں  
 انہوں نے عطیات کو ذاتی و اسمائی اقسام میں تقسیم فرمایا ہے۔ حسب ذیل تقریر  
 فرمائی ہے،

ذات کی تخیل ہمیشہ اس کی اسناد کے مطابق والی صورت  
 میں ہوتی ہے، جس پر ذات تخیل کرنا چاہتی ہے، اس کے سوا اور کوئی صورت  
 شکل تخیل کی نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ جس پر ذات کی تخیل ہوتی ہے وہ  
 بجز اپنی اس صورت کے جو حق کے آئینے میں نمایاں ہوتی ہے، اور کسی چیز  
 کو نہیں دیکھتا اس شخص نے صرف اسی صورت کو دیکھا حتیٰ کہ نہیں دیکھا اور  
 نہ دیکھ سکتا ہے اگرچہ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اپنی صورت کو وہ حق کی ذات ہی  
 میں دیکھ رہا ہے جیسے آئینے میں جن صورتوں کو کوئی دیکھتا ہے، وہ یہ بھی جانتا  
 ہے کہ اپنی صورت یا اور صورتوں کو آئینے کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں  
 دیکھ رہا ہے۔

شیخ اس کے بعد فرماتے ہیں،

تم نے جب اس کے مزے کو چکچکیا تو سمجھو کہ جس مقصد سے بالاتر  
 کوئی مقصد کسی مخلوق کے لئے نہیں ہے، اس مقصد کا مزہ تم کو مل گیا، اب اس  
 سے آگے بڑھنے کی خواہش فغول ہے، بے کار۔ اس سے بھی آگے بھٹنے کی  
 کوشش میں اپنے کو نہ تھکاؤ، اس سے آگے درجوں تک ترقی پانے کے لیے  
 جو سعی کرے گا، اس کی سعی لا حاصل ہوگی، اس درجے سے اوپر ”وہ“ نہیں  
 ہے، (جسے تم ڈھونڈتے ہو) اس کے بعد تو صرف نیستی کا مرتبہ ہے،  
 الغرض تمہیں اپنے تئیں دیکھئے کہ تو ”دودہ“ آئینہ ہے، اور اس کے اسماء  
 کی دید اور ان اسماء کے احکام کے ظہور کے تم آئینہ ہو، اور یہ اسماء بھی خود  
 اس کی ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔

ایک اور ذیلی بحث امیری اس تقریر سے تم پر یہ بات بھی واضح ہو گئی ہوگی، کہ حق تعالیٰ



کی معرفت میں باہم انسانوں میں جو اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی وجہ سے آدمی مختلف مذاہب کا جو پابند نظر آتا ہے، دراصل اس اختلاف کا مرجع حق کی تجلیات کے مشاہدے میں جو اختلاف ہے، اسی کی طرف راجع ہوتا ہے ایک دوسرے کی جو توجہ اور انکار کرتا ہے، اس کا فشا، بھی یہی ہے، کہ بعضوں پر بعض مقامات و مواضع کے حالات غالب ہو جاتے ہیں، جو دوسروں پر طاری نہیں ہوتے ان میں بعض ان تجلیات سے ابھل جاتے ہیں، جن کا انکشاف دوسروں پر ہوتا ہے، مثلاً حق تعالیٰ جب اپنی سلبی و منفی صفات کے ساتھ ان عقول کے سامنے تجلی فرماتا ہے، جو مادی آلودگیوں سے پاک ہو چکے ہیں تو ان کی عقلیں اسی کو قبول کر لیتی ہیں، اور ذات حق کو تشبیہ نقص کی تمام آلودگیوں سے منزہ و پاک ثابت کرنے میں زور لگاتی ہیں، جسمانی لوازم، تعدد و کثرت سے اس کی ذات کو وہ بلند شمار کرنے پر اصرار کرتی ہیں، یہ حال ان کا ہے، جو تنزیہ و تسبیح کرنے والے عقول کے طبقے میں داخل ہیں جیسا کہ بعض حکماء اس گروہ میں شامل ہیں لیکن جو قوتیں مادی آلودگیوں سے ابھی پاک نہیں ہوئی ہیں، مثلاً درہم خیال اور نفوس شیطانیہ یعنی افلاک کے نفوس کا جو حال ہے، اسی طرح جو لوگ انہی آلودہ اور اکی قوتوں کے مرتبے میں اس وجہ سے ہیں کہ اکثر و بیشتر ان پر انہی قوتوں کا تسلط رہتا ہے، جیسا کہ اکثر ظاہریوں اور ارباب تشبیہ کا حال ہے، کہ ان بیچاروں کی ذہنی حالت ہی ایسی ہوتی ہے کہ وہ حق اول کو تشبیہ، اور جسمانی لوازم کے بغیر تصور ہی نہیں کر سکتے، حق تعالیٰ جب اپنے ثبوتی صفات کے ساتھ تجلی فرماتا ہے، تو قلوب اور نفوس ناطقہ اس لئے اس کو قبول کر لیتے ہیں، کہ خود نفوس ناطقہ اجسام کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ان امور میں داخل ہیں جن کا تعلق عام تشبیہ سے ہے، اگرچہ خود اپنی جو ہر ذات کی بنیاد پر وہ مادے سے پاک اور منزہ ہیں لیکن ان ثبوتی صفات کا انکار وہ عقول کرتے ہیں جو صرف مجرد ہیں اور مادے سے ان کو کسی قسم کا تعلق نہیں ہے، اور یہ ان کی اس سرشت اور فطرت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے وہ حق تعالیٰ کو جسمانی لوازم سے دور ثابت کرنے میں قدرۃ مجبور ہیں۔

الغرض عقلی نفسی و جمعی ہر نشأت و طبقے کی ہستیاں جو الہی تجلیات کی مختلف صورتیں ہیں، وہ اسی بات کو قبول کر لیتی ہیں، جو ان کے حالات کے مناسب ہوتی ہے۔



اور اس کا انکار کرتی ہیں، جو اس کی مخالف اور اس کے فطری رنگ  
کے مطابق نہیں ہوتی، اور یہ سب اس لئے ہوتا ہے کہ ہر شخص حق کا مشاہدہ اپنے  
خاص وجود ہی کے واسطے سے کرتا ہے اور بجز اپنی خاص ہویت کے اور اس کی  
معرفت کی کوئی دوسری راہ نہیں ہوتی، اس پر حق تعالیٰ کے متعلق بس اسی قدر ظاہر  
ہوتا ہے جتنی اس کی مخصوص ذات کے آئینے میں حق کی تخیل ہوتی ہے،

اسی لئے جتنی قوتیں بھی ہیں، ہر ایک حق تعالیٰ سے خود اپنی ذات ہی کی  
وہ سے حجاب میں ہیں اپنی ذات سے افضل ان کو کوئی دوسرا نظر نہیں آتا، مثلاً  
مالئکہ نے آدم کے متعلق اسی مسئلے میں جھگڑا کیا، یا عقل اور وہم میں جو کشمکش ہوتی رہتی  
ہے، وہ اسی کا نتیجہ ہے، کہ ہر ایک دوسرے پر غلبہ پانے کا مدعی ہے، اور دوسرے  
کے آگے جھکنے کے لئے تیار نہیں، عقل دعویٰ کرتی ہے کہ اپنی نظری قوت کے ذریعے  
سے وہ حقائق کے علم کا احاطہ کرتی ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے کیونکہ اپنی فکری  
قوت کے ذریعے سے وہ صرف ذہنی مفہومات اور ہویات کے لوازم کا ادراک کر سکتی  
ہے، لیکن ان ہویات کے جو خارجی حقائق ہیں اس کی یافت سے وہ عاجز ہے انتہائی  
پرواز اس سلسلے میں اس کی یہ ہے کہ جب تک فکر و نظر کے مقام میں وہ ہو، خارجی  
حقائق کے متعلق صرف اتنا اجمالی علم رکھتی ہے کہ اس کا کوئی ایسا رب ہے، جو نقائص  
اور کوئی صفات سے پاک ہے، لیکن باایں ہمہ حق کے مشاہدے اور اس کی تجلیات  
ذاتیہ، تفصیلی ظہورات، اور تمام عوالم میں اسی کا نور نافذ و ساری ہے، ان سب  
سے وہ محروم ہے،

یہی حال وہم کا بھی ہے کہ عقل کے مقابلے میں اپنے قہر و غلبے کا مدعی ہے،  
اور ایسی تمام باتوں کے متعلق جو اس کی رسائی کے دائرے سے خارج ہیں، عقل کو جھٹلاتا  
ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہم صرف جزئی معانی کا ادراک کر سکتا ہے، اسی لئے  
جن امور کا تعلق جزئیات سے نہیں بلکہ کلیات سے ہے ان کا اننا وہم کے لئے  
دشوار ہوتا ہے، الغرض ہر قوت میں ایک شیطانی عنصر شریک ہے اسی طرح جب  
السان کامل کے ہر فرد انسانی میں بھی شرک خفی یا علی کا کچھ حصہ ضرور پایا جاتا ہے  
کیونکہ اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء میں سے کسی نہ کسی اسم سے ہر شخص دور ہوتا ہے، اور



اسی لئے وہ حق تعالیٰ کی عبادت تمام اسماء کے ساتھ نہیں کرتا، جیسا کہ خود قرآن میں حق تعالیٰ نے اس کی طرف حسب ذیل آیت میں اشارہ بھی فرمایا ہے۔

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ اِنْ يَصَاحِبْهُ خَيْرٌ اَوْ اَظْمِنُ اَوْ اِنْ يَصَاحِبْهُ  
فَلْتَنَةِ الْقَلْبِ عَلَىٰ وَجْهِهِ  
ان میں کچھ لوگ ہیں، جو اللہ کو ایک کنارے پر  
کھڑے ہو کر پوجتے ہیں، اگر ان کو بھلائی پہنچی  
تو اس کے ساتھ وہ مطمئن رہتے ہیں، اور اگر

کسی کوئی آزمائش پہنچی تو اپنے رخ پر پٹ  
پڑتے ہیں

لیکن کامل انسان وہی ہوتا ہے، جو حق کو قبول کرتا ہے، اور حق تعالیٰ کی  
ہر جگہ کے متعلق وہ حق ہی کی روشنی میں راہ پاتا ہے، وہ خدا کو اس کے تمام اسماء کے  
ساتھ پوجتا ہے، وہی دراصل حقیقی عبد اللہ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نوع انسانی کے  
کامل ترین فرقہ اسی نام سے موسوم ہوئے (یعنی صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کو قرآن میں حق تعالیٰ کی طرف سے عبد اللہ کا خطاب و انه لما قام عبد اللہ کا  
یکون علیہ لیلدا کی آیت میں عطا فرمایا گیا ہے آپ کے ہوا اسم ذات اللہ کی  
طرف عبد کی نسبت سے کوئی سرفراز نہیں ہوا، حضرت مسیح علیہ السلام نے خود اپنے  
کو عبد اللہ کہا، لیکن حق تعالیٰ نے ان کو اس نام سے موسوم نہیں فرمایا، خود اپنا  
کوئی خطاب تجویز کرنا اور سرکاری خطاب میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے اور اس کے  
بھی اندرونی اسباب ہیں جن کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے مترجم ۱۲) بہر حال  
کامل انسان اس خطاب سے مخاطب اس لئے کیا گیا کہ صرف اسی کی نظر حق اول  
کا مشاہدہ تمام امری اور خلقی مظاہر میں اس طرح کرتی ہے، جس میں کثرت ذات  
کے اعتبار سے ظلال اللہ از ہوتی ہے اور نہ تجلی کے اعتبار سے، جیسا کہ گزر چکا کہ حق تعالیٰ  
کی تجلی ایک واحد حقیقت ہے، اور تعدد و تکثر محض اس کی ان مختلف شاخوں  
اور حیثیتوں سے پیدا ہوتا ہے، جن کی تعبیر مہیات اور اعیان ثابتہ سے کی جاتی  
ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کسی قسم کا وجود رکھتے ہیں اور نہ ان میں کسی کی  
تأثیر جلی اور بناوٹ کو دخل ہوتا ہے، بلکہ ان کو ان وجودوں کے ساتھ جو فو  
احدی کے سائے و ظلال ہیں اور وجود قیومی کی جو پھواریں ہیں، ان کے ساتھ



ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اسی بنیاد پر پھر ان کے متعلق احکام ثابت ہوتے ہیں اور ان پر وجودوں کو محمول کیا جاتا ہے۔

الحاصل جو نفوس کامل ہوتے ہیں، انہیں حقائق کا علم اس طرح ہوتا ہے جس میں کسی شک اور ریب کی گنجائش باقی نہیں رہتی یہی رحمن کے وہ بندے ہوتے ہیں، جو حقائق کی زمین پر ہلکے پھلکے چلتے ہیں اور جب جہاں ان کو خطاب کرتے ہیں تو وہ اس کے جواب میں ”سلام“ کہتے ہیں، جاہلوں کا یہ گروہ وہ ہے جن کی عقلیں کمزور ہوتی ہیں اور ہر مقام کے الہی تجلیات کے ادراک سے اسی لئے قاصر ہوتی ہیں۔

باقی سرکشوں کا طبقہ، سودہ تو اللہ کے شعائر (یعنی جن کے دیکھنے سے حق تعالیٰ کا شعور پیدا ہوتا ہو) کا احترام نہیں کرتا، یہی لوگ بعد اور دوری کے دونوں میں دراصل پڑے ہوئے ہیں اور حقائق والہی انوار کے ادراک سے محروم ہو کر نامرادی کی گھاٹیوں میں سرگردار ہے ہیں وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو کچھ خود ان کی ذات علم عطا کرتی ہے، اس کے سوا اور کسی چیز کے ماننے کے لئے یہ تیار نہیں ہیں، انہی کے متعلق (قرآن مجید) میں کہا گیا ہے۔

انکم وما تعبدون حسب حمتکم | یقیناً تم اور جن کو تم پوجتے ہو دونوں کے لئے عین حق ہیں۔

یعنی حق کے تجلیات اور اس کی فیض بخششوں کے نظارے سے محروم ہونے کی وجہ سے ہم میں یہ گرفتار ہیں، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وجودوں کا وہ سلسلہ جو دراصل بحسنہ حق تعالیٰ کے فیوض اور اس کی تجلیات کے مختلف رنگ ہیں، ان میں اور مہیتوں کے ان لوازم میں جو بجائے خود مستقل امور اور مستقل اصنام (پت) ہیں، یہ لوگ غلط سمجھتے اور اشتباہ میں مبتلا ہیں، اسی لئے یہ انہی مہیتوں کے لوازم کو پوجتے ہیں انہی کی طرف وجود کو بھی منسوب کرتے ہیں اور وجود کے تحتانی درجوں میں اسباب کو تمام اسباب کی طرف عائد کرتے ہیں، مگر حق تعالیٰ کو تجلیات کے تمام مرتبوں میں اور حق تعالیٰ کے ساتھ نہیں پوجتے، کیونکہ انہیں اس کی خبر بھی نہیں ہے کہ ہر شے میں حق تعالیٰ ہی تجلی فرما ہے، لیکن باوجود اس کے ہر شے سے وہ علیحدہ اور جدا سمجھا ہے



پاک ہے اس کی ذات ہر قسم کی بیہودگیوں اور بیجایوں سے، لیکن اسی کے ساتھ  
پاک ہے اس کی ذات اس عیب سے کہ اس کے ملک میں بجز اس کے ارادے کے  
اور کسی کا ارادہ کار فرما ہو، اس کی حکومت میں نہیں نافذ ہوتی ہے، لیکن صرف  
وہی بات جو وہ چاہتا ہے،

ایک مسئلے کا اجمالی تذکرہ

اے حق کی راہ کے راہ گیر! وحدت و کثرت کا تماشہ باہر  
و بے ہمہ تو کس طرح کر رہا ہے دیکھ! اگر تو صرف دو وحدت کے  
پہلو پر نظر جائے گا، تو تو صرف حق کے ساتھ تنہا رہ جائے گا

کیونکہ ایسی صورت میں وہ کثرت جو خلقت کے لئے لازم ہے  
وہ مرتفع ہو جائے گی اور اگر تو فقط کثرت ہی پر نظر جائے گا، تو اس وقت تو مخلوقات  
کے ساتھ تنہا رہ جائیگا، لیکن اگر تو وحدت کو کثرت میں روپوش پائیگا اور کثرت کو وحدت میں گم نہ  
مچھو کس کرے گا تو اب تو نے دونوں کمالوں کو سمیٹ لیا، اور دونوں ”بھلائیوں“  
درخشین کے میدان کو تو نے جیت لیا ستائش صرف اسی اللہ کے لئے ہے جو عظمت  
اور بڑائی والا ہے، اور تمام اسما و حتی صرف اسی کے لئے ہیں۔

یہ بات کہ واجب الوجود کی ذات یکتا ہے، اور وہ ایسی  
تمام و کامل حقیقت ہے، جس سے کوئی شے دنیا کی اشیاء  
میں سے باہر نہیں ہے، اسی دعوے کی ایک دلیل ایک اور

طریقے سے اس فصل میں بیاں کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ واجب الوجود کی حقیقت بالکل بسیط ہے، ایسی بسیط  
کہ بساطت کا کوئی مرتبہ اس کے اوپر نہیں ہے، اور جس کی حقیقت ایسی بسیط ہو  
وہی تمام اشیاء کا کل ہے، اور وہی سب کچھ ہے اس سے باہر کوئی چیز نہیں  
ہو سکتی، اس شانہ کے برہان کی اجمالی تقریر یہ ہے، کہ اگر اس کی حقیقت کی ہوت  
سے کوئی چیز خارج ہوگی تو ایسی صورت میں اس کی ذات خود اپنی ذات کی حقیقت  
سے اس خارج شدہ شے کی نفی اور سلب کی مصداق ہوگی، کیونکہ اگر یہ صادق  
نہ ہوگا، تو اس نفی کی نفی اور اس سلب کا سلب اس کی ذات پر صادق آئے گا  
اس لئے کہ دو نفیوں میں سے کسی ایک کا صادق آنا ضروری ہے، دونوں



سے گزیر تو ناممکن ہے، اب ظاہر ہے، کہ کسی کی نفی کی نفی اس شے کے ثبوت کی ہم معنی ہے، پس جس شے کی نفی کی گئی تھی لازم آتا ہے کہ وہ اس بسیط حقیقت سے سلب و منفی نہیں بلکہ اس کو ثابت ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ اس سے سلب ہے، ہفت (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر اس بسیط حقیقت پر اس خارج شدہ شے کی نفی صادق آئے گی، تو ماننا پڑے گا کہ اس بسیط حقیقت کا قوام دو باتوں سے تیار ہوا ایک تو شے کی حقیقت ہے اور دوسری شے کی لا حقیقت ہے، گویا اس بسیط میں ترکیب پیدا ہو گئی خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کا نتیجہ ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ ہم نے اس حقیقت کو بسیط فرض کیا تھا ہفت (یعنی یہ بھی خلاف مفروض ہے) یہ تو اس برہان کی اجمالی تقریر تھی، تفصیلی طور پر اس کو یوں سمجھو، مثلاً ہم جوبولتے ہیں کہ انسان گھوڑا نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت انسان سے گھوڑے پن کی نفی ناگزیر ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات ضروری ہے کہ گھوڑے پن کی نفی کی یہ حیثیت اس حیثیت سے قطعاً جدا ہے، جس حیثیت سے انسانیت اس کے لئے ثابت ہو رہی ہے کیونکہ جس حیثیت سے وہ انسان ہے، اس کے اعتبار سے وہ صرف انسان ہی ہے، انسان کے سوا اس وقت وہ کچھ نہیں ہے، بحیثیت انسان ہونے کے وہ قطعاً لافرس (ناگھوڑا) نہیں ہے ورنہ چاہئے کہ انسان کے لفظ سے جو بات کچھ میں آتی ہے، وہی بات بجنہ لافرس (ناگھوڑا) کے لفظ سے بھی سمجھ میں آئے، اور یہ کہ انسانیت کے تصور سے چاہئے کہ لافرسیت (ناگھوڑا پن) کا تصور بھی ہو، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ ایسا اوقات ہم انسان کی حقیقت کا تصور کرتے ہیں اور اس وقت لافرسیت (ناگھوڑا ہونے) کے مفہوم سے قطعاً غافل ہوتے ہیں، اگرچہ واقع کے اعتبار سے انسان پر لافرس ہونا (ناگھوڑا ہونا) ضرور صادق آتا ہے، لیکن انسان کا بحیثیت انسان ہونے کے جو مفہوم ہے، اس کو لافرس (ناگھوڑا ہونے) کے صدق میں قطعاً دخل نہیں ہے اس لئے کہ بحیثیت انسان ہونے کے انسان بجز انسان ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی حال تمام مامولتوں کا ہے کہ بحیثیت اس



خاص ماہیت ہونے کے وہ صرف وہی ماہیت ہوتی ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہوتی اگرچہ نقیض کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے وہ واقع میں خالی نہیں ہوتی خواہ اس کو دنیا کی کسی شے کے اعتبار سے تصور کیا جائے۔

الغرض انسان خود اپنی ذات کے حساب سے یا گھوڑا ہو گا یا گھوڑا نہ ہو گا، اسی طرح گھوڑا بھی آسمان ہو گا، یا آسمان نہ ہو گا، یونہی آسمان بھی یا انسان ہو گا، یا انسان کا غیر ہو گا، یہی حال تمام معین و خاص اشیاء کا ہے، یعنی جو چیز اس کی غیر اور اس کے سوا ہے اگر اس کا ثبوت اس شے کے لئے صحیح نہ ہو گا تو لامحالہ اس غیر کا سلب اور اس کی نفی اس پر صادق آئے گی، پس واقع کے رو سے مثلاً انسان پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ گھوڑا نہیں ہے، اور اس بنیاد پر انسان کی حقیقت وہ حیثیتوں سے مرکب قرار پائے گی، یعنی ایک حیثیت انسانیت کی اور دوسری حیثیت لافرمیت (ناگھوڑا اپنی) کی، اور صرف ایک اسی فرمیت کی نفی کی حیثیت سے نہیں، بلکہ تمام اشیاء کی نفی کی حیثیت سے وہ مرکب ہو گی، مطلب یہ ہے ہر ایسی چیز جس کے منفی مفہوم کو کسی شے پر محمول کیا جائے گا تو اس منفی مفہوم کی جو چیز مصداق قرار پائے گی اس سے حقیقت کا مرکب ہونا لازمی و ناگزیر ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اتم باسانی یہ کر سکتے ہو، اور تمھارے لئے یہ بالکل جائز ہے، کہ اس شے کی صورت کا ذہن میں تصور کرو، اور جس منفی مفہوم کو تم نے اس پر محمول کیا ہے، خواہ یہ حمل موافقہ کی قسم کا ہو، یا اشتقاقی قسم کا، اس محمول کا بھی تصور کرو، پھر باہم ان دونوں کو ایک دوسرے کے سامنے لاؤ اس کے بعد اس محمول کو اس شے سے سلب کرو کیونکہ شے جس کی وجہ سے وہ شے قرار پاتی ہے، یہ بات یقیناً اس مفہوم کے مغاثر ہوتی ہے جس کے متعلق کہا جائے کہ شے وہ نہیں ہے مثلاً زید کا تب نہیں ہے، جب تم یہ بولتے ہو، تو اس وقت زید کی صورت بحیثیت زید کی صورت ہونے کے یقیناً کا تب نہ ہونے کے مفہوم سے ایک علیحدہ امر ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس کے معنی یہ ہوں گے، کہ زید بحیثیت زید ہونے کے صرف عدم محض اور نیستی مطلق ہے پس ضروری ہو گا کہ وہ زید کا تب نہیں ہے، اس قضیے کے موضوع (زید) کو وہ باتوں سے مرکب مانا جائے، ایک تو زید کی صورت اور دوسری وہ عدمی و منفی



مفہوم جس کی وجہ سے کتابت کی صفت کی زید سے نفی کی گئی ہے، یعنی یہ کہ اس میں کتابت کی قوت نہیں ہے یا استعداد و صلاحیت نہیں ہے، یا کوئی اور نقص یا کوتاہی ہے، لیکن مطلق فعلیت وہیں ہو سکتی ہے، جہاں صلاحیت اور قوت و استعداد نہ ہو، کمال محض بھی وہیں ہو سکتا ہے، جس میں استعداد و صلاحیت کی جہت نہ ہو، اور خالص وجوب، اور تمام ہستی صرف وہیں ہو سکتی ہے، جہاں امکان یا نقص یا توقع نہ ہو، تو وجود مطلق چونکہ وہی ہوتا ہے، جس میں عدم کا شائبہ اور نیستی کی بو بھی راہ نہیں سکتی، البتہ اگر کوئی وجود ایسا ہے، جو فعلیت اور قوت کمال و نقص سے مرکب ہے خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کی بدولت کیوں نہ حاصل ہوتی ہو، تو اس میں عدم و نیستی کی کدورت و آلائش ضرور پائی جائے گی۔

لیکن واجب الوجود، کا وجود چونکہ ہر قسم کی مادی و انقلابی آلودگیوں سے مجرد و پاک ہے بغیر کثرت و امکان کی کسی قسم کی آمیزش کے وہ بالذات خود قائم ہے، اس لئے اس سے کسی شے کی نفی نہیں کی جاسکتی، البتہ تمام نفیوں اور ہر قسم کے سلب و اعدام، نقائص و امکانات کا جو سلب ہے یہی ایک سلب ہے جو اس کی طرف منسوب ہو سکتا ہے، کیونکہ اعدام و نقائص و امکانات وغیرہ یہ سب کے سب عدمی امور ہیں اور عدم کی نفی دراصل وجود کے حصول کے مرادف ہے، پس ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات کل چیزوں کے لئے سب کچھ وہی ہے، وہی تمام کل شئی ہے، ہر ناقص کا وہی کمال ہے، ہر کوتاہی کی تکمیل وہی ہے، ہر آفت اور ہر عیب، اور ہر شکستگی کا جبار اور جوڑنے والا پورا کرنے والا وہی ہے پس جو چیزیں اس سے سلب ہیں، اور جن چیزوں کا سلب اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ اشیاء ہی کے نقائص اور انہی کی کوتاہیاں ہیں انہی کی یہ عیب برائیاں اور انہی کے یہ سب شرور ہیں، کیونکہ ذات حق تو تمام بھلائیوں اور تمام خیرات کی غیرت کا سرچشمہ ہے، تمام وجودوں اور ہستیوں کا کمال اور تمام ہے، ہر شے کا خدایہ خود اس شے سے زیادہ اسی کی ذات ہے اشیاء کے لئے جس قدر خود اپنی ذات ثابت ہوتی ہے، حق تعالیٰ اس سے زیادہ استوار و محکم طریقے سے اس کے لئے ثابت ہے اسی کی طرف حق تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔



وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى

اور نہیں سمجھتا تھا کہ تم نے جب تم نے چھینکا لیکن  
اللہ نے چھینکا۔

اسی کی طرف

ھو معکم اینما کنتم

اور

ھو الاول والآخر والظاهر والباطن

وہی پہلا ہے، وہی پچھلا ہے، وہ کھلا ہے وہی

ڈھنکا ہے اور وہی ہر شے کا دانا اور جانے

وھو بكل شئ علیم

والا ہے۔

میں آیا، فرمایا گیا ہے،

## فصل

جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے کہ امکان اگرچہ وجود سے مقدم ہوتا

ہے اسی طرح زمانی طور پر قوت اور صلاحیت کو شے کی فعلیت

اور بالفعل موجود ہونے پر تقدم حاصل ہوتا ہے، اس فصل میں

یہ بیان کیا جائے گا کہ باوجود اس کے ان دونوں (یعنی امکان اور قوت) کا شمار

وجود شے کے ذاتی اسباب میں نہیں کیا جاتا اس دعوے کو بچہ وجہ ثابت کیا جائیگا

ہر ایک کو اب ہم ترتیب کے ساتھ بیان کرتے ہیں،

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امکان جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، ایک امر عہدی ہے

اور ظاہر ہے کہ عہدی امور سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے نہ وہ کسی دوسرے سے پر

اثر انداز ہو سکتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ امکان نہ سبب ہی بن سکتا ہے اور نہ سبب

کا جز بن سکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شے کا سبب اسی کو کہتے ہیں جس سے شے

کا ثبوت مستفاد ہوا اور ثبوت جس سے استفادہ ہو گا ضرور ہے کہ اسے کسی قسم کا خود

تعیین اور ایسی خصوصیت حاصل ہو، جس کی وجہ سے کم از کم اس میں یہ اختیار پیدا

ہو کہ وہ اسی شے کا سبب ہے اس کے سوا کا نہیں، ورنہ سبب ہونا اس کا

اور سبب نہ ہونا اس کا یہ دونوں باتیں برابر ہو جائیگی، اور جب اس کی ذات میں

تعیین اور خصوصیت پیدا ہو گئی تو اب اس کا ثابت ہونا ناگزیر ہے اس لئے کہ ہر وہ

چیز جس میں کسی قسم کی خصوصیت اور تعین جاگزیں ہو جاتی ہے اس کا ثابت ہونا بھی



ضروری ہو جاتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ ہر وہ چیز جو سبب ہوگی، وہ ضرور ثابت بھی ہوگی، اور اس کا منطقی عکس نقیض یہ ہوگا کہ جو چیز ثابت نہیں ہے وہ سبب بھی نہیں ہے، اسی بیان سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امکان اور قوت سبب کا جزو بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ سبب کا جزو بھی بالآخر سبب ہی ہوتا ہے، کیونکہ سبب کا جزو سبب کا سبب ہوتا ہے، پس وہی بات جو سبب میں کہی گئی وہی یہاں بھی جاری ہوگی،

العرض امکان کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے دونوں باتیں سبب ہونے کے لحاظ سے مساوی ہیں یعنی اس کا اعتبار کرو جب بھی وہ سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور نہ کرو، تو اس کا نہ سبب ہونا اور ظاہر ہے، بہر کیف امکان کا حال وہی ہے، جو ان غیر متناہی اعدام و سلب کا ہے جن کا ہر اس شے کے ساتھ اعتبار کرنا لازمی ہے جو کسی پر تاثیر عمل کرتی ہیں یعنی تمام موثرات میں ان کے ماسوا کے سلب و عدم کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، لیکن ان موثرات کی تاثیر بخشی میں ان کو دخل نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ممکنات کے امکانات کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ باہم ایک ممکن کا امکان دوسرے ممکن کے امکان سے جدا اور مبائن ہوتا ہے، ان کی یہ جدائی اور مبائنیت آیا صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہوتی ہے، یا ان کی ماہیت ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، اگر صرف عددی و شخصی مبائنیت ہے تو ایسی صورت میں یہ محال ہوگا کہ کسی شے کا امکان کسی چیز کے وجود کی علت قرار پائے کس لئے کہ ایسی ماہیت اور طبیعت جو بجائے خود واحد ہو، اس کے افراد ان احکام اور آثار میں مساوی ہوتے ہیں جو اس طبیعت اور ماہیت کے بعض افراد کو بالذات ثابت ہوں، پس معلوم ہوا کہ اثر بخشی اور تاثیر کو بعض امکانات کی طرف منسوب کرنا اور بعض کی طرف نہ منسوب کرنا اس کی ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہوگی، اس لئے ضروری ہوگا کہ جو معلول جس امکان سے صادر ہوا، وہاں امکانات کے تمام افراد سے صادر ہو مثلاً فاصل کے وجود کے امکان کو اگر فلک کے وجود کی علت قرار دی جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر موجود کے امکان سے فلک صادر ہو، اور پھر فلک کی تعداد



محدود نہ رہے گی، بلکہ ہر فلک سے فلک غیر قناری طور پر صادر ہوتا چلا جائے گا اور ہی دوسری  
 شق دیکھنے امکانوں کا باہم حقیقت و ماہیت کی رو سے مختلف ہونا، تو یہ بھی غلط ہے  
 کیونکہ امکان ظاہر ہے کہ وجوب کا متقابل ہے اور وجوب ایک واحد  
 معنی کی تعبیر ہے، قاعدہ ہے کہ واحد کا نفیض واحد ہی ہوتا ہے نیز امکان  
 کی یہ جائز تقسیم ہے یعنی اس کی ایک قسم جوہر کا امکان ہے دوسری عرض کا امکان پھر  
 جوہری امکان کی تقسیم جسم کے امکان اور غیر جسم کے امکان کی طرف ہو سکتی ہے، اور  
 یہ بھی قاعدہ ہے کہ تقسیم کے مورد کو مشترک ہونا چاہئے، پھر یہ بات بھی ہے کہ امکان  
 کے جتنے افراد ہیں سب سے سمجھ میں ایک ہی بات آتی ہے، ان میں اختلاف جو  
 کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ محض ان بیرونی امور کا نتیجہ ہوتا ہے جو خود امکان کے مفہوم  
 سے خارج ہوتے ہیں، اس کا بھی یہی مقتضا ہے کہ امکان کو نوعی ماہیت مانا جائے  
 ایسی نوعی ماہیت جس کے افراد میں اختلاف صرف خارجی امور سے پیدا ہوتا ہے  
 یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ امکان صرف ایک عددی امر ہے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا  
 ہے اور ظاہر ہے کہ اعداد میں باہمی امتیاز ذاتی حیثیت سے پیدا نہیں ہو سکتا  
 پس برہان قاطع سے یہ ثابت ہوا کہ کسی شے کے وجود میں امکان کبھی موثر نہیں  
 ہو سکتا، یعنی نہ اس موضوع اور موصوف کے وجود پر اثر انداز ہو سکتا ہے جس سے  
 اس کا تعلق ہو، اور نہ کسی اور شے کے وجود پر

ایک اور دلیل اسی وجوہ کی یہ ہے کہ کسی شے میں اگر امکان موثر ہوگا  
 تو دیکھنا چاہئے کہ اسکی اس تاثیر میں خود اس کا موضوع اور موصوف بھی شریک ہے  
 یا نہیں، اگر شریک نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا اسلیئے بدیہی ہے کہ بجائے خود دلیل سے  
 یہ کلیہ ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے فعل میں جو چیز کسی شے سے بے نیاز اور مستغنی ہوگی،  
 وہ اپنی ذات میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، تو گویا امکان اپنے تاثیر فعل  
 میں جب اپنے موضوع کا دست نگر نہ ہوگا تو پھر اپنی ذات میں وہ اس موضوع کا  
 محتاج کس طرح رہ سکتا ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ امکان اب ایک ایسا جوہر  
 ہو گیا، جو مفارق اور اودے سے پاک ہے مطلق (یہ خلاف مفروض ہے)، اور اگر  
 امکان کی تاثیر زمانی میں اس کا موضوع بھی شریک ہے، تو اس کا حاصل یہ ہوگا



امکان موثر کا جسز د ہے اور قاعدہ ہے کہ موثر کا جزو اس کی تاثیر کی کام میں یقیناً اثر انداز ہوتا ہے، اب جزو کی اس تاثیر جہت میں اس کا موضوع شریک ہے یا نہیں یہ سوال اٹھے گا، اگر نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا ثابت ہو چکا، اگر ہے، تو ثابت ہوا کہ امکان اس موثر کی تاثیر کی کام میں بھی جزو کی حیثیت سے شریک ہے یونہی یہ بات لائق رہی سلسلے تک بڑھتی چلی جائے گی جو محال ہے اس لئے کہ یہ تسلسل ان علتوں میں پیدا ہوتا ہے جو مرتب بھی ہیں اور اکٹھی بھی ہیں، اس پر تم اعتراض کرو کہ پھر حکماء یہ کس طرح کہتے ہیں کہ فلک کے صادر ہونے کا مبداء اور سبب عقل اول کا امکان ہے، اور یہ کہ عقول کے امکانات تمام فلکی اجسام کے مبادی ہیں یہی وہ مقام ہے، جہاں فلاسفہ کے دشمنوں کو میدان ہاتھ آیا حتیٰ کہ ان میں بعضوں نے تو یہاں تک کہہ دیا۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل اول کے امکان کو فلک اعلیٰ کی علت ٹھیکرانا اور اسی عقل اول کے وجوب کو عقل ثانی کی علت قرار دینا، یہ صرف دیوانوں کی بڑا اور ایسا نڈیاں ہے جس کی توقع عوام سے بھی نہیں کی جاتی چہ جائیکہ ان لوگوں سے جو تحقیق کے مدعی ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ کسی شے میں امکان کی اثر اندازی کا دعویٰ کبھی جو کیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب تقریباً وہی ہوتا ہے، جو اس قول کا ہے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس قول کا مقصد جس طرح یہ نہیں ہے کہ عدم واقع میں اثر انداز ہوتا ہے، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب علت معدوم ہو جاتی ہے تو پھر معلول بھی نہیں پایا جاتا، اسی طرح فلک کا سبب جو یہ لوگ عقل اول کے امکان کو قرار دیتے ہیں، تو اس کا مال یہ ہے کہ عقل اول کا وجود چونکہ امکانی نقص سے موصوف ہوتا ہے، اس لئے جو چیز بھی اس سے صادر ہوتی ہے، وہ ناقص وجود والی ہی شے ہوتی ہے، مثلاً جسم، ورنہ درحقیقت وجود کا سبب وجود ہی ہوتا ہے اور عدم کا سبب عدم ہوتا ہے مگر عدم کے سبب ہونے کا وہی مطلب ہے جو میں نے عرض کیا، پس کسی وجودی امر کا اگر کوئی عدمی امر سبب ہو بھی تو بالذات سبب نہیں ہوتا بلکہ وہی ذیلی اور عرضی رنگ کا سبب وہ ہو سکتا ہے، اور یہی بات



ماہیت کے عام امکان اور استعدادی امکانات میں پائی جاتی ہے، یعنی اشیاء کے وجود پر یہ اثر انداز نہیں ہوتے، خواہ یہ چیزیں ابداعی ہوں، یا کائناتی ہوں، یعنی مادے سے پیدا ہونے والی ہوں یا بغیر مادے کے ان کی افریش ہوئی ہو، ثانی الذکر کا عام اصطلاحاً اشیاء ابداعی ہے بہر حال اس دعوے کا پہلا جزو یعنی عام امکان کا اشیاء کے وجود پر اثر نہیں پڑتا اس دعوے کی دلیل گزر چکی ہے، باقی دوسری بات یعنی امکان استعدادی یا استعدادی قوتوں کے متعلق میرا یہ دعویٰ کہ وجود پر وہ بھی اثر انداز نہیں ہو سکتیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجود پر ان کی اثر اندازی کا کیا مطلب ہے، اگر یہ غرض ہے، کہ جسمانی مادے کی شرکت کے بغیر یہ وجود پر اثر انداز ہوتی ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ اپنے تاثیر کا روبرو میں یہ استعدادی قوتیں مادے سے بے نیاز ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو مان لیا جائے تو پھر اس کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ خود ان قوتوں کا وجود ہی سرے سے مجرور عن المادۃ اور ادے سے پاک ہے، کیونکہ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ جو چیز اپنے فاعل اور موثر ہونے میں کسی شے سے مستغنی و بے نیاز ہے، وہ اپنے وجود میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، اس لئے کہ موجود ہونا، تو موجود کرنے کی صفت کا جزو ہے، ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے پس یہ احتمال تو غلط ٹھہرا، اب یہی یہ صورت کہ مادے کو بھی ان قوتوں کی تاثیر عمل میں دخل فرض کیا جائے مگر حال یہ ہے کہ مادے کی ذات صرف قبول و تاثر، انفعال کی پرستہ ہوتی ہے، تاثیر یا دوسرے کو وجود عطا کرنا اس سے اس کو کیا مناسبت ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی شے سے کسی چیز کو وجوب کی بھی نسبت ہو اور امکان کی بھی، پس معلوم ہوا کہ مادہ نہ تو خود فاعل ہو سکتا ہے، اور نہ کسی فاعل و تاثیر قوت کا شریک کار ہو سکتا ہے یہ دونوں باتیں اس کے لئے محال ہیں اور ثابت ہوا کہ مطلقاً جسمانی قوتوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وجود پر وہ اثر انداز ہوں اور جب عام جسمانی قوتوں کا یہ حال ہے تو استعدادی قوتوں کا تاثیر بخشی میں کیا حصہ ہو سکتا ہے، باقی جو عام طور پر ماہیت کے امکان کے متعلق یہ کہہ دیتے ہیں کہ ماہیت کے وجود کا یہی سبب ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وجوب اور اشتغال



یہ دونوں ایسے صفات ہیں جن کی وجہ سے شے اس دائرے سے نکل جاتی ہے، کہ  
 کسی فاعل اور موثر کی تاثری عمل کو وہ قبول کرے، بخلاف امکان کے کہ اس کی وجہ سے  
 شے تاثری عمل کے قبول کرنے سے خارج نہیں ہوتی، امکان اس عمل میں مانع نہیں  
 آتا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعلیت اور تاثر کی رکاوٹوں، اور موانع کا زوال بھی امکان  
 کا مرجع و مال ہے، گویا ماہیت میں وجود اور عدم کے قبول کرنے کی جو صلاحیت  
 ہوتی ہے، اس صلاحیت کی تصحیح امکان کرتا ہے، اور وہ جو یہ کہا جاتا ہے، کہ شے  
 (مثلاً پچ) کے وجود کے اسباب (انڈے) کی وہ مختلف استعدادیں اور صلاحیتیں  
 ہیں، جن میں بعض استعدادوں کو (پچے) کا امکان قریب اور بعض کو بعید امکان قرار  
 دیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ استعدادی دائروں میں دراصل ایسی  
 صورتیں مسلسل پیدا ہوتی رہتی ہیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں اور  
 ایک صورت دوسری صورت کی بگاڑنے والی ہوتی ہے، پھر مادہ جب ان متضاد  
 صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو جس وقت قبول کر لیتا ہے، تو اس وقت  
 دوسری صورت کے وجود سے انکار کرتا ہے، اور مادے کا یہ انکار بعض صورتوں  
 کے زمانے میں زیادہ قوی ہوتا ہے، اور بعضوں کے وقت میں کمزور ہوتا ہے،  
 مثلاً پانی کی صورت سے جب مادہ متصف ہوتا ہے، تو اس وقت ناری صورت  
 کے قبول کرنے سے وہ بہت بعید ہو جاتا ہے لیکن ہوائی صورت سے جس وقت  
 مادہ موصوف ہوتا ہے تو ناری صورت کے قبول کرنے کے قریب ہو جاتا ہے پھر  
 ہوائی صورت کے وقت وہ جتنا زیادہ گرم ہوگا، ناری صورت سے اس کی  
 مناسبت اسی درجے قریب تر ہوتی جائے گی، پھر جب اس کی حالت ایسی ہو جائے  
 کہ آگ اور ہوا دونوں صورتوں کی جانب اس کو مساوی منبت ہو، تو اس وقت  
 مادے میں دونوں ہی کا امکان پیدا ہو جائے گا، پھر اگر گرمی اس کی بڑھتی چلی جائے  
 اور اتنی بڑھ جائے کہ ہوا کی جو عام گرمی ہوتی ہے اس سے اس کا درجہ آگے  
 نکل گیا، تو اس وقت ناری صورت کے قبول کرنے کا زور اس میں بڑھ جائے گا،  
 یعنی عام ہوائی صورت سے بھی زیادہ اور بھی وہ وقت ہوتا ہے جب ناری صورت  
 کو مادہ قبول کر لیتا ہے، اور آتش تاب یا خالص نار ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات



امکان استعدادی ہی کا نتیجہ ہے، جس سے شے کے مانع و مخالف، اور ضد کا زوال ہوتا رہتا ہے، پھر کبھی تو بالکل یہ تمام موانع کا زوال ہو جاتا ہے، اور یہ اس امکان استعدادی کے وقت ہوتا ہے، جس کی تعبیر قوت قریبہ اور قریبی صلاحیت و استعداد سے کی جاتی ہے، اور کبھی بعض موانع کا زوال ہوتا ہے، اور یہ بعید استعدادوں اور قوتوں کے وقت ہوتا ہے، آخر اسی مزاج کو دیکھو کہ دراصل اس کا شمار ان وجودی کیفیتوں میں ہے، جن کا ادراک چھو کر کیا جاتا ہے، یعنی لمبوسات کے ذیل کی چیز ہے، مگر باوجود اس کے حیوانی و نباتی و جمادی صورتوں کے وجود کی اس سے استعداد قرار دیتے ہیں، یعنی ان صورتوں کا امکان مزاج کو کہتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر صورت جب تک اپنی خالص ذاتی کیفیت کے ساتھ ہوتی ہے، تو اس خالص کیفیت کی وجہ سے باہم صورتوں میں جو تضاد و تخالف ہوتا ہے، یہی تخالف و تضاد دوسری کمالی صورت کے قبول کرنے میں مانع ہوتی ہے، لیکن جوں جوں اس ذاتی کیفیت کی خالص حالت میں تغیر پیدا ہوتا جاتا ہے، اسی نسبت سے مخالفت اور تضاد کا زور بھی ٹوٹتا جاتا ہے، اور مادے میں دوسرے کمال کے قبول کرنے کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، پھر آخری اور انتہائی کمال کی صلاحیت اور استعداد اس میں مکمل ہو جاتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب مادے سے تمام، باہم مخالف و متضاد صورتوں کا ازالہ ہو جائے تو اس وقت مادہ اسی کمال کو قبول کر لیتا ہے، جسے اس فلکی مادے نے قبول کیا ہے، جو ہر قسم کی متضاد کیفیتوں اور صورتوں سے پاک ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں مادہ نفس ناطقہ کو قبول کر لیتا ہے اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ مبداءِ اعلیٰ (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ وہ تو ازلا وابداً دائماً فیاض ہیں اور مادے میں جو مانع تھا اس کا ازالہ ہو گیا، لامحالہ وہ بے بندش اب نفس ناطقہ کو قبول ہی کر لینا چاہئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قریب ہوں، یا بعید تمام امکانات سے دراصل مادے کی صفت جو قبول کرنے کی ہے، اس کی تصحیح ہوتی ہے، آخر اس قبول کرنے کی جو صفت ہے اس کا ظہور تو اسی وقت ہوتا ہے، جس وقت موانع کا ارتفاع اور تضاد کا ازالہ ہو جائے۔



الحاصل یہ بات پائے ثبوت کو پہنچ گئی، کہ امکانات ہوں، یا قوی، اسی طرح  
اعدام اور نیستیاں ان میں سے کسی کا بھی اشیاء کے وجود پر کسی قسم کا کوئی تاثری عمل  
نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان کی حیثیت معدّات یعنی مادے میں جو قبول کر نیکی صلاحیت  
ہے، اس کی استعداد اور قابلیت ان سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ تم پہلے بھی  
جان چکے ہو، کہ ہماری اس دنیا میں جو چیزیں بھی پیدا ہوتی ہے، ضرور ہے کہ  
وہ عدم اور نیستی کے بعد ہو، اور اسباب سے چیزوں کے بنانے کا جو تعلق ہے،  
اس کا مطلب فقط اس قدر ہے، کہ پہلی صورت سے مادے کا تخلیق اس لئے کرادیا  
جاتا ہے تاکہ پچھلی لاحق ہونے والی صورت کو وہ قبول کر لے، یہی حال ان امور کا ہے  
جن کی ذات اور حقیقت تدریجی ہوتی ہے جیسے زمانہ اور حرکت یا جو چیزیں ان  
کے ذیل کی ہوں، ان کے لئے یہ ضرور ہے کہ کسی فرد کی پیدائش اس وقت تک  
نہیں ہو سکتی جب تک اس فرد یا جزء کا ازالہ نہ ہو جائے جو ان سے پہلے بافصل  
موجود ہو چکا ہے، یہی حکم ان متعلقات اور مقدار می و تعلیمی امور کا ہے جن کے اجزاء و آثار  
ہوتے ہیں، یعنی ان کا ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ جمع ہوتا ہے، ان سب  
میں بھی یہی قاعدہ ہے کہ کسی جگہ یا مکان میں ان کے کسی جزء یا فرد کا حضور اور  
تحقق جس وقت ہوگا، لازمی طور پر اس جگہ سے دوسرے جزء یا فرد کا ازالہ تاگزیر  
ہو جاتا ہے، اور یہ اس کا نتیجہ ہے، کہ استیجاب اور تکمیل کے قبول کرنے کی ان کے  
وجود میں صلاحیت نہیں ہوتی۔

وضوح یعنی وہ نسبت قرب و بعد وغیرہ کی جو دو جسمانی چیزوں میں  
ہوتی ہے، اس کی شرکت کے بغیر کسی قسم کی جسمانی قوت اپنا وہ عمل اور اپنا  
وہ فعل ظاہر نہیں کر سکتی، جو اس سے سرزد ہوتا ہے، اس

فصل

فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائیگا، کیونکہ بجائے خود یہ بات پائے ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اپنے وجود میں  
جو شے کسی چیز کی محتاج ہوتی ہے، وہ اپنے عمل اور فعل میں بھی اس چیز کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، کسی فعل  
اور عمل کے صدور کی قریبی قوت میں تو یہ بات یقین طور پر ثابت شدہ ہے اور یہ اس لئے  
ہے کہ مادے کا وجود ظاہر ہے کہ وضعی وجود ہے، اور یہی حال ہر اس چیز کا ہے  
جس کا وجود مادے سے تقویم پذیر ہوتا ہو، یعنی ان مادی امور کا وجود اسی طرز کا



ہوتا ہے جس طرز کا وجود ہر وضع والی چیز کا ہوتا ہے، خواہ اس کے وجود کا وضعی ہونا  
 بالذات نہیں بلکہ تبعی و طفیلی طور ہی پر کیوں نہ ہو، الحاصل اس قسم کی چیزوں کی  
 فاعلیت میں وضع کی دخل در اندازہ ضروری ہے، یعنی ان کا عمل اسی وجہ  
 کا ہوگا، جو وضعی امور کے عمل کا طریقہ ہوتا ہے، خواہ یہ بات تبعی طور پر کیوں نہ ہو،  
 پس معلوم ہوا کہ جس حیوانی فاعل کو کسی شے سے وضع کا تعلق نہ ہوگا، اس پر  
 حیوانی فاعل عمل بھی نہیں کر سکتا، (ابھی تک میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ وضع  
 نہیں ہوا ہے، تم اگر اس مطلب کو زیادہ واضح لفظوں میں سمجھنا چاہتے ہو تو ہم  
 اس کی بھر پور تقریر کرتے ہیں، میرا دعویٰ یہ ہے کہ ہر وہ قوت جس سے کسی اثر کا  
 ظہور ہوتا ہو، یا اس سے کوئی فعل صادر ہوتا ہو، ایسی قوت وہ حال سے خالی  
 نہیں ہو سکتی، اس قوت کا تاثری عمل کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص ہوگا،  
 یعنی اس خاص محل کے سوا کسی دوسرے محل پر اس کا تاثری عمل اس  
 وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس خاص محل پر اس عمل کا ظہور  
 نہ ہو لے حتیٰ کہ جو چیز اس محل سے جس درجے قریب ہوگی، اسی قدر اس قوت  
 کے تاثری عمل کے قبول کرنے کا وہ زیادہ مستحق اور اس کے لئے زیادہ تیار  
 ہوگا، یا ایسا نہ ہوگا، یعنی کسی محل پر اس کا تاثری عمل اس پر موقوف نہ ہو کہ  
 پہلے اس کا اثر اس خاص محل پر مرتب ہو چکا ہو، ان دونوں باتوں کو مثال سے  
 سے یوں سمجھو کہ مثلاً آتشی قوت کے تاثری عمل کی حالت پہلی قسم کی مثال ہے  
 کہ اس کا اثر جس محل پر مرتب ہوتا ہے اس محل سے جو نزدیک تر ہوگا، وہ  
 اس کی تاثر کا زیادہ مستحق ہوگا، یہ نسبت اس کے جو اس سے دور ہے، یقیناً  
 جو چیز اس محل کے قریب ہوگی گرمی اس تک پہلے ہی پہنچے گی، اور نسبتاً وہ تیز  
 اور سخت بھی ہوگی بہر حال جس قوت کی ایسی کیفیت ہوگی اس کے متعلق ہم  
 قطعاً جانتے ہیں کہ اس خاص جسم سے اسے کسی نہ کسی کا تعلق ضرور ہے، خواہ  
 تعلق اس لئے ہو کہ یہ قوت خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس جسم کی محتاج ہو  
 جیسا کہ آتشی قوت کا حال ہے، یا خود تو اس قوت کی ذات اس محل کی محتاج  
 نہیں ہے، لیکن اپنے عمل اور فعل میں وہ قوت کی محتاج ہے، جیسا کہ نفوس کا



کا حال ہے، پس معلوم ہوا کہ اس قسم کی قوت وضع ہی کی شرکت سے اپنے تاثری عمل کو ظاہر کر سکتی ہے۔

مگر ایسی قوت جس کے تاثری عمل کے لئے صرف یہ ضروری ہو، کہ اس قوت سے اس عمل کا ظہور اور صدور ممکن ہے، پس اتنا امکان ہی کافی ہو اور اس کا صدور کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص نہ ہو، یعنی اجسام میں سے جو جسم مثلاً قریب ہو گا، اس میں تو اس کے عمل کا ظہور ہو گا اور بعید میں نہ ہو گا، ایسا نہ ہو تو یاد رکھنا چاہئے کہ اسی قوت کا تعلق مادی امور میں سے کسی امر کے ساتھ نہیں ہو سکتا، نہ تو یہ تعلق تاثری عمل کے حساب سے ہو سکتا ہے، اور نہ خود براہ راست وہ قوت مادہ کی محتاج ہو سکتی ہے بلکہ ہر اعتبار سے وہ اجسام سے قطعاً بے نیاز ہوگی، یعنی اس کا تعلق ان عقلی ہستیوں سے ہو گا، جو مادے سے پاک ہیں جنہیں اصطلاحاً مفارقات عقلیہ کہتے ہیں۔

گزشتہ بالا تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جسمانی قوتوں کے لئے یہ ممکن ہے کہ مجردات (یعنی مادے سے جو ہستیاں پاک ہیں) ان پر وہ اثر انداز ہوں، نہ ان کی ذات پر ان قوتوں کا اثر پڑ سکتا ہے، نہ صفات پر، اس لئے کہ جن امور کے لئے تاثر ہو، اور نہ ان کے لئے وضع ہو، ظاہر ہے کہ وہاں قرب و بعد، دوری و نزدیکی کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی، تو اسی سے یہ سلسلہ بھی ثابت ہو گیا کہ جسمانی قوتوں کا تاثری عمل بیہیولی اور اس صورت کے وجود پر بھی مرتب نہیں ہو سکتا، جس سے بیہیولی تقویم پذیر ہوتا ہے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ سرے سے تمام اجسام پر جسمانی قوتیں اثر انداز نہیں ہو سکتیں اور نہ ان کے تاثری عمل کا تعلق اجسام سے ہو سکتا ہے۔

یہاں کوئی یہ اعتراض نہ کر بیٹھے کہ مجردات پر جس طرح جسمانی امور کا اثر اس لئے نہیں پڑ سکتا کہ مجردات کو جسمانی امور سے وضع کی نسبت حاصل نہیں ہے، اسی طرح پھر یہ بھی ضروری قرار دیا جائے کہ جسمانی امور بھی مجردات سے متاثر نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ان کو بھی تو مجردات سے وضع کی نسبت نہیں حاصل ہے، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ جتنے اجسام و اجرام ہیں ان کو مفارقات (یعنی مادے سے



مجرد ہونے والی، مستقیوں کی طرف منسوب نہ کیا جائے، ہم اس اعتراض کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کسی شے میں مجردات کے تاثری عمل کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ بجائے خود جو اثر مجردات سے صادر ہونے والا ہے وہ ممکن ہو، اثر کا امکان ذاتی جس وقت بھی ثابت ہو جائے گا، اسی وقت مجردات سے اس اثر کا افادہ ہو جائے گا، خواہ اب یہ اثر وضع کی صفت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، بخلاف جسمانی قوتوں کے کہ صرف ان کے اثر کا ممکن ہونا، اس کے صدور کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ اسی کے ساتھ یہ شرط بھی ضروری ہے کہ اثر کے محل کو جسمانی قوت کے محل سے کسی خاص قسم کی وضعی نسبت بھی حاصل ہو، ظاہر ہے کہ جو شے مادے سے مفارق اور پاک ہوگی، اس کے ساتھ اس نسبت کا پیدا ہونا محال ہے، رہا کسی جوہر مفارق سے مادہ پر کوئی صورت یا کوئی کمال جب فائض ہوتا ہے، تو اس وقت یہاں براہ راست مادہ ہی متاثر و منفعل ہوتا ہے، نہ کہ متاثر اور غریب متاثر کے درمیان جو چیز واقع ہوتی ہے وہ متاثر ہوتی ہے، لیکن وہاں مادہ فاعل و اثر انداز نہیں ہوتا بلکہ وہی درمیانی چیز ہوتی ہے اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، اس پر اگر پلٹ کر تم یہ کہو کہ کیا ان حکماء کا یہ عقیدہ نہیں ہے کہ بدن کی پیدائش نفس (جان) کی پیدائش کی علت اور سبب ہے حالانکہ نفس کو یہ مجردات میں شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ بدن کو بھی نفس کے ساتھ کوئی وضعی نسبت حاصل نہیں ہے، میں کہتا ہوں غریب تمہیں بتایا جائے گا کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ کس طرح ہوتی ہے، وہیں یہ بات کھولی جائے گی کہ نفس کی پیدائش کی علت مفارق ہی امر ہے، بدن صرف نفس کے امکان کا حامل ہوتا ہے، جیسا کہ غریب اس کا بیان آگے آتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ معلول (نفس) کا فیضان علت (مفارق) سے جو ہوتا ہے، اس فیضان کے لئے بدن کی حیثیت صرف شرط کی ہے، یہ قطعاً غلط ہے کہ بدن نفس پر تاثری عمل کرتا ہے بلکہ جس محل میں بھی کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے، بلکہ محل میں جو قوت بھی پائی جاتی ہے، ان میں کوئی بھی اپنے محل پر اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ محل جن امور کو قبول کرتا ہے، ان کے اعتبار سے اس کی حیثیت شرط



کی ہوتی ہے، بہت جلد اس مسئلے کی طرف ہم رجوع کریں گے اصل اس کی یہ ہے کہ حال و محل کو جب ایک کو دوسرے کے اعتبار سے تصور کیا جائے تو ان میں باہم وضعی نسبت پیدا ہی نہیں ہوتی۔

## فصل

صرف وجود علت اور معلول دونوں چیزوں کے  
بننے کی صلاحیت رکھتا ہے

اس فصل میں اسی وجوہ کو ثابت کیا جائے گا، پہلی بات یعنی وجود علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کے سوا جو چیز بھی ہوگی، خود اس کی ذات کو جب وجود سے قطع نظر کر کے تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس وقت وہ ایک ایسی چیز بن کر رہ جائے گی، جس سے وجود اور عدم دونوں کو مساوی نسبت ہوگی، الغرض شے خود اپنی ذات کے حساب سے موجود نہیں ہو سکتی اور اسی لئے اس شے کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت کسی شے کے وجود کی علت قطعاً نہیں ہو سکتی، یعنی نہ خود اپنی ذات کے وجود کی اور نہ کسی دوسری شے کے وجود کی وہ علت بن سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شے کی علت ہوگی، یہاں علت کا وجود معلول کے وجود پر تاثری عمل کرتا ہے ان تمام امور کا خلاصہ یہ نکلا، کہ تاثر بخشی اور موثریت کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے اب اگر وجود کو ماہیت سے جدا کر کے مجرد رنگ میں فسر ض کیا جائے تو تاثر فرمانی کا وہ زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ ماہیت کا سرمایہ اور اس کی پونجی اسکان اور حاجت کے سوا اور کیا ہے، اور تم یہ جان چکے ہو، کہ عدمی امور کسی شے پر بھی تاثری عمل نہیں کر سکتے، گویا جس طرح مادی قوت کو مادے سے اگر عبسرد اور جدا فرض کیا جائے، تو تاثر بخشی میں اس کا درجہ اور زیادہ بلند ہو جاتا ہے اس لئے کہ تجریدی حالت میں یہ قوت نقص، اور نیستی کی آلودگیوں سے پاک ہوگی، گویا یہی حال وجود کا بھی ہوگا، جب ماہیت سے اس کو مجرد فرض کیا جائے، اگرچہ یہ مسئلہ کہ مادی قوت مادے سے مجرد ہونے کے بعد تاثر بخشی میں زیادہ طاقتور ہو جاتی ہے، یہ ایک الگ مسئلہ ہے، (یہاں بطور تمثیل کے اس کا ذکر کیا گیا، بہر حال اس وقت ہمارے سامنے وجود ہے، اور اس کے متعلق یہ کہنا ہے کہ مطلقاً علت اور



اور سبب بننے کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے۔ باقی امام رازی نے یہاں جو اس شے کا اظہار کیا ہے، جس کی تفسیر وہ ان لفظوں میں کرتے ہیں۔

مختلف وجودوں میں جو باہمی امتیاز پیدا ہوا ہے، سوال یہ ہے کہ انکی یہ جدائی صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہے، یا ماہیت اور حقیقت کے رو سے یہ باہم مختلف ہیں، اگر پہلی صورت مانی جائے گی، تو کسی شے کے وجود کا دوسری شے کے وجود کی علت ہونا محال قرار پائے گا، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت اور ماہیت کے افراد کو باہم ایک دوسرے پر کسی قسم کی برتری حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اپنی ذات کے حساب سے سب ایک دوسرے کے ہمدوش و ہم رتبہ ہیں،

اور دوسری شے بھی محال ہے اس لئے کہ وجود کی تقسیم جوہر اور عرض کے وجود کی شکل میں کی جاتی ہے، پھر جوہر کے وجود کو جسم اور غیر جسم کے وجود کی طرف تقسیم کرتے ہیں اسی طرح عرض کے وجود کو بھی، عرضی اجناس کے وجودوں کی طرف منقسم کرتے ہیں ظاہر ہے کہ تقسیم کا یہی قانون ہے کہ اس کے مورد کو ایک ہی حقیقت ہونا چاہئے۔

نیز وجود کا مفہوم بالکل بیہی ہے، اور اسی بیہی مفہوم کو ہم تمام وجودوں میں بطور قدر مشترک کے بدلتے مشترک پاتے ہیں، ان کے افراد میں جو اختلافات محسوس ہوتے ہیں وہ یقیناً وجود کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، یعنی وجود کے مفہوم میں وہ داخل نہیں ہیں، بلکہ اس سے وہ خارج ہیں، علاوہ اس کے اگر ان مختلف وجودوں کو ماہیت و حقیقت کے اعتبار سے مختلف تسلیم کیا جائے گا تو پھر ان کو جنس اور فصل سے مرکب بھی ماننا پڑے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا معلول اول کے وجود کو بھی مرکب ماننا پڑے گا، اور اس بنیاد پر یہ لازم آئے گا کہ علت واحدہ (ایک علت ہے) ایک سے زیادہ معلول صادر ہوں جو ان حکماء کے نزدیک ناممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی سمست اور پیچھے افکار کی تردید کے لئے ہی اصول



کافی ہیں جن کا پہلے ذکر آچکا ہے میرا مطلب یہ ہے کہ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وجود کی حقیقت دراصل ایک بسیط واحد حقیقت ہے لیکن باوجود واحد ہونے کے شدید و ضعیف مقدم و موخر ہونے کے اعتبار سے یہ ایک تشکیلی حقیقت ہے (امام رازی کے شیے کے ازالہ کے لئے صرف اتنی بات بالکل کافی ہے اس لئے اب ہم دعوے کے دوسرے جزو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یعنی ہمارا یہ دعویٰ کہ معلول ہونے کی صلاحیت بھی وجود ہی رکھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود مابہیتیں بجائے خود مجہول و مخلوق ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، اور جب وہ اس کی صلاحیت نہیں ہیں، تو اب مجہول و مخلوق یا تو خود وجود ہو گا، یا وجود کے ساتھ مابہیت کا اتصاف یہ مجہول قرار پائیگا، لیکن معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اتصاف مابہیت کے ان مراتب میں ہے جو بعد کو مابہیت کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ مابہیت کے مراتب کا تحقق اس پر موقوف ہے کہ پہلے مابہیت کا وہ وجود مستحق ہونے جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہے، اور اس اتصاف کی جو حقیقت ہے ہم اسے بھی بیان کر آئے ہیں، پس ثابت ہوا کہ بالذات معلول وجود کے سوا اور کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی، امام رازی نے یہاں بھی ایک اعتراض کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے

وجود ظاہر ہے کہ ایک مابہیت واحد ہے اب اگر یہ مانا جائے کہ علت اور سبب کا تاثری عمل وجود ہی پر ہوتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہر معلول کے علت ہونے کی اس علت میں صلاحیت ہے جس سے وہ معلول صادر ہوا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ پانی نہ گرم رہنے کے بعد جب گرم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ پانی کی یہ گرمی منجمد مابہیتوں کے ایک مابہیت ہے، اب مبادی مفارقة عقلی عالم کی ہستیوں سے جو وجود اسکی حقیقت پر فائض ہو گا، سوال اس کے متعلق یہ ہے کہ وجود کا یہ فیضان آیا کسی شرط پر موقوف ہو گا یا نہ ہو گا، اگر کسی شرط پر یہ فیضان موقوف نہیں ہے، تو پھر لازم آئیگا کہ اس گرمی کا وجود دوامی و جاودانی ہو جائے اس لئے کہ مابہیت قبول کرنے کے لئے آمادہ ہے، اور فاعل تو ظاہر ہی ہے کہ ابدی فیاض ہے لازماً اس فیض کو چاہئے کہ دوامی ہو جائے۔ اور اگر یہ فیضان کسی شرط پر موقوف ہے تو سوال یہ ہے کہ اس شرط پر کونسی چیز موقوف ہے خود گرمی کی مابہیت



موقوف ہے؛ یا گرمی کا وجود؛ گرمی کے وجود کا موقوف ہونا تو محال ہے اس لئے  
 کہ پانی کے ساتھ اتصال یہ تو ٹھنڈک کی شرط ہے رہا ٹھنڈک کا وجود سودہ تو  
 گرمی کے وجود کے مساوی ہے، تو چاہئے کہ ٹھنڈک کے وجود کے ساتھ  
 اتصال بھی گرمی کے وجود کے لئے شرط بن جائے اُس لئے کہ جو چیز کسی شے  
 کی شرط ہوگی یقیناً وہ اس شے کے مماثل امور کی بھی شرط ہوگی، اور اگر  
 ان امور کو مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ پانی کے اتصال اور چھونے کے  
 وقت گرمی کا محسوس ہونا ضروری ہو، اس لئے کہ ماہیت قابل ہے،  
 فاعل فیاض ہے شرط حاصل ہے، پھر معلول کا اس کے بعد حاصل ہونا ناگزیر  
 ہے۔ اور اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ایک چیز دنیا میں جب پائی جائے تو  
 اسی کے ساتھ ہر چیز پائی جائے، گویا اس بنیاد پر دنیا کے جتنے حوادث ہیں  
 اور عالم کی پیداوار ہے، ان میں کسی کو کسی خاص شرط اور سبب کے ساتھ  
 کوئی خصوصیت باقی نہیں رہ جاتی، ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں غلط اور  
 باطل ہیں، جس اور مشاہدہ اس کی تکذیب کرتا ہے رہی دوسری شق یعنی  
 شرط پر ماہیت ہی کو موقوف قرار دیا جائے، تو اس سے ہمارا مدعا ثابت  
 ہوتا ہے اس لئے کہ جب خود ماہیت ہی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو  
 اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنے سوا کسی غیر پر موقوف ہے اور یہ قاعدہ ہے  
 کہ جو غیر پر موقوف ہوگا ضرور ہے کہ کسی سبب اور علت کو وہ مستدعی ہوگا،  
 اور بالآخر بات اس پر اگر ختم ہوگی، کہ ماہیت کی انتہا واجب الوجود  
 پر ہوگی، پس اس بناء پر معلوم ہوا کہ مخلوق اور مجعول خود ماہیت ہی بنتی  
 ہے، نہ کہ صرف اپنے وجود کے مخلوق و مجعول ہونے سے ماہیت ہی مجعول  
 بن جاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام رازی کے اس بیان کی تردید تم کو پہلے بھی بتایا جا چکا  
 ہے، یعنی اس ساری تقریر کی بنیاد اس غلط مفروضے پر قائم ہے کہ مد وجود ایک ایسی  
 واحد ماہیت ہے جس کا اطلاق اپنے تمام افراد پر تو احوال اور مساوات کے ساتھ ہوتا  
 ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ وجود کلی شے نہیں بلکہ کلی متواظی ہے، حالانکہ



ثابت ہو چکا کہ یہ غلط ہے، نیز امام کے قول کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ دنیا کی کسی شے میں بھی حق تعالیٰ کے وجود کو کسی قسم کا تاثیر و دخل نہیں ہے اس لئے کہ بر بنائے قول امام حق تعالیٰ کا وجود ظاہر ہے کہ ممکنات کے وجود کے مساوی ہے جس کی وہ بار بار تصریح کرتے چلے آئے ہیں، اور جب ایسا ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کے وجود سے جو چیزیں صادر ہو گئی وہ غیر حق کے وجود سے بھی صادر ہو سکتی ہے، گو یا کسی شے میں تاثیر عمل کرنے کے لئے خدا کے وجود کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے، حالانکہ مسلمہ یہ ہے کہ کسی شے پر وہی چیز اثر انداز ہو سکتی ہے، جسے تاثیر حیثیت سے خاص قسم کی خصوصیت حاصل ہو، ورنہ اس کا وجود اس کے عدم کے برابر ہو جائے گا، اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی شے کے حصول میں اگر کسی چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، وہ اس شے کی علت کبھی نہیں بن سکتی، سب کا حاصل یہ ہوا کہ حق تعالیٰ کا وجود اس کے بعد کسی شے کا بھی سبب باقی نہیں رہتا، ذات حق اس سے پاک اور بلند و برتر ہے۔

امام رازی نے اس کے بعد یہ اور احنافہ کیا ہے کہ مثلاً سیاہی کے وجود کو ایک تو اس نقطہ نظر سے تصور کیا جائے کہ وہ صرف سیاہی کا وجود ہے، اور اسی سیاہی کے وجود کا ایک اور اعتبار یہ بھی ہے، کہ سیاہی کی ماہیت کا وجود سے موصوف ہونا، اس لحاظ سے اس کا اعتبار کیا جائے، بیان کیا گیا تھا کہ ان دونوں اعتباروں میں بڑا فرق ہے، کہا گیا تھا کہ پہلے اعتبار کے رو سے وجود کی جانب کسی قسم کے احتیاج کو منسوب کرنا ناجائز ہے، بلکہ جب شے کی ماہیت کو وجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تب اس میں امکان کی جہت پیدا ہوتی ہے، پھر اس امکان کی وجہ سے اب اس کو احتیاج کی صفت عارض ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ دراصل ماہیت ہی اپنے وجود اور پائے جانے میں محتاج ہوتی ہے، لیکن خود وجود یہ کبھی محتاج نہیں ہوتا، باقی یہ جو کہا گیا ہے کہ ماہیتیں معلول نہیں ہوتیں، تو اس کی تاویل کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، امام کا قول ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ خود یہ فاضل (امام رازی) اور جو اس طبقے کے لوگ ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ معلول کے لئے بذات خود یہ ضروری ہے کہ قبل تاثیر خود اس کی کوئی



ہویت ہو اور اس کو اپنی ذات کے سوا چاہئے کہ حاجت عارض ہو، اس کے بعد پھر علت سے اس معلول کے وجود کا افادہ ہوتا ہے، یعنی اس کی علت اپنے معلول کو وجود عطا کرتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ خود وجود میں بحیثیت وجود کے یہ باتیں نہیں پائی جاسکتیں بلکہ ماہیت ان صفات سے موصوفہ ہوتی ہے، کیونکہ وجود کے ساتھ ماہیت کو ذہنی تحلیل کے بعد وہی نسبت حاصل ہوتی ہے جو قابل اور مقبول، مادہ اور صورت میں ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر ان لوگوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وجود نہیں بلکہ وجود کے ساتھ ماہیت کا موصوف ہونا یہی دراصل علت کا اثر ہوتا ہے،

افسوس ہے کہ یہ لوگ اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ اگر وجود نہ ہوگا تو ماہیت چاری کہاں سے کس طرح پیدا ہو جائے گی، تاہم پہلے وہ امکان سے متصف ہو، پھر حاجت کی صفت اس میں پیدا ہو، پھر وجوب کے ساتھ موصوف ہو، اور آخر میں وجود کے ساتھ متصف ہو، ان امور سے موصوف ہونے کی جو واقعی شکل ہے، ہم اسے بیان کر چکے ہیں، پھر دوبارہ ذکر کی ضرورت نہیں اسی کے ساتھ تم یہ بھی جان چکے ہو کہ افتقار و احتیاج کی صفت خود وجودوں کی اپنی اپنی ذات میں کس طرح پائی جاتی ہے، اور یہ کہ خالق اور جاعل کی جانب وجود ماہیت سے بھی زیادہ کس طرح محتاج ہے اسی سلسلے میں تم وجود کی جو ایک صفت "حدوث ذاتی" ہے اس کا مطلب بھی سمجھ چکے ہو، اور اس سے پہلے جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ ماہیتیں نہ مخلوق ہوتی ہیں اور نہ مجعول، تو اس کا مطلب یہ بتایا گیا تھا کہ مجعول و مخلوق ہونا یہ ماہیت کا مفہوم نہیں ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسا کہ ماہیت کی بحث میں کہا جاتا ہے کہ جب ماہیت کو خود اس کی اپنی صرف ذات کی حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے، تو اس وقت ماہیت کو اس کے عوارض ثابت نہیں ہوتے، مقصد یہ ہوتا ہے کہ عوارض اس خاص حیثیت سے اس کو ثابت نہیں ہوتے، یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ واقع میں بھی عوارض ماہیت کو ثابت نہیں ہوتے، خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت مخلوق اور مجعول بھی ہوتی ہے بایں معنی کہ مخلوق و مجعول ہونا اس کے لئے ثابت ہے، اور ماہیت مخلوق و مجعول نہیں ہے بایں معنی کہ مخلوق و مجعول ہونا یہ بات بجنہ اس کی اپنی ذات نہیں ہے، امام نے جس امر کی طرف دلائل، کے لفظ سے اشارہ کیا تھا اس کا



مطلب یہی ہے، مگر جو طریقہ ہمارا ہے اس کی بنیاد پر تم سمجھ سکتے ہو کہ ان دونوں باتوں میں سے پہلی بات کا آل وہی ہے جو دوسری کا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

کسی فعل کے لئے یہ شرط غیر ضروری ہے کہ پہلے اس کا عدم ہو یعنی نہ ہونے کے بعد ہر فعل کا ہونا ضروری نہیں ہے، اس فصل میں ہی مسئلے کی تشریح کی جائے گی، یہ بحث ایک حیثیت سے گزشتہ

فصل

فصل کی بحث سے مشابہ ہے، اگرچہ مناسب یہ تھا کہ اس کا ذکر علت و معلول کے مباحث میں کیا جاتا، لیکن ایک اعتبار سے دو مقدمہ داخل کی بحث سے بھی اس کو مناسبت ہے بہر حال جدیدوں اور جھگڑا لوگوں نے چونکہ اس مسئلے کے متعلق انتہائی تعصب سے کام لیا ہے اس لئے ضرورت ہے کہ ہم بھی ذرا سنبھل کر پوری قوت کے ساتھ اس کو پھیلا کر بیان کریں اور اسی لئے دعوے کے ثبوت میں متعدد دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم آیا ہمیشہ سے ممکن الوجود ہے یا اس کا امکان دوامی نہیں ہے دوسری شق باطل ہے، اس لئے کہ اگر اس کا امکان دائمی نہ ہوگا تو اس کو مستغ بالذات ماننا پڑے گا کیونکہ اس کا واجب الوجود ہونا تو محال ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز مستغ بالذات ہوتی ہے وہ کبھی ممکن نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر کوئی مستغ بالذات ممکن الوجود ہو جائے گا تو سوال یہ ہے کہ خود اس کی ذات بحیثیت اپنی ذات کے ممکن الوجود ہوتی ہے، تو اس وقت لازم آتا ہے کہ پھر ازلا وابداً وہ ممکن ہی ہو، یا کسی خارجی امر کی وجہ سے وہ ممکن الوجود ہو اسے، اب سوال اس خارجی امر کے متعلق ہوگا کہ اس کی ہویت و شخصیت بھی کیا دوامی ہے؟ اگر ایسا ہے تو پھر امکان بھی دوامی ہوگا، یا اس کی ہویت دائمی نہیں ہے تو پھر اس پر کیا بھی وہی بات جاری ہوگی، جو پہلی صورت میں جاری ہوتی تھی،

علاوہ اس کے اس مستغ بالذات کا ازلی اقلع اگر خود اس کی اپنی ذات کا بحیثیت اپنی ذات کے اقتضاء ہے تو پھر اس اقلع کا ازالہ دار اقلع محال ہوگا اس لئے کہ مابینوں کے لوازم کا ازالہ دار اقلع محال ہے، اور اگر خود اس کی اپنی ذات کا اقتضاء یہ اقلع نہیں ہے تو لا محالہ کسی ایسے امر کا اقتضاء ہوگا، جو اس سے جدا ہوگا اب



اس امر کے متعلق سوال ہے کہ وہ کیا ازلی اور واجب الثبوت ہے؟ اگر ایسا ہوگا، تو پھر اس کے اثر کا ازالہ محال ہوگا، اور اگر اس کا ثبوت ازلی و واجب نہیں ہے تو پھر جو کلام پہلے کے متعلق تھا وہ اس کے ساتھ متعلق ہو جائے گا، تاہم بالآخر بات اس ذات پر آکر ختم ہو جائے گی، جو بالذات واجب ہے اور پھر اس کا ازالہ محال ہو جائے گا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس اقتناع کو واجب الوجود کی طرف منسوب کر دیا جائے، لیکن اس طور پر کہ واجب کا تاثری عمل کسی شرط پر موقوف ہو ایسی صورت میں شرط کے ازالہ سے تاثر کا بھی ازالہ ہو جائے گا، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ خود یہ شرط کیا ہے اگر واجب بالذات تو اس کا ارتقاع محال ہے، اور جب اس کا ارتقاع محال ہوگا، تو اقتناع کا ازالہ بھی ناممکن ہوگا اور شرط اگر واجب نہیں ہے تو بات پھر ٹپٹ پڑے گی، تسلسل تو محال ہے، لامحالہ اس کو کسی ایسے موجود پر ختم کرنا پڑے گا جو خود اپنی ذات سے واجب الوجود ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ ازل میں ممکنات کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ ان کا وجود اس وقت متسلسل اور محال تھا اور بعد کو ممکن ہوا، محض غلط ہے،

اس مقام پر ایک دشواری پیش آتی ہے کہ کسی حادثہ کو زائیدہ ہستی کے متعلق اگر یہ سوچا جائے کہ وہ عدم کے بعد پیدا ہوئی ہے یعنی عدم کے بعد پیدا ہونے کا اس کے ساتھ اعتبار کیا جائے، تو اس شرط کے ساتھ یہ ناممکن ہے کہ اب اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کے وجود کو بجائے دوسرے وقتوں کے کسی خاص وقت کے ساتھ خصوصیت حاصل ہے تم نے جن دلائل کا ذکر کیا ہے اس کا اقتضا یہی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا امکان دوامی طور پر ہمیشہ ثابت رہتا ہے لیکن اس کے امکان کے دوام سے یہ لازم نہیں آتا کہ حادثہ ہونے سے وہ خارج ہے، کیونکہ جب اس کو اس اعتبار کے ساتھ تصور کیا جائے کہ وہ عدم کے بعد ہے، تو اس وقت ظاہر ہے کہ عدم کے بعد ہونا یہ چیز اس کے ایک ذاتی جزء کی حیثیت میں ہوگی، کیونکہ شے کی جو چیز ذاتی ہوتی ہے اس شے سے اس کا ازالہ نہیں ہو سکتا، اور حادثہ کو بحیثیت حادثہ کے جب تصور کیا جائے اور اس حادثہ کے حادث و پیدائش کے دوام امکان سے جب یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حادث ہونے



خارج ہو جائے، تو اس سے وہ دلیل ہی غلط ہو جاتی ہے جو پیش کی گئی، ہم کہتے ہیں کہ میری گفتگو اس شے کے متعلق نہیں ہے، جس کی ہوتیت ہی بجنسہ تجدد اور حدوث و نوزائیدگی ہو، بلکہ یہاں کلام اس ماہیت کے متعلق ہے، جسے حدوث کی صفت عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ دنیا میں بہت سی چیزیں مثلاً حرکت زمانہ وغیرہ ایسی ہیں، جن کے متعلق دوامی ہونا محال ہے، ان کا حدوث تو ضروری ہے، اور موثر و متجدد کی جانب ان کو احتیاج ان کے امکان ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن ان کے امکان کی نوعیت کیا ہے؟ اسی خاص طرز کا وجود، کیونکہ دائمی وجود تو ان کے لئے محال ہے، پس ان کے امکان کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتے کہ ان کے حدوث کا امکان ثابت ہے، اور شے کے ممکن ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ مطلق وجود اور ہونا ان کے لئے جائز ہے، نہ کہ ہر قسم کے وجود کا جواز ممکن کے لئے ہوتا ہے، مثلاً جوہر کے لئے عرض کا وجود محال ہے یا مثلاً سیاہی کے لئے سفیدی کا وجود محال ہے، اسی طرح حرکت یا جو اس طرز کی چیزیں ہیں ان کے لئے بقائی وجود محال ہے، دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ عدم سابق کا محتاج کون ہوتا ہے؟ خود فعل کا وجود اس کا محتاج ہوتا ہے یا اس عدم سابق کا محتاج فاعل کی وہ تاثیر ہوتی ہے جو اس فعل سے متعلق ہوتی ہے پہلی شق محال ہے اس لئے کہ اگر فعل اپنے وجود میں عدم کا محتاج ہوگا، تو یقیناً وہ عدم اس فعل کے ساتھ متصل اور متقارن ہوگا، اور عدم کا متصل ہونا یہ فعل کے منافی ہے، اور جو چیز فعل کی منافی ہوگی محال ہے کہ وہی منافی اس فعل کے وجود کے لئے شرط بھی ہو اسی طرح دوسری شق بھی اس لئے محال ہے کہ اثر کا وجود ظاہر ہے کہ اس کے عدم کے منافی کو اگر متقارن اور متصل فرض کیا جائے گا تو اسی کے ساتھ اس کا منافی ہونا بھی تو ضروری ہوگا، اور شے کا منافی خود اس شے کی شرط کسی طرح نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ نہ تو فعل ہی اپنے موجود ہونے میں اس کا محتاج ہے کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو، اور نہ فاعل اپنی تاثیر بخشی میں اس کا محتاج ہے۔

تیسری دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ حوادث کے متعلق یہ پوچھا جاتا ہے کہ جس وقت وہ موجود ہو کر قیام حاصل کرتے ہیں، تو اپنے قیام و بقاء کے اس زمانے میں آیا وہ موثر اور فاعل کے محتاج ہوتے ہیں یا نہیں، بر تقدیر اول ناگزیر ہے کہ



اپنے امکان کی وجہ سے وہ ازلاً وابداً موثر و فاعل کے محتاج ہوں اور بر تقدیر ثانی یعنی اپنے قیام و بقا کے زمانے میں موثر کی جانب انھیں احتیاج باقی نہ رہے، تو ان کے اس حال کی وجہ یا تو یہ ہوگی، کہ اس زمانے میں ان کا وجود امکان کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے یا باوجود اس عدم احتیاج کے امکان کی صفت بھی ان میں باقی ہوگی، بہر حال یہی دو صورتیں ممکن ہیں، ان میں پہلی صورت یعنی امکان کے دائرے سے ان کا خارج ہونا یہ تو قطعاً محال ہے اس لئے کہ جو چیز بالذات ممکن ہوتی ہے، ناممکن ہے کہ وہ منقلب ہو کر واجب بالذات بن جائے، علاوہ اس کے سوال یہ ہے کہ ممکنات میں امکان کی صفت اگر ان کی ذات کا اقتضا، ہوتا ہے، تو دوامی طور پر ان کے وجود کو ممکن ہونا چاہئے، اور اگر یہ امکان ان کی ذات کا اقتضا نہیں ہے بلکہ کسی بیرونی اور منفصل امر کی راہ سے یہ صفت ان کو لاحق ہوتی ہے، تو اس صورت میں ممکن کے لئے امکان کی صفت کا ثبوت بھی ممکن قرار پائے گا، لازمی طور پر اب اس امکان کا امکان بھی کسی امر منفصل کا نتیجہ ہوگا، اسی طرح اس امکان کے امکان کے لئے ایک تیسرا امکان ہوگا، اور بات یوں ورازی ہوتی جائے گی تاہم کہ غیر محدود بیرونی و منفصل امکانات کا ایک سلسلہ یہاں پیدا ہو جائیگا پس معلوم ہوا کہ پہلی شق یعنی اپنے قیام و بقا کے زمانے میں بھی ممکن ممکن ہی رہتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکن اپنے بقا کے وقت میں بھی سبب کا محتاج ہوتا ہے، کیونکہ حاجت کی جہت تو امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وجود کے دائرے میں جب کوئی چیز داخل ہو جاتی ہے تو اس وقت (وجود اور عدم سے اس کا تعلق مساوی نہیں) بلکہ وجود کے ساتھ زیادہ راجح و ادلی ہو جاتا ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں وجود کے ساتھ اس موجود ممکن کا تعلق جو ادلی اور راجح ہو جاتا ہے، یہ اولویت آیا وجود کے لوازم میں ہے یا لوازم وجود میں نہیں ہے، پہلی شق محال کو مستلزم ہے، اس لئے کہ جس وقت وجود کا تحقق ہو جاتا ہے معاً اسی کے ساتھ اس کو وجود کے ساتھ اولویت کی نسبت قائم ہو جاتی ہے، اور جب عدم کے اعتبار سے وجود اس کے لئے ادلی و راجح ہو گیا تو یقیناً وہ فاعل اور موثر سے ایسی صورت میں بے نیاز ہو جائے گا،



لیکن ممکن بغیر فاعل اور موثر کے موجود بھی نہیں ہو سکتا، اور سبب فاعل کے لیے ضرورت ہونے کی وجہ سے اس ممکن کا فاعل باقی نہ رہا تو نتیجہ یہ ہوا کہ ممکن معدوم ہو جائے گا یا اس کا وجود اس کے عدم کا سبب بن جائیگا۔ اس کا نام ممکن ہونا بدیہی ہے، رہی دوسری شق یعنی وجود کے ساتھ اولویت کی یہ نسبت لوازم وجود میں نہ ہو، بلکہ اس کا شمار ان عوارض میں ہوا جو اپنے معروض و موصوف کے ساتھ ہمیشہ نہیں رہتے بلکہ ان سے جدا بھی ہو جاتے ہیں جنہیں عوارض مفارقة کہتے ہیں، تو یہ تجویز بھی محال ہے۔ اس لئے کہ اولویت کی یہ نسبت ایسی صورت میں یعنی عوارض مفارقة ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ کسی سبب کی محتاج ہوگی اور اب واقعے کی شکل یہ ہوگی کہ جو ممکن موجود ہو چکا ہے اس کی ذات اولویت کی محتاج ہوگی، اور اولویت اپنے سبب کی محتاج ہوگی، نتیجہ یہ نکلے گا کہ سبب سے یہ ممکن موجود بے نیاز و غنی باقی نہ رہا (حالانکہ فرض یہی کیا گیا تھا)۔

چوتھی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ معلول جو علت اور سبب کا محتاج ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اس احتیاج و افتقار کی وجہ کیا ہوتی ہے، آیا یہ احتیاج اس لئے ہوتا ہے کہ معلول بالفعل موجود ہو چکا ہے، یا چونکہ پہلے وہ معلول معدوم تھا اس لئے علت کی حاجت اسے ہوتی ہے، یا اس احتیاج کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ معلول چونکہ عدم یعنی نہ ہونے کے بعد پایا جاتا ہے، عدم کے متعلق یہ کہنا کہ علت کا مقتضایہ ہی ہے اس کا نام ممکن ہونا تو ظاہری ہے کیونکہ عدم تو صرف نیستی اور نفی محض کا نام ہے مجہداً اس کو علت کی حاجت کیا ہوگی، اسی طرح یہ بات کہ معلول کا وجود چونکہ عدم کے بعد ہوتا ہے، یعنی پہلے نہ تھا اور پھر ہوا، معلول کی یہ خصوصیت بھی احتیاج کی وجہ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ عدم کے بعد ہونا ظاہر ہے کہ یہ وجود کی ایسی صفت اور کیفیت ہے جو وجود کے یافت اور حصول کے بعد اسے لازمی طور پر عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ خود وجود کا حصول اگرچہ جواز اور امکان کے رنگ میں ہوتا ہے، لیکن عدم کے بعد اس وجود کا حصول یہ ممکن ہے کہ وجود کی ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب اور ضروری ہوتا ہے، کیونکہ اس کیفیت و صفت کے سوا کسی اور طریقے سے اس کا واقع ہونا ناممکن ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود



ایسی ہو، کہ اس کا واقع ہونا واجب و ضروری نہیں بلکہ جائز و ممکن ہو، لیکن وقوع پذیر ہونے کے بعد کسی امر کا ثبوت و عروض اس کے لئے واجب و ضروری ہو یہی چار قاعدہ ہے جس کا وجود ظاہر ہے کہ ممکن ہے، لیکن اس کا حجت ہونا یہ ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب ہے اور اس ثبوت کے لئے کسی سبب و علت کی ضرورت نہیں، اسی طرح حادث کا وجود تو ممکن ہو، لیکن اس کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات اس کے لئے ضروری ہو اور قاعدہ ہے کہ جو چیز واجب و ضروری ہوتی ہے، وہ فاعل اور موثر سے بے نیاز و غنی ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ علت کا محتاج دراصل صرف وجود ہی ہوتا ہے،

پانچویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ظاہر ہے کہ کچھ صفات اور لوازم ہیں، خواہ ان صفات و لوازم کی نوعیت اضافی و سلبی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ عام فلاسفہ کا خیال ہے، یا ان صفات کو وجودی حقیقت قرار دیا جائے جیسا کہ اکثر متکلمین کا عقیدہ ہے، یا انہیں احوال و اعیان سمجھا جائے جیسا کہ معتزلہ اور صوفیوں کا مسلک ہے، بہر حال ذات حق کے یہ صفات و لوازم ظاہر ہے کہ واجب نہیں ہو سکتے، اس لئے واجب کا ایک سے زیادہ ہونا ناممکن ہے، پس خود اپنی ذات کی حیثیت سے تو یہ صفات و لوازم ممکن الثبوت ہوں گے، اور اس نقطہ نظر سے کہ یہ واجب اول تعالیٰ کے صفات ہیں اس حیثیت سے ان کا ثبوت بھی واجب و ضروری ہوگا، ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ اس سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ کسی چیز پر تاثیر عمل مرتب ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ چیز عدم کے بعد ہو، یعنی پہلے نہ ہو اور بعد کو پھر تاثیر عمل کے ذریعے سے موجود ہو جائے (آخر صفات و لوازم حق کے متعلق کون کہہ سکتا ہے کہ کسی وقت وہ نہ تھے اور بعد کو موجود ہوئے ہیں) اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے صفات و لوازم حق کا شمار افعال کے ذیل میں نہیں کیا جاتا اور ہماری گفتگو کا تعلق افعال سے ہے، یعنی افعال کا وجود ہمیشہ عدم کے بعد ہوتا ہے۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ ان لیا جاتا ہے کہ جس کے وجود کے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اس کو فعل نہیں کہتے ہیں لیکن ہماری گزشتہ بالا تقریر سے



اتنا تو معلوم ہوا کہ ایسی چیز جس کا ثبوت خود اس کی اپنی ذات کے واسطے واجب  
 نہیں بلکہ ممکن ہے، ایسی چیز بھی ایسے فاعل اور موثر کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جس  
 کا ثبوت اور وجود اثر کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنی صفات، حتیٰ جو حق تعالیٰ کا اثر ہے  
 دونوں ایک دوسرے سے کسی زمانے میں جدا نہیں ہو سکتے) اور جب اس بات  
 کو عقل جائز تصور کرتی ہے بلکہ قبول کرتی ہے، تو پھر دوسرے مقامات میں اسی واقعہ  
 کا انکار کیوں کیا جاتا ہے اور اس کے محال و ممتنع ہونے کا دعویٰ کیوں کیا جاتا ہے  
 زیادہ سے زیادہ یہ منکر شخص جو کچھ بھی کہہ سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے اثر پر لفظ  
 عقل کے اطلاق سے گریز کرے، لیکن ایسے اہم مسائل کے سلسلے میں محض عقلی اور  
 اصطلاحی امتیازات کے واسطے میں پناہ لینے سے کوئی خاص علمی فائدہ حاصل نہیں  
 ہو سکتا۔ چھٹی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ مایہیتوں کے لوازم ظاہر ہے کہ ان مایہیتوں کے  
 محلول ہوتے ہیں لیکن با این ہمہ مایہیتوں سے ان کا وجود متاخر نہیں ہوتا، یعنی یہ  
 نہیں ہوتا کہ لوازم کا وجود ان مایہیتوں کے وجود کے بعد دوسرے زمانے میں پایا  
 جائے، اور صرف مایہیتوں کے لوازم ہی کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ وجود کے جو لوازم  
 ہوتے ہیں، وہ بھی تو مایہیتوں سے جدا نہیں ہو سکتے، آخر غور کرنا چاہئے کہ کیا کوئی  
 یہ سوچ سکتا ہے کہ چار کا عدد تو ہو، اور زوجیت (جفت ہونا) جو اس کے لوازم میں  
 ہے، وہ اس کے ساتھ نہ ہو، یا مثلث کے ساتھ دو زاویوں والے، ہونے کی  
 صفت نہ پائی جائے یا آگ کے ساتھ گرم ہونے کی صفت نہ پائی جائے بلکہ ہم تو  
 کچھ اور آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسباب و علل ہمیشہ اپنے مستببات اور  
 معلولوں کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں مثلاً جلنے کی صفت ہمیشہ جلانے کے ساتھ  
 ہوگی اور دکھ درد ہمیشہ مزاج کے بگاڑ، یا نظام جسمانی کے اندر اعضاء باہم جس طرح  
 ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں اس اتصال میں جب کوئی گڑبڑ پیدا ہوتی  
 ہے اپنے قدرتی مقام سے عضو کا کوئی حصہ ہٹ جاتا ہے تو معاً اس تفرق اتصال  
 کے ساتھ یعنی محسوس ہوتی ہے، اور سچ تو یہ ہے کہ یہاں ایک بات تو ایسی ہے  
 جس میں یہ لوگ کسی طرح حجب کرنا نہیں سکتے، کیونکہ جو بات فرض کی گئی ہے، اس سے یہ  
 بہت زیادہ قریب ہے، مقصد یہ ہے کہ علم کو عالمیت (عالم ہونے)، قدرت کو قادریت



تقادیر ہونے کی، یہ علت مانتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہاں علت اپنے معلول اور موثر اپنے اثر کے ساتھ ساتھ اس طرح پایا جاتا ہے، کہ آثار کسی طرح اپنے اپنے موثر سے پیچھے نہیں ہو سکتے، پس معلوم ہوا کہ اثر و موثر میں اگر اتصال و مقارنت کی جہت پائی جائے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے آثار اپنے موثرات کی طرف نہ منسوب ہو سکتے ہیں اور نہ ان کے محتاج ہو سکتے ہیں۔

ساتویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ شے کے جب اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے وجود کا حال کہتے ہیں تو اس وقت اس حیثیت سے کہ اس کا وجود ہے شے واجب الوجود ہوتی ہے، اور جب شے کے اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے عدم کا حال کہتے ہیں، تو اس وقت بحیثیت معدوم ہونے کے بھی شے واجب العدم ہوتی ہے یعنی اس وقت اس کا عدم ہی اس کے لئے ضروری ہوتا ہے اور یہ ذاتی ضرورت کی ایک قسم ہے، جس کا اصطلاحی نام منطلق میں ”ضرورت بشرط المحمول“ ہے یعنی محمول کے زمانے میں یہ ضرورت اس کیلئے ثابت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ انہی دو حالتوں (وجود و عدم) کے طاری ہونیکا نام حدوث ہے، اب ہم اس شے کی ماہیت کو اس حال کے زیر اثر تصور کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ماہیت ہر دو صفت وجود و عدم کے اعتبار سے واجب ہی قرار پاتی ہے حال وجود میں واجب الوجود، حال عدم میں واجب العدم، اور قاعدہ ہے کہ وجوب کی صفت جس چیز میں پائی جائے گی ایسی چیز کچھ کسی سبب اور علت کی طرف مستند و منسوب نہیں ہو سکتی، پس معلوم ہوا کہ حدوث کی صفت بحیثیت صفت حدوث کے احتیاج و افتقار سے مانع ہے، اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ جب تک ماہیت کو خود اس کی اپنی نفس ذات کی حیثیت سے اعتبار نہ کیا جائے گا، وجوب کا ازالہ و ارتفاع اس سے نہیں ہو سکتا، یعنی وجود کے زمانے میں وجوب کا وجوب اور عدم کے زمانے میں عدم کا وجوب اس پر مسلط رہے گا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعل اور موثر کی محتاج ماہیت خود اپنی آپ ذات کے رد سے ہوتی ہے نہ کہ وجودی و عدمی حال کے اعتبار سے، امد حدوث کی صفت سے تو احتیاج و افتقار کی راہ میں رکاوٹ ہی پیدا ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ فاعل کی حاجت ماہیت کو



جس وجہ سے ہوتی ہے وہ حادث کی نہیں بلکہ امکان کی صفت ہے اور جب حادث علت احتیاج نہیں ہے تو پھر یہ دعویٰ کہ ہر حادث کے لیے ایک ایسا زمانہ درکار ہے جس میں اس کا عدم ہو یعنی وہ نہ ہو سمجھ نہیں ہے اس لیے کہ حادث تو سرے سے احتیاج ہی کی جڑ کا ٹٹا ہے پھر وہ اسی احتیاج کی شرط کس طرح ہو سکتا ہے۔

آنکھوں کی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موثر اور فاعل کے ساتھ جب اثر اور مفعول پایا جاتا ہے تو ان دونوں میں جو حاجت کا رشتہ تھا وہ اب باقی نہیں رہتا اگرچہ اس سے پہلے دونوں میں یہی رشتہ رہتا ہے اگر ساتھ ہونے کی صورت میں بھی حاجت باقی رہتی ہے تو یہ حاجت کسی اور موثر کا مطالبہ کرے گی بہر حال حاجت کا حال تو یہی ہے کہ معیت کی صورت میں وہ باقی نہیں رہتی لیکن حادث کی صفت کا حال یہ ہے کہ موثر کے ساتھ بھی وہ اسی طرح موجود رہتی ہے جس طرح وہ اس وقت ہوتی ہے جب موثر نہ تھا اب اگر موثر کی طرف مابینوں کا احتیاج صفت حادث کا نتیجہ قرار دیا جائے تو اس سے مذکورہ بالا محال لازم آتا ہے یعنی موثر کے باوجود وہ دوسرے موثر کی حاجت لیکن امکان کو اگر احتیاج کی علت قرار دیا جائے تو ظاہر ہے موثر کے ساتھ امکان کی صفت باقی نہیں رہتی اس لیے کہ موثر کے ساتھ تو مابینوں کا وجود واقع میں واجب اور ضروری ہو جاتا ہے (یعنی ممکن باقی نہیں رہتا) پس معلوم ہوا کہ موثر کی حاجت امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور صفت کا نتیجہ ہے۔

یہ نتیجہ وہ آٹھ براہین اور دلائل میں سے یہ دعویٰ ثابت کیا جاتا ہے کہ امکانی حقائق سبب اور علت کے جو محتاج ہوتے ہیں ان کا یہ احتیاج صفت امکان ہی کا نتیجہ ہے یہ تو مابینوں کا حال ہے باقی مفعول و جو دونوں کا جو سلسلہ ہے تو ان کا احتیاجی و افتقاری رشتہ جو فاعل اور خالق سے ہوتا ہے وہ نفس الہی کی اپنی ذات کا اقتضا ہے یہ بات ان میں کسی خارجی عارض کی طرف سے نہیں پیدا ہوتی اگرچہ دلائل کا اقتضا تو یہی ہے کہ نو پیدا حادث افعال کی



پیدائش کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ہمیشہ وہ عدم کے بعد ہو لیکن باایں ہمہ ہم نے اس پر برہان پیش کیا ہے کہ عالم اور جو کچھ بھی اس کے اندر ہے سب کے سب زمانی حادثہ ہیں۔ یعنی ان کی پیدائش اس طور پر ہوئی ہے کہ ایک زمانے میں کچھ نہ تھا اور پھر یہ حادثہ اور پیدا ہوئے ہیں یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو عالم میں پیدا ہوتی اور اس سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ عنقریب ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا تفصیلی تذکرہ کریں گے۔

اس قاعدے سے جنہیں اختلاف ہے ان کے دلائل بہت بڑے اور کمزور ہیں، ہم انہیں درج کرتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ جو چیز حاصل شدہ ہے، پھر اس کو حاصل کرنا محال ہے، اس لیے ضروری ہے کہ شے کے وجود سے پہلے اس کی حاجت پائی جائے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ایسے وجود فرض کریں، جو قدیم ہوں، تو ان میں سے پہلا دوسرے کا محتاج ہو یا دوسرا پہلے کا محتاج ہو، ان دونوں باتوں میں کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ کسی کو کسی کے مقابلے میں کسی قسم کا امتیاز حاصل نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم کا موجد اور پیدا کرنے والا صاحب اختیار ارادہ فاعل ہے، ظاہر ہے، قصہ اور ارادہ، رجحان، ان امور کا تعلق ان ہی چیزوں سے ہو سکتا ہے جو حادثہ اور نوزائیدہ ہوں، آخر ہم خود اپنے اندر یہ محسوس کرتے ہیں کہ جو چیز ہو چکی ہے، پھر اس کے بنانے اور پیدا کرنے کی طرف ہمارا ارادہ متوجہ نہیں ہو سکتا، چوتھی دلیل یہ ہے کہ مکان کا قاعدہ ہے کہ موجود ہونے کے بعد پھر اس کو معمار کی حاجت نہیں رہتی، یا جب حروف لکھے جا چکے ہوں تو اس کے بعد ان کو لکھنے والے کی ضرورت نہیں ہوتی، ان دلیلوں میں سے ہر ایک کا جواب یہ ہے، پہلی دلیل کے جواب میں ایک نقض بھی پیش کیا جائے گا، اور پھر اصل مغالطے کو حل کیا جائے گا، نقض کے لیے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ آخر قادر مہنا قادریت قدرت کا اور سیاہ ہونا (اسودیت) صواو (سیاہی) کا کس طرح محتاج ہے جو جواب اس کا دیا جائے گا، وہی جواب وہاں ہم دیں گے باقی مغالطے کا



صحیح عمل یہ ہے کہ حاصل شدہ شے کا حاصل کرنا بیشک محال ہے؛ لیکن اسی صورت میں جب اس حاصل شدہ امر کو پھر کسی جدید تحصیل عمل کے ذریعے سے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے؛ مگر وہی تحصیل عمل جس سے وہ شے یافت اور حصول سے موصوف ہوتی ہے؛ اسی تحصیل عمل کے ذریعے سے اس کا حاصل کرنا قطعاً ناجائز نہیں ہے؛ بلکہ ایسا ہونا لازماً ضروری ہے؛ اس کے سوا اور دوسری صورت اس شے کے حصول و یافت کی اور کیا ہوگی بہر حال ظاہر ہے کہ جو چیز موجود ہو چکی ہے پھر اسی کو دوبارہ وجود بخشا یہ تو محال ہے لیکن یہاں یہ صورت ہے کہ کب؟ اس کا اس کے اس و نیل میں جس امر کا ذکر کیا گیا ہے یہ پھر اپنے دعوے ہی کو دہرا دینے کے ہم معنی ہے؛ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی شے کا سبب اور علت ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ شے قدیم ہے؛ اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہ یہ کہا جاسکتا تھا کہ تاثیر بخشی میں ایک قدیم کو دوسرے قدیم پر کیوں ترجیح دی جائے؛ ٹھیک اس کی مثال معلول کی ہے؛ کہ کسی شے کا معلول ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ حادث اور نو پیدا ہو؛ کہ اس وقت پھر معلول ہونے میں ایک حادث کو دوسرے حادث پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہو سکتی؛ اگر یہ بات ہوتی؛ تب یہ کہہ سکتے تھے کہ کنجی کی حرکت کی علت ہاتھ کی حرکت کو قرار دینا؛ اس کو کوئی فوقیت اس پر حاصل نہیں ہے؛ اگر اس کی الٹی صورت فرض کی جائے یعنی ہاتھ کے حرکت کی علت کنجی کی حرکت ٹھیرائی جائے پس واقعہ یہ ہے کہ علت کا علت ہونا (قدامت پر) نہیں؛ بلکہ اس کی بنیاد اس خاص خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے جو علت کی ذات اور حقیقت میں پائی جاتی ہے یعنی خود علت اپنی آپ ذات کے اعتبار سے تقدم اور علت ہونے کی صفت کو چاہتی ہے؛ جیسے روشنی پر آفتاب کی ذات مقدم ہونے کی صفت کو چاہتی ہے؛ یعنی روشنی آفتاب سے نکلتی ہے نہ کہ آفتاب روشنی سے باقی وہ شبہ کہ دو چیزوں میں جب لزوم کا علاقہ ہو؛ تو ان میں سے کسی ایک کے معدوم و مرتفع ہونے سے دوسرے کا معدوم ہونا ضروری ہوتا ہے؛ اس لیے علت ہونے میں ان میں سے



کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہو سکتی تو اس شے کے انزالے کے جو وجوہ ہیں ان کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی تکوین اور پیدائش کی ابتدا کے لیے مقصد و ارادہ اور اندرونی رجحان کے ابتدا کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح پیدائش و تکوین کے استمرار اور بقا کے لیے مقصد و ارادہ اور اندرونی رجحان کے ابتدا و آغاز کی نہیں بلکہ ان کے بھی بقا و استمرار ہی کی ضرورت ہے پس اگر مقصد و ارادہ مسلسل باقی رہیں اور ان کے تعلقات بھی اسی طرح باقی رہیں تو اس وقت ایسا ہونا ممکن ہے اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا یہ تو پھر دعویٰ ہی کو دلیل کی شکل عطا کرنا ہے۔

رہی چوتھی دلیل سو اس کا جواب یہ ہے کہ مثالوں میں جن فاعلی قوتوں کو پیش کیا گیا ہے ان سب کا تعلق ان حرکتوں سے ہے جن کے ذریعے سے اجسام ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں باقی شکلوں اور ہیئتوں کے قیام و بقا کی یہ فاعلی قوتیں علت نہیں ہیں بلکہ ان کی قریب اور بعید علتیں دوسری چیزیں ہیں جن کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔

تمام نوزائیدہ اور زمانی حادث چیزوں کی پیدائش ایک نہ ختم ہونے والی دوری حرکت کی محتاج ہوتی ہے۔  
**فصل** اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا۔

پہلے یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ کسی شے کی علت تامہ (کامل سبب) کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ اس شے پر اسے زمانی تقدم حاصل ہو یعنی شے کے وجود سے پہلے اس کی علت تامہ کا وجود ماضی زمانے میں نہیں ہو سکتا اور جس طرح یہ ناممکن ہے اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ شے سے علت تامہ متاخر ہو یعنی اس شے کے معدوم ہو جانے کے بعد بھی علت تامہ بعد والے زمانے میں موجود نہیں ہو سکتی اس کے بعد اب جاننا چاہئے کہ حوادث اور نوزائیدہ و نوپیدا امور کے ان اسباب کے لیے بھی حادث اور نوپیدا ہونا ضروری ہے جو ان امور کے قریبی اسباب ہوں کیونکہ یہ قریبی اسباب بھی



اگر قدیم ہوں گے تو ان کے قدیم ہونے کی وجہ سے خود ان امور کا بھی قدیم ہونا ناگزیر ہو جائے گا کیونکہ ایسا سبب جو اپنے معلول کے عدم اور شے کے بعد بھی موجود رہ سکتا ہے ایسے سبب کے وجود کے وقت بھی اس معلول کا وجود بھی ذاتی امکان رکھنے والے ممکن کی حیثیت حاصل کرے گا اس لیے کہ جس چیز کا وجود ذاتی طور پر ناممکن اور محال ہو گا وہ کسی کی معلول نہیں بن سکتی بہر حال جب معلول کا وجود اس علت کے وجود کے وقت ممکن رہے گا تو اب اگر ایسا معلول موجود ہو جائے تو ضرور ہے کہ اپنے موجود ہونے میں علاوہ اس علت کے کسی اور زائد امر کا محتاج ہو گا کیونکہ جب یہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ ایسی علت اور سبب ہے جس کے پائے جانے کے زمانے میں معلول معدوم بھی ہو سکتا ہے پھر اس عدم کے بعد وہ موجود ہوا ہے الغرض معلول کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ اس علت کو مساوی نسبت حاصل ہے اور قاعدہ ہے کہ جب کسی شے کو کسی سے اس قسم کی امکانی نسبت ہو گی تو اس شے کے (دو پہلوؤں یعنی وجود و عدم) میں سے ایک پہلو کسی ختمیے اور امر زائد کا محتاج ہو گا پھر یہی گفتگو ختمیے میں بھی ہو گی تاہم بالآخر بات اس چیز پر جا کر ختم ہو گی جو معلول کی اہمیت کو امکان کے دائرے سے باہر نکال لائے اب جا کر اس معلول کا وجود بجائے امکان کے مثلاً وجوب حاصل کرے گا ذاتی برتری اور اولویت کی نفی جس باب میں کی گئی ہے وہاں اس قانون کی پوری تفصیل سے تم واقف ہو چکے ہو پس ثابت ہوا کہ حوادث اور فزائیدہ امور کے خود سبب قریب کا یا اس سبب قریب کے جز کا حادث ہونا ضروری ہے اور جو بات اس پہلے حادث کے متعلق کی گئی بکنسہ اب یہ گفتگو اس دوسرے حادث یعنی سبب قریب یا اس کے جز کے متعلق پیدا ہوتی ہے یہ گفتگو یوں ہی آگے بڑھتی ہوئی یا سلسل کی راہ پر جا پڑے گی یا کسی ایسے نقطے پر نہیں آگنا پڑے گا جسکی اہمیت اور حقیقت ہی خود حادث اور فزائیدہ کی ہو یعنی ایسی چیز جس کی ذات ہی تجد و اور فزائیدہ کی پیدائش ہو مثلاً جو حال حرکت



کا ہے، یا اس چیز کا ہے جس میں حرکت دوسرے کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود  
 اس کی اپنی ذات سے پیدا ہوتی ہو، یعنی متحرک بنفسہ ہو، جیسا کہ ان طبائع اور  
 فطرتوں کا حال ہے جو بذات خود تجد و پذیر ہوتی ہیں، لیکن ایسی طبیعتیں جن کے  
 وجود کا سلسلہ ٹوٹ جانے والا ہو، یعنی ان کے وجود سے پہلے کوئی ایسا زمانہ  
 نکلتا ہو، اور ایسی حرکت واقع ہوتی ہو، جس میں وہ نہ ہوں، یعنی اس وقت  
 اس کا عدم ہو، اس قسم کی طبیعتیں ہمیشہ ایک ایسی طبیعت کے بعد وقوع پذیر  
 ہوتی ہیں، جو ان کے زمانے کی محافظ ہوتی ہے اور زمانے کی اس محافظ  
 طبیعت کے دو رخ ہوتے ہیں، ایک رخ تو اس کا وہ عقلی رخ ہوتا ہے، جو  
 حق تعالیٰ کے اعتبار سے ان کے لیے ثابت ہوتا ہے یعنی باری تعالیٰ کے  
 ازلی علم اور قضاء و قدر میں ان کی جو صورت ہوتی ہے، اس حساب سے  
 اس شے کا جو پہلو پیدا ہوتا ہے اس کی تعبیر اس کے عقلی رخ سے کی جاتی  
 ہے، اور اس پہلو کا تعلق عالم سے نہیں ہوتا، اور نہ عالم میں اس کا شمار  
 ہوتا ہے دوسرا رخ اس کا وہ ہے جسے ہم اس کا کوئی و قدری رخ کہتے ہیں،  
 جس کے اعتبار سے ہر لمحہ و ہر یوم وہ نئی پیدا شدگی کی صورت اختیار  
 کرتی رہتی ہے، اس طبیعت کا یہ رخ حادث اور نو پیدا ہوتا ہے، مگر اس  
 قانون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے فلسفیوں نے تسلسل کی شق کو تسلیم  
 کر لیا، اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد وہ یہ تقریر کرنے لگے کہ تسلسل کے متعلق  
 دو احتمال ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ غیر متناہی اور لامحدود امور دفعۃً  
 واحدہ ایک زمانے میں موجود ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ ان میں  
 سے بعض پہلے پائے جائیں، اور بعض ان کے بعد موجود ہوں، (یعنی ایک  
 زمانے میں سب موجود نہ ہوں) تسلسل کی پہلی صورت تو باطل ہے جیسا کہ  
 علت و معلول کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی، پس دوسری صورت  
 قابل تسلیم رہ جاتی ہے، اس کے بعد یہ لوگ کہتے ہیں، کہ یہ نو پیدا حوادث  
 جن میں بعض بعض کے بعد الگ الگ ہو کر پائے جاتے ہیں، ان کی بھی  
 دو شکلیں ہیں، ان کے وجود آیا آتی ہیں، یعنی ایک آن اور لمحے سے زیادہ



موجود نہیں رہ سکتے، یا آتی نہیں، بلکہ ان کا وجود زمانی ہوگا (یعنی کچھ وقت تک  
موجود رہنے کے بعد معدوم ہوتے ہیں) پہلی صورت میں چونکہ لازم آتا ہے کہ  
آنوں کے وجود میں تسلسل پیدا ہو، مطلب یہ ہے کہ دو آنوں کے درمیان  
بغیر اس کے کہ کوئی زمانہ حائل ہو، یکے بعد دیگرے صرف آن کے بعد آن ہی  
پیدا ہوتے چلے جائیں، جسے اصطلاحاً ”تتالی آفات“ کہتے ہیں اور بجائے خود  
چونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ تتالی آفات محال ہے اس لیے یہ صورت تو فرض نہیں  
کی جاسکتی، اور بالفرض اگر ”تتالی آفات“ کے نظریے کو صحیح مان بھی لیا جائے  
جب بھی چونکہ ایک آن دوسرے آن سے الگ الگ ہوتا ہے تو جو آن مقدم  
اور سابق ہوگا، اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ پیچھے آنے والے  
لاحق آن پر اگر ختم ہو، پس آن سابق اس کی علت باقی نہ رہے گا، حالانکہ  
فرض کیا گیا تھا کہ سابق لاحق کی علت ہے، ہف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے)  
اور آتی نہیں، بلکہ یہ امور زمانی ہوں، یعنی بجائے اس کے کہ ایک ہی  
آن میں وہ ختم ہو جائیں، ان کے وجود میں وسعت اور سیلان ہو، تو  
اسی کا نام حرکت ہے، اس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے کہ مادے میں جب  
کوئی ایسی صورت پیدا ہوتی ہے، جو اس میں پہلے نہ تھی، مثلاً منی کے  
مادے میں انسانی صورت جیسے پیدا ہو جاتی ہے، تو ایسے مقامات میں یہ ہوتا  
ہے کہ اس صورت کی جو علت ہوتی ہے اس کو اس مادے سے ایک  
ایسی نسبت حاصل ہو جاتی ہے جو پہلے حاصل نہ تھی، اور اسی کے ساتھ  
ضروری ہے کہ اس مادے میں ایک ایسی حرکت پیدا ہو، جو اس صورت  
سے مادے کو بجائے دوری کے قرب اور نزدیکی عطا کرے، جیسا کہ منی کی جو  
صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے، اس کا حال ہے، ہم ان انقلابی حرکتوں کو  
محسوس کرتے ہیں جنہیں استحالات اور مادے کے تاثرات و انفعالات  
کہتے ہیں، جو اسی مادے کے ساتھ متصل ہوتے ہیں، اور ان ہی استحالاتی و  
انفعالاتی تاثرات کا یہ کرشمہ ہوتا ہے، کہ مادے کو صورت کے ساتھ  
جو دور کی مناسبت تھی، بہ تدریج اس مناسبت کو وہ قریب سے قریب



کرتے جاتے ہیں، اور اسی طرح اس مادے کو صورت کی علت سے بھی قریب و نزدیک  
عطا کرتے جاتے ہیں، زیادہ صفائی کے ساتھ اس مقام کی تقریب یہ کی جاتی ہے کہ  
علت اور سبب کی حیثیت کبھی صلاحیت اور قابلیت و استعداد پیدا کرنے والے  
کی ہوتی ہے، جس کا اصطلاحی نام معد (استعداد بخشنے والا) ہوتا ہے، اور  
کبھی اس کی حیثیت تاثیر بخشنے والے کی ہوتی ہے، اسی کو علت موثرہ کہتے  
ہیں، اس تقسیم کے بعد اب سمجھنا چاہئے کہ جو علت معد ہوتی ہے، اس کے لیے  
یہ جائز ہے کہ معلول پر مقدم ہو، یعنی معلول نہ ہو، اور معد کا وجود ہو،  
اس لیے کہ وہ معمول پر موثر اور اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ اس کا کام  
تو فقط یہ ہوتا ہے کہ معلول کو اس صلاحیت کے قریب کرتا ہے، جس کی  
وجہ سے یہ ممکن ہو جائے کہ علت موثرہ سے وہ معلول صادر ہو، لیکن  
علت موثرہ کا حال اس سے مختلف ہے، یعنی اس کے لیے ناگزیر ہے کہ  
اپنے اثر کے ساتھ متصل اور اس کے ساتھ ہو، پھر حال علت معدہ کا  
حال کار یہ ہے کہ یہ ایک ایسی چیز کی تعبیر ہے، جس کے وجود میں تجدیدی  
ہو، اور جس کی حقیقت و ماہیت میں دونوں باتیں یعنی انقضاء (کثر نشئی)  
و حصول (ریافت) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح پیوستہ ہوں کہ  
اس نئے میں دوسرا حال اس وقت تک پیدا نہ ہو سکتا ہو، جب تک اس کی  
پہلی کیفیت کا ازالہ ہو جائے، طبعی حرکات کے سلسلے میں اس کی مثال وہ  
وزنی جسم ہو سکتا ہے جو اوپر سے نیچے گرتا ہو اچلا آ رہا ہے، ظاہر ہے کہ  
حرکت کی اس مسافت میں جسم جس نقطے پر پہنچے گا، اسکی یہ پہنچ اس بات کی سبب بن جاتی ہے کہ  
اس نقطے سے آگے بڑھ کر دوسرے نقطے تک اس جسم کی رسائی ہو، اس مثال میں حرکت کی  
علت موثرہ تو جسم کا بھاری پن اور ثقل ہے، لیکن جب تک اس جسم کی رسائی پہلی حرکت کے لیے  
سے پہلے نقطے تک نہ ہوگی، دوسرے نقطے تک اس کا پہنچنا محال ہے، کیونکہ پہلے نقطے تک  
جسم جیتک نہ پہنچے گا، اس وقت تک ناممکن ہے کہ جسم کا یہ ثقل اور بوجھ  
اس کو اس نقطے سے ہٹا کر آگے بڑھا دے، البتہ جب جسم حرکت کر کے  
پہلے نقطے تک پہنچ جائے گا، اس وقت بیشک یہ ممکن ہوگا کہ جسم کا ثقل



اسے آگے بڑھا دے۔ تو دیکھو! اسی ثقل اور وزن کے ذریعے سے دوسرے نقطے تک حرکت کرنا، اس جسم کے لیے محال تھا، جب تک کہ پہلے نقطے تک وہ نہ آئے، اور جس طرح یہ محال تھا اسی طرح دوسرے نقطے تک والی حرکت اپنی علت موثرہ یعنی ثقل سے بعید اور دور بھی تھی، لیکن جب اس کا صدور ممکن ہو گیا تو اپنی علت سے بھی یہ حرکت قریب ہو گئی، ظاہر ہے کہ بعد اور دوری کے بعد یہ قرب جو اس کو نصیب ہوا، وہ پہلے نقطے تک پہنچانے والی حرکت کا نتیجہ تھا، یہی اس مشہور فقرے کا مطلب ہے کہ "حرکت ہی معلولوں کو اپنے اسباب و علل سے قریب کرتی ہے" (یہ مثال تو طبعی حرکات کے سلسلے کی تھی) ارادی حرکات میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک شخص رات کی تاریکی میں اس چراغ کی روشنی میں چلنا چاہتا ہے، جو اس کے ہاتھ میں ہے، اب اس چراغ کی روشنی میں زمین کے جس حصے پر قدم رکھتا ہے، تو چراغ کی روشنی اس حصے پر زمین کے پڑے گی، جو پہلے حصے کے بعد ہے، پھر اس کو دیکھ کر وہ اب دوسرے حصے پر قدم رکھتا ہے، اور یوں ہی وہ چلا جاتا ہے، تو اب دیکھو! کہ راستے کے ہر حصے کی روشنی کی علت موثرہ ظاہر ہے، کہ چراغ کا نور ہے، لیکن راستے کی ہر حصے کی روشنی کی علت معده یعنی جو راستے کے ان مختلف حصوں کو روشنی سے قرب و بعد نزدیک و دور می عطا کر رہی ہے وہ چلنے والے کی پناہ ہے، اسی طرح فرض کیجئے کہ جو حج کے لیے سفر کرتا ہے تو حج کا کلی ارادہ ان جزئی ارادوں کی پیدائش کا سبب ہوتا ہے، جو باہم ترتیب کے ساتھ یکے بعد دیگرے اس طرح پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان ارادوں میں سے ہر ایک دوسرے کی پیدائش کو قریب کرتا چلا جاتا ہے اس لیے کہ سفر حج کے اس راستے میں حاجی جس نقطے پر پہنچے گا اس کی یہ پہنچ اس بات کی ذریعہ بن جاتی ہے کہ دوسرا جزئی ارادہ اس کے بعد پیدا ہو، اور پیدا ہو کر مسافر کو اس حد سے متحرک کر کے دوسری حد میں پہنچا دے جو پہلی حد سے متصل تھی، ان جزئی ارادوں میں جو ایک دوسرے کے پیچھے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، ان میں تو اصلی موثر کلی ارادہ ہی ہوتا ہے، اور یہ جزئی ارادے



ان حرکات پر اثر انداز ہوتے چلے جاتے ہیں جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں تو دیکھو کلی ارادہ اور قصد تو ان تمام مسلسل پیدا ہونے والے حرکات کے ساتھ جمع ہوتا ہے (لیکن جہتی ارادے مسافر کو ایک حد میں پہنچا کر شتے چلے جاتے ہیں)

جب یہ باتیں تمہیں معلوم ہو چکیں تو اس سے تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ ایسے افراد اور امور جو تجد و پذیر ہوں یعنی ایک کے بعد ایک پیدا ہوتے چلے جاتے ہوں ان کے تمام خصوصیات کے ساتھ علت موثرہ بہر حال باقی اور قائم رہتی ہے اور سب کے ساتھ اس کی ایک تاثیر کی حالت باقی رہتی ہے، علت اور ایجاد کا سارا دار و مدار اسی تاثیر کی حالت کے قیام پر مبنی ہے باقی یہ خصوصی ہوتیں اور شخصیتیں جو خود اپنی ذاتی اقتضا کے ساتھ آگے پیچھے مقدم و موخر ہوتی ہیں یعنی اس تقدم و تاخر میں کسی دوسرے کی ساخت اور فعل کو کچھ دخل نہیں ہوتا مطلب یہ ہے کہ یہ خود ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے اور جس کے ساتھ ان کی ذات کی تخلیق و تاثیر کا تعلق ہوتا ہے اسی ہے ان کے صفات تقدم و تاخر کا بھی تعلق ہوتا ہے لیکن اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ان کا خالق اور جاعل ان میں اس کو جو پہلے ہوتے ہیں ان کو سابق بنا دیتا ہے اور جو پیچھے ہوتے ہیں انہیں لاحق بنا دیتا ہے بلکہ خود ان کا بنانا ہی ان کا سابق و لاحق ہونا ہوتا ہے؛

گزشتہ بابا امثالوں میں بھاری جسم کے گرنے کی جو راہ تھی اس راہ کی مختلف منزلوں کی حیثیت کو یا قالب کی ہے اور اس قالب کی روح جسم کا عقل اور وزن ہے؛ اسی طرح چراغ والی مثال میں زمین کے جس حصے میں روشنی ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ اور دوسری سے تیسری جگہ آتی ہے اس زمین میں ان حدود کی حیثیت قالب اور ڈھانچے کی ہے اور قالب کا روح چراغ کی روشنی ہے اور حج والی مثال میں جہتی ارادوں کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے جس کی روح کلی ارادہ ہے؛ اسی طرح اب ہم کہتے ہیں کہ تمام حادث اور نوزائیدہ حقائق و طبائع کے



افراد و جزئیات کا قدیم ازلی سبب تو وہی ذات ہے، جو ان کی تجدید پذیر  
نوپا نو پیدا ہونے والی صورتوں کا عطا کرنے والا ہے لیکن ہر فرد میں اس کے  
فیض کا ظہور اپنے خاص وقت کے ساتھ وابستہ اور اس پر موقوف  
ہے کہ اس کے مادے کی استعداد (صورت) سے قریب ہوتی جائے اور  
صاحب فیض سے اس کے فیض کے قبول کرنے کے لیے بالکل تیار ہو جائے  
نہ رنے کے بعد پھر مادے میں ان ہی صلاحیتوں اور استعدادوں کی  
پیدائش و اصل حرکتوں اور تغیرات سے پیدا ہوتی ہے بلکہ مادے پر  
یہ بعد دیگرے جو مختلف جزئی صورتیں طاری ہوتی اور زائل ہوتی رہتی  
ہیں سچ پوچھو تو مادے کی اس استعداد کے اصلی ذرائع ہی صورتیں  
ہوتی ہیں یعنی ان ہی جزئی صورتوں اور ہوتوں میں جو پہلے اور  
باقی ہوتی ہیں وہ پھلی اور لاحق ہونے والی صورتوں کی استعداد  
پیدا کرتی ہیں ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر چیزوں میں  
کئی شے رسی ہو، جو بغیر اس کے موجود نہ ہو سکتی ہو کہ جب تک  
ایسے تجدید پذیر امور اس سے پہلے موجود نہ ہو لیں، جو اس کے ساتھ مرتبط ہوں  
تو تعین کرنا چاہئے کہ ایسی چیز اس سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتی، کہ  
اس کے لیے ایسے امور کو مانا جائے جن میں ایک دوسرے کے بعد  
پیدا اور ظاہر ہوتے ہوں اور یہ کہ ان میں تجدیدی اتصال ہونے کے  
ساتھ یہ بھی ہوتا ضرور ہے کہ ان امور میں سے کوئی امر ایسا نہ نکل سکے  
جسے ہم اس سلسلے میں اوّل اور ”سب سے پہلا“ ٹھہرا سکیں اور چونکہ  
عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں کا یہی حال ہے اس لیے ضرور ہے کہ ہم  
یہاں ایک ایسی چیز کے وجود کو تسلیم کریں جس میں ”تجدد و دوام“ اس  
طور پر ہو کہ اس کا ہر جز دوسرے کے ساتھ متصل ہو تاکہ زمانے  
میں القطار نہ ہو یعنی زمانے کا ایک جز دوسرے سے ٹوٹ نہ جائے  
اور جب یہ ضروری ہے تو اسی کے ساتھ پھر اس کا ماننا بھی ناگزیر ہے  
کہ یہاں کوئی ایسا جسم بھی پایا جائے جس میں فطرت اور طبیعت میں



تجدد پذیری ہو جو انقطاع اور انتہا کو قبول نہ کرے اور اس میں ایک ایسا پہلو پیدا ہو جو خدا کے نزدیک باقی رہے (یعنی وجود حق کے حجاب سے اس میں بقاء کی جہت نکلتی ہو) اب ظاہر ہے کہ تجدد دوام کے قبول کرنے کی صلاحیت جو ہری اجسام کے سلسلے میں اسی جسم میں ہو سکتی ہے جو بسیط اور ابدی ہو (یعنی بغیر مادے کے پیدا ہو) اسی طرح جسمانی اعراض میں جو دوام اور ہمیشگی کو قبول کر سکتے ہیں، وہ صرف دوری حرکت ہی ہو سکتی ہے؛ یعنی گردش اور چکر میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ ختم نہ ہو، کیونکہ دوری حرکت کے سوا اور جو دوام حرکت حرکات اور استحالات ہیں، وہ کسی نہ کسی ایسی حد اور نقطے پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہیں جو دوام سے بالکل جدا ہوتا ہے،

اور یہ بات تمہیں آئندہ معلوم ہوگی کہ اس دوری حرکت کا محرک اور فاعل وہی چیز ہو سکتی ہے جو جسمانی نہ ہو؛ اور عالم ربوبیت کی جانب اس میں ایک ایسا دائمی شوق ہو جس کی ابتدا بھی اللہ ہی سے ہوتی ہے اور اس کی آخری بازگشت بھی خدا ہی کی طرف ہوتی ہے، بسم اللہ مجربا و مرسمہ (اللہ ہی کے نام سے روانہ ہوتی ہے اور اللہ ہی کے نام پر لنگر انداز ہوگی) کی آسمانی کشتی کا سوار وہی ہے،



## مرحلہ ہجتم

قوت و فعل کی اصطلاح سے اس مرحلے میں بحث کی جائے گی نیز اسی سے تعلق جو یہ قانون ہے کہ ہر متحرک کے لیے حرکت پیدا کرنے والی طاقت یعنی محرک کی ضرورت ہے اس کی بھی تفصیل کی جائے گی، ماسوا اس کے ان چند مسائل کی بھی تحقیق اسی مرحلے میں کی جائے گی یعنی حرکت پیدا کرنے والی قوتوں کا محدود ہونا، قدرت کا ثبوت، اور نفس کی قوتوں میں سے ایک خاص قوت کا اثبات، اور اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا جائے گا کہ نفس مزاج کا نام نہیں ہے، اور یہ کہ جو چیزیں باقے سے پاک اور مجرد ہیں ان پر موت طاری نہیں ہو سکتی، اسی طرح اس قسم کے موجودات مجردہ کسی چیز کو حرکت کے ذریعے سے حاصل نہیں کرتے نیز یہ بھی بتایا جائے گا کہ جو چیز نیست سے ہست ہوتی ہے، اس کا حادث اور نو پیدا ہونا بھی ضروری ہے، اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے کسی مادے میں اس کے ہونے کی صلاحیت و استعداد پائی جائے، یعنی مسبوق بالمادہ ہونا اس کا ضروری سبب ہے، جس طرح اس قسم کی چیزوں کے وجود پر اس کے عدم اور نیستی کا مقدم ہونا لازمی ہے اسی ذیل میں ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ امکان و قوعی (جو ہر نہیں) بلکہ عرض ہے، ایک خاص مسئلہ جس کا ذکر اس



سلسلے میں کیا جائے گا یہ ہے کہ قوت تو فعل سے زماناً پہلے ہوتی ہے اور فعل کو قوت پر زماناً بھی تقدم حاصل ہوتا ہے؛ اور دوسرے مختلف وجوہ سے بھی فعل قوت سے مقدم ہوتا ہے اسی ضمن میں یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ طبیعت ہمیشہ تجدید پذیر ہے اور یہ کہ جو ہر کے مقولے میں بھی حرکت واقع ہو سکتی ہے، ہم اسی مرحلے میں تمام اجسام کے حدوث اور نوزائیدگی کو بھی ثابت کریں گے اور یہ کہ سارا عالم حادث و نو پیدا ہے؛ نیز عقلی ہستیوں کے وجود اور زمانے کا ثبوت بھی اسی مرحلے میں پیش کیا جائے گا اور بتایا جائے گا کہ زمانے کا فاعل اور زمانے کا قابل کون ہے کیا ہے نیز یہ بھی ثابت کریں گے کہ حق تعالیٰ کے سوا زمانہ ہر شے سے پہلے ہے بہر حال اس مرحلے میں جن امور کا ذکر کیا جائے گا یہ تو ان کی ایک اجمالی فہرست تھی اب ہم ہر ایک مسئلے کو مختلف فصلوں میں بیان کرتے ہیں۔

**فصل** اس فصل میں قوت کی اصطلاح کی تشریح کی جائے گی اور اس کے معانی بیان کئے جائیں گے بات یہ ہے کہ اسمی و فعلی اشتراک کے طور پر اگرچہ قوت کے لفظ کا اطلاق مختلف معنوں پر ہوتا ہے لیکن قرین قیاس یہ ہے کہ ابتداء اس لفظ کا استعمال حیاتی ہستیوں یا حیوانوں کی اس صفت کے لیے کیا گیا جو ضعف کی ضد ہے یعنی ایسے مشکل اور دشوار کام جن کا تعلق حرکت سے ہو اور باسانی ہر وقت جن کا بن پڑنا آسان نہ ہو اس قسم کے افعال کا صدور جس صفت کی بنیاد پر حیوانوں سے ہوتا ہے اسی کی تعبیر قوت سے کی جاتی ہے گویا قدرت کے لفظ سے جس چیز کو ظاہر کیا جاتا ہے یا جس صفت کی تعبیر قدرت کے لفظ سے کی جاتی ہے اسی صفت کی شدت اور زیادتی کا نام قوت ہے۔

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قوت کے اس مصداق کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضرور ہے ایک تو اس کا مبدا اور دوسری بات وہ ہے جس کا قوت کے ساتھ ہونا لازمی ہے یعنی وہ اس کے لوازم میں ہے مبدا اور مصداق



تو قوت کی قدرت کی صفت ہے؛ یعنی حیوان کی یہ حیثیت کہ جب وہ چاہے فعل اور کام اس سے صادر ہو، اور جب نہ چاہے اس فعل کا صدور اس سے نہ ہو، حیوان کے اس شان کی تعبیر قدرت سے کی جاتی ہے قدرت کی اس صفت کی ضد عجز و ناتوانی ہے، بہر حال یہ تو قوت کا مبدع ہوا، باقی جس بات کا قوت کے لیے ہونا لازمی ہے وہ یہ ہے کہ کسی شے سے باسانی متاثر نہ ہونا، قوت کے لوازم میں ہے اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ دشوار اور مشکل افعال و حرکات کی جو مشق کرتے ہیں، بسا اوقات ان افعال و حرکات سے خود متاثر اور منفل ہو جاتے ہیں، اور ان کا یہی تاثر انہیں اس کام کی تکمیل میں حارج اور مانع ہو جاتا ہے؛ اسی لیے عدم تاثر اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ کام کرنے والے کی قدرت میں شدت اور سختی پائی جاتی ہے، بہر کیف جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ قوت اور قدرت کے اسی یا بھی تعلق کی بنیاد پر، لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس کے مبدع یعنی قدرت پر اور جو بات قوت کے لیے لازم ہے؛ یعنی عدم تاثر بھی کرنا شروع کیا،

پھر چونکہ قوت کے اندر ایک بات تو ایسی پائی جاتی ہے جسے ہم اس کی جنس قرار دے سکتے ہیں؛ اسی طرح ایک اور بات اس میں ایسی بھی ہے جسے ہم اس کے لوازم میں شمار کر سکتے ہیں میرا مطلب یہ ہے کہ غیر اثر انداز ہونا یہ بات قوت میں ایسی پائی جاتی ہے جسے ہم اس کی جنس قرار دے سکتے ہیں، باقی لوازم میں جس چیز کو شمار کر سکتے ہیں وہ امکان کی صفت ہے، یعنی جو شخص کسی کام پر قادر ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کام کو کرے اور جائز ہے کہ نہ کرے، گویا اس کام کا اس سے صادر ہونا، اس اعتبار سے امکان اور جواز کے درجے میں ہوتا ہے، اس لیے امکان گویا اس کے لوازم میں ہوا، اس تمام گفتگو کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس صفت پر بھی کرنا شروع کیا، جسے میں نے جنس کی حیثیت عطا



کی تھی، یعنی غیر پر اثر انداز ہونے والی چیز کی تعبیر قوت سے کرنے لگے  
 اسی طرح اس لفظ کا اطلاق اس کے لازم پر بھی کرنے لگے، یعنی امکان کی  
 تعبیر بھی قوت سے کی گئی؛ مثلاً سفید کپڑے کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ بالقوۃ  
 سیاہ ہے، مطلب یہ ہوتا ہے کہ سفید کپڑے میں اس کی صلاحیت ہے کہ  
 وہ سیاہ ہو جائے اور جس طرح قوت کا اطلاق صلاحیت و استعداد اور  
 امکان پر ہونے لگا، اسی طرح شے کے حصول اور وجود کی تعبیر فعل کے لفظ سے  
 ہونے لگی، اگرچہ واقعہ یہی ہے کہ حصول اور وجود کی صورت میں کسی تاثری  
 عمل کا ظہور نہیں ہوتا بلکہ انفعال اور اثر پذیر ہی وقوع پذیر ہوتی ہے،  
 بہر حال قوت کے لفظ کا ابتدائی اطلاق اگرچہ اسی چیز پر ہوتا تھا جس کا  
 تعلق فعل سے تھا، لیکن ان تعبیری انقلابات و تغیرات کی وجہ سے جب  
 امکان ہی کو قوت کہنے لگے، تو پھر جس بات سے امکان کا تعلق ہے، یعنی  
 حصول اور وجود پر فعل کا اطلاق ہونے لگا، اسی طرح علم ہندسہ کے علماء نے  
 بھی جب یہ دیکھا کہ بعض خطوط میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ کسی مربع  
 کا ضلع بن جائے اور بعضوں میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی، اس لیے وہ  
 بھی اس مربع کے متعلق یہ کہنے لگے کہ فلاں خط کی وہ قوت ہے، گویا مقصد یہ  
 ہے کہ اس خط میں اس کی صلاحیت ہے؛ خصوصاً ان لوگوں میں سے جن کا  
 یہ خیال ہے کہ مربع کی پیداوار اسی ضلع کی حرکت سے ہوتی ہے، جب  
 اس کو خود اسی پر متحرک کیا جائے،  
 یہاں تک تو قوت کے لفظ کی تحقیق کی گئی، اب جب تم کو اس کے  
 متعلق اتنی باتیں معلوم ہو چکیں ان ہی سے اب قوت کی حقیقت بھی تم پر  
 واضح ہو گئی ہوگی، اور تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ قوت کا مقابل اور ضد ضعیف  
 ہے یا عاجز ہے یا جو بآسانی اثر پذیر ہو سکے یا جو ضروری ہو، یا جو اثر انداز  
 نہ ہو، یا وہ خطی مقدار جو کسی سطحی مفروضہ مربع کا ضلع نہ بن سکتی ہو، الغرض  
 قوت کی ضد ان ہی باتوں میں سے کوئی بات مختلف جہات کے رد  
 سے قرار پا سکتی ہے،



باقی قوت کو جب امکان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں تو اس کے تفصیلی احکام کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے اگرچہ یہ امکان یعنی جو فعل کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ یہ ایک خاص حیثیت کی رو سے اس امکان کے سوا ہے جو ذاتی ضرورت کے مقابلے والا امکان ہے، خواہ ضرورت و جہد کی ہو یا عدم کی، یعنی وجوب سے جس ضرورت کی تعبیر کرتے ہیں (بہر حال یہی فعل کے مقابل والا امکان ہے) جسے مادے کے اثبات کے وقت ثابت کیا جاتا ہے یعنی ہر نوزائیدہ تجدید پذیر حادث کے لیے جب مادے کا ہونا ضروری قرار دیا جاتا ہے اس وقت امکان سے یہی امکان مراد ہے، رہی قوت تو "و شوری سے اثر قبول کرنے" کے معنی میں اس کو جب استعمال کرتے ہیں اس وقت وہ کیفیت کے مختلف اقسام میں سے ایک قسم ہوتی ہے، انشاء اللہ اس کا تفصیلی تذکرہ آئندہ کیا جائے گا اور شدت و سختی کے معنی میں جب قوت کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں یا جب قدرت کی تعبیر قوت سے کرتے ہیں تو اس وقت دراصل "اثر کرنے والی صفت" کے معنی پر جس قوت کا اطلاق کیا جاتا ہے یہ اس کے اقسام کے ذیل میں داخل ہو جاتی ہے،

**فصل** قوت کے ہم نے جو یہ معنی بیان کئے ہیں، اس فصل میں اسی کی تعریف اور تحدید کی جائے گی، کسی شے میں کسی دوسری چیز سے جو انقلاب یا تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر و انقلاب کے مبدع اور وجہ کو جیسا کہ تم جان چکے ہو قوت کہتے ہیں، اثر کرنے والی شے اور اثر قبول کرنے والی چیز میں ظاہر ہے کہ اس وقت کسی نہ کسی قسم کی معاثریت کا ہونا ضروری ہے، لیکن اس تاثیر و تعلق کی وجہ سے ان میں معاثریت بھی ہو، بلکہ اعتباری معاثریت بھی کافی ہے، یعنی موثر اور متاثر دونوں ذاتاً ایک ہوں، لیکن اس تاثیر و تعلق کی وجہ سے ان میں حیثیت سے معاثریت ضروری ہوگی، اثر قبول کرنے کی حیثیت اثر ڈالنے کی ہو خود اپنی ذات پر اثر انداز ہو، مثلاً کوئی شخص اپنا علاج خود کرے



تو ایسی صورت میں ضرور ہے کہ یہاں حیثیت کے اختلاف کا لحاظ کیا جائے،  
 اور اسی بنیاد پر موثر اور متاثر سے اس فعل کو مرکب قرار دیا جائے،  
 ورنہ لازم آئے گا کہ ایک ہی شے ایک کام کی فاعل بھی ہو، اور وہی اس  
 فعل کو قبول بھی کرے اور اسی حیثیت سے قبول کرے جس حیثیت سے  
 وہ اس فعل کی فاعل ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات مرکب حقیقتوں میں بھی ناجائز  
 ہے، چہ جائیکہ کسی بسیط حقیقت میں یہ کس طرح جائز ہو سکتی ہے، ہاں ایک  
 صورت اس کی یہ ہو سکتی ہے، کہ کسی صفت کے لحاظ سے کسی موصوف میں امکانی  
 قوت تو نہ ہو، لیکن صلاحیت و استعداد کے طور پر نہیں بلکہ خالص فعلیت  
 کے رنگ صرف لزوم ہو، جیسا کہ مابینوں کے لوازم کا حال ہے، مگر عجیب بات  
 ہے کہ بہت سے لوگ مثلاً منحصر کے مصنف وغیرہ انے یہ دیکھ کر کہ مابینوں  
 کے لوازم میں فاعل اور قائل کے اور معنی ہوتے ہیں اس لیے وہ اس  
 مسئلے کے حلقی شک اور تذبذب میں مبتلا ہو گئے، کہ ایک ہی شے کا فاعل اور  
 قائل ہونا ناممکن ہے، یعنی ان کے نزدیک اس نظریے کا یقینی ہونا مشتبہ  
 ہو گیا، حالانکہ قوت و استعداد اور فعلیت میں جو تقابل کی نسبت ہے  
 وہ بالکل واضح اور کھلی ہوئی بات تھی۔ بہر حال اس مسئلے کا محال ہونا  
 تو بغیر کسی شبہ کے بدیہی ہے کہ ایک ہی شے خود اپنی ذات کے تغیر و انقلاب  
 کا مبدد بغیر کسی حیثیت کے اختلاف کے ہو، اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی  
 صفت یا کسی اور بات کے ثبوت کا مبدد خود ہو گی تو ظاہر ہے اس صفت  
 یا اس بات کا اس شے کی ذات میں ہمیشہ پایا جانا ناگزیر ہو گا، جب تک  
 وہ نئے پائی جائے اور جب ایسا ہو گا تو پھر اس شے کے تغیر پذیر ہونے  
 کے کوئی معنی باقی نہ رہیں گے، پس معلوم ہوا کہ اس شے کے تغیر و انقلاب  
 کا مبدد خود اس شے کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو۔ اور اسی سے  
 یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ ہر متحرک کے لئے ضرور ہے کہ اس کی حرکت میں  
 لانے والی چیز خود اس کی ذات کے سوا ہو،  
 اب یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ فاعل میں فعل کی قوت کبھی شعور۔



اور ارادے کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا پھر ہر ایک کی مختلف قسمیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح اثر قبول کرنے والی ذات کی قوت کبھی تو اجسام میں ہوتی ہے اور کبھی ارواح میں، پھر ہر ایک کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ اس میں صرف قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے لیکن جس چیز کو قبول کیا ہو، اس کی حفاظت اور باقی رکھنے کی اس میں صلاحیت نہیں ہوتی، مثلاً پانی کا جو حال ہے کہ مختلف شکلوں کو قبول تو کر لیتا ہے لیکن اس کو روک کر باقی نہیں رکھ سکتا، اور کبھی دونوں باتوں کی صلاحیت کسی چیز میں پائی جاتی ہے، مثلاً موسم یا مٹی کا جو حال ہے، اسی طرح قبول کرنے والی شے کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ ایک ہی چیز کو وہ قبول کر سکتی ہے، مثلاً آسمان صرف وضعی (دوری) حرکت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی چند باتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت بعض چیزوں میں ہوتی ہے، پھر کبھی وہ چند باتیں محدود ہوتی ہیں، مثلاً حیوانی قوت کا جو حال ہے اور کبھی غیر محدود امور کو وہ قبول کرتی ہیں مثلاً مادے کے ابتدائی درجے کا جو حال ہے جسے ہیولی اوتی کہتے ہیں،

اسی طرح فاعل کی قوت کبھی تو کسی خاص بات کے ساتھ محدود ہوتی ہے، اور کبھی چند باتوں کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر وہ کبھی قنای اور محدود ہوتی ہیں، مثلاً اختیار میں ہستیوں کو اپنے اختیاری امور پر جو قدرت حاصل ہوتی ہے اور کبھی ہر قسم کے امور پر وہ قوت حاد می ہوتی ہے مثلاً الہی قوت کا جو حال ہے کہ وہ ہر بات پر قادر ہے، پھر حال دونوں سلسلوں کا کلی قاعدہ یہ ہے کہ اپنے تحصیل اور جو د میں جو شے جس قدر مستحکم اور استوار ہوگی، اسی قدر مختلف افعال پر وہ قادر ہوگی اور اثر پذیری و افعال کا مادہ اسی نسبت سے اس میں کم ہوگا، اسی طرح جو چیز اپنے تحصیل اور جو د میں کمزور اور ضعیف ہوگی افعال اور اثر پذیری اس قدر اس کا دائرہ وسیع ہوگا، اور فعل و تاثیر میں اسی قدر وہ کمزور ہوگی، حق تعالیٰ جل ذکرہ چونکہ وجود کے استواری و تائید میں انتہائی



مرتبہ پر ہیں اور تحصیل و بود میں ان سے زیادہ اشد کوئی نہیں ہے اسی لیے ہر ایک کے وہی فاعل ہیں اور ہر ایک کی غایت ہی انھی کی ذات ہے، انھی کی قوت غیر محدود امور پر لامحدود اعتبار سے حاوی ہے اور ہیولی (مادے) بیچارے کا وجود چونکہ انتہائی ابہام اور اطلاق کی حالت میں ہے جو جنس عالی کا حال ہے، کیونکہ اپنے مرتبہ ذات میں ہیولی ان تمام صورتوں سے خالی اور معرا ہوتا ہے جن سے حقائق کے حصول تیار ہوتے ہیں اور حصول وجود کی تقویم جن سے ہوتی ہے انھی وجود سے ہیولی میں ہر شے کے قبول کرنے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے ٹھیک جس طرح جنس عالی ہر فصل کو قبول کر لیتی ہے اور ہر قسم کی تحصیل کر سکتی ہے میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ مادے میں ہر شے کی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے، کیونکہ استعداد اور صلاحیت تو مخصوص قوت اور صفت کا نام ہے، جس کا حصول بغیر کسی صورت کے ناممکن ہے، پس واقعہ یہ ہے کہ ہیولی اور مادے کی ذات میں مطلق صورت کی استعداد نہیں ہوتی، بلکہ ہیولی میں کسی خاص بات کی صلاحیت دراصل کسی مخصوص صورت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے،

باقی قوت فاعلہ (یعنی اثر ڈالنے والی قوت) کی تقسیم تو ہم سرے سے اس قوت کی تقسیم اس طرح کرتے ہیں یعنی اس قوت سے ایک ہی کام صادر ہوتا ہے یا مختلف افعال صادر ہوتے ہیں اب پھر ان میں ہر ایک کی دو دو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ جس وقت فعل کا صدور ہو گا اس وقت قوت کو اس کا شعور بھی ہوتا ہے یا نہیں اس لحاظ سے گویا فاعلی قوت کی چار قسمیں پیدا ہوتی ہیں پہلی قسم تو یہ ہے کہ اس قوت سے ایک ہی کام صادر ہو سکتا ہے اس کام کا اس کو شعور و ادراک نہ ہو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی خود اس قوت کی حیثیت کیا ہے اگر وہ کوئی ایسی صورت ہے جس سے کسی شے کا قوام تیار ہوتا ہے تو یہ ایک شکل ہوتی، یا اس کی حیثیت یہ نہ ہو بلکہ شے کے ساتھ اس کا تعلق وہ ہو جو عرض کو اپنے محل سے ہوتا ہے اب اگر پہلی شکل ہے یعنی صورت مقومہ کی حیثیت وہ قوت



رکھتی ہے، تو پھر دیکھنا چاہئے کہ اس کا تعلق آیا ایسے اجسام سے ہے جو بسیط  
 ہوتے ہیں (یعنی عناصر سے مرکب اجسام سے متعلق نہ ہو) تو اس وقت اس  
 قوت کا نام طبیعت رکھا جاتا ہے، مثلاً آتشیں یا آبی قوت، یا مرکب اجسام  
 سے اس کا تعلق ہے، تو اس وقت اسی کو صورت نوعیہ کہتے ہیں، یعنی اس  
 مرکب جسم کی وہ قوت صورت نوعیہ قرار پائے گی مثلاً افیون میں برودت  
 پیدا کرنے کی جو قوت ہے یا فریون (نام دوا) میں گرمی پیدا کرنے کی جو  
 قوت ہے، اور اگر بجائے صورت ہونے کی قوت کی حیثیت عرض کی ہو  
 تو اس کی مثال گرمی اور سردی ہے، اب رہی وہ قوتیں جن سے مختلف  
 افعال اس طور پر صادر ہوں کہ خود ان قوتوں کو ان افعال کا شعور نہ ہوتا  
 ہو، تو اس کی مثال نباتی قوتوں کی ہے، دوسری قسم قوت کی وہ ہے  
 جس سے ایک ہی کام ایک ہی طریقے اور طریقے پر بایں طور صادر ہوتا ہو کہ  
 اس کام اور فعل کا اس کا شعور بھی ہو، اس کی مثال فکلی نفوس کی ہے،  
 چوتھی قسم اس کی وہ قوت ہے جس سے مختلف کام اور مختلف افعال ان کے  
 شعور کے ساتھ سرزد ہوں، اور یہ قوت ان حیوانوں میں پائی جاتی جو زمین  
 پر چلتے پھرتے ہیں، بہر حال قوت کی بھی چار قسمیں ہیں، میری گفتگو سے  
 یہ بات بھی بآسانی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ان اقسام پر قوت کا اطلاق اس طور پر  
 نہیں ہو سکتا جس طرح جنس کا اطلاق اپنے ماتحت پر ہوتا ہے، اس لیے کہ  
 قوت کی ان قسموں میں تم دیکھ چکے کہ بعض جوہری صورتیں ہیں، اور بعض  
 اعراض سے تعلق رکھتی ہیں، اور یہ مسئلہ جمہور کے نزدیک مسلم ہے کہ جو اہر  
 اور اعراض کسی جنسی صفت میں باہم شریک نہیں ہو سکتے،  
 قوت کی ان مختلف قسموں میں اسے پہلی قسم کے متعلق تو ہم مادے  
 اور صورت کے باب میں بحث کریں گے، اور دوسری اور تیسری قسم کی  
 تفصیل علم النفس میں کی جائے گی، اسی طرح چوتھی قسم پر ہم کیفیات  
 کے باب میں بحث کریں گے، باقی جس چیز کا جانتا ہوں ضروری ہے وہ یہ ہے کہ  
 فاعلی قوت کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ اس کا رخ کسی خاص امر کے ساتھ



محدود ہوتا ہے، جیسے آگ کا کام صرف جلائے کی حد تک محدود ہے اور کبھی اس قوت کا رخ مختلف امور کی طرف ہوتا ہے، مثلاً اختیار کی صفت اور قوت جس میں ہوتی ہے، ظاہر ہے، جن جن چیزوں پر اختیار حاصل ہوتا ہے ان سب کی طرف اختیار کی اس قوت کا رخ ہوتا ہے، لیکن اس قسم کی قوت میں ایک خاص خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ زیر اختیار امور میں سے ہر چیز کے ساتھ اس کا تعلق رہتا ہے،

پھر جب بیرونی اسباب کے تحت ان امور میں سے کوئی امر شخصی وقت حاصل کر کے اس اختیار سے متعلق ہو جاتا ہے، تو ٹھیک جس وقت وہ امر وجود پذیر ہو کر واقع ہو جاتا ہے، اسی وقت جو اختیار صاحب اختیار کو اس پر حاصل تھا وہ باطل ہو جاتا ہے، یعنی اب خاص اس شخص کے لحاظ سے گویا اقتدار باقی نہیں رہتا، کیونکہ اگر اس کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس پر اختیار کی قوت باقی رہے گی تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز بالفعل بھی ہے اور بالقوت بھی ہے، بلکہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ قوت اختیار کی جو کچھ بھی باطل ہوتی ہے وہ صرف اسی شخص کے اعتبار سے باطل ہوتی ہے، لیکن صاحب اختیار میں جو اختیار کی قوت ہوتی ہے، وہ بجائے خود باقی رہتی ہے، یعنی زیر اختیار امور میں سے جو امر واقع ہو چکا ہے، اسی کے مماثل امر پر اب بھی صاحب اختیار کا اقتدار باقی ہے،

بلکہ اختیاری قوت سے جو فعل صادر ہونے کے بعد معدوم ہو جائے، تو صاحب اختیار میں زیر اختیار امور میں سے کسی فرد غیر معین پر اس وقت بھی اختیار باقی رہتا ہے، البتہ خاص وہی فعل جو اختیاری قوت سے صادر ہوا تھا، جب باطل اور معدوم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت خاص اختیار بھی معدوم ہو جائے گا، میرے اس بیان کی تشریح اس مثال سے ہو سکتی ہے، کہ کسی ذہنی مفہوم کو جب کسی قسم کی شخصی حیثیت پیدا ہو جائے تو کسی شخصی وجود کے معدوم ہونے سے وہ عقلی اور ذہنی مفہوم معدوم نہیں ہوتا، لیکن یہی ذہنی مفہوم کسی ایسی ہستی سے حاصل کرنے کے بعد جو خارج میں موجود اور معین تھی اگر شخص پذیر ہو تو ظاہر ہے کہ جس وقت یہ خارجی



وجود معدوم ہو جائے گا، اس خاص ربط کی وجہ سے جو ذہنی مفہوم کو اس سے حاصل تھا یہ بھی معدوم اور باطل ہو جائے گا، اسی طرح امکان اور وجوب کے درمیان جو نسبت ہے اس کا بھی یہی حال ہے، یعنی پہلے بتایا جا چکا ہے کہ امکان اور وجوب میں نقص اور کمال کی نسبت ہے، وجوب ایک کمال ہے اور امکان اسی کے ناقص درجے کا نام ہے، یہی وجہ ہے کہ وجوب کے پائے جانے کے وقت امکان باطل نہیں ہو جاتا، لیکن خاص فعل جس وقت تحقق پذیر ہوتا ہے، اس وقت وہ قوت جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا خاص اس فعل کی نسبت سے باطل ہو جاتی ہے جس کی وجہ میں نے ابھی بیان کی، کیا فعل کے صادر ہو جانے کے بعد اس قدرت و اقتدار کا باقی رہنا ضروری ہے جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ قدرت و اقتدار کا وجود فعل کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنی جب تک فعل ہے قدرت بھی ہے اور جب فعل نہیں ہے قدرت بھی نہیں) گویا قدرت کی صفت کا فعل کے ساتھ اتصال ضروری ہے، لیکن شیخ (ابن سینا) نے اس دعوے کو بعید از عقل قرار دیا ہے، اپنی کتاب شفا کی الہیات میں لکھتے ہیں :-

”اس خیال والے گویا اس بات کے قائل ہیں کہ جو آدمی بیٹھا ہوا ہے وہ اٹھنے کی سکت نہیں رکھتا یعنی جب تک وہ اٹھ کر کھڑا نہ ہو لے اس وقت تک اس کی جبلت اور فطرت میں اٹھ کھڑے ہونے کی گویا صلاحیت ہی نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ کس طرح اٹھ کر کھڑا ہو سکتا ہے، اس نظریے کی بنیاد پر لا محالہ یہ ماننا پڑے گا کہ ایسا شخص دن بھر میں متعدد بار دیکھتے، پر گویا قادر نہیں ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقع میں یہ اندھا ہے“

نقص کے مصنف نے ان لوگوں کی طرف سے جو غلط پریش کیا ہے وہ



اور بھی عجیب ہے فرماتے ہیں :-

شیخ نے اس نظریے کو جو بعید از عقل قرار دیا ہے، میرے خیال میں یہ درست نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ قوت کے نقطہ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ شے میں تغیر و انقلاب جس سے پیدا ہوتا ہو، اسی تغیر کے بعد کو قوت کہتے ہیں، تو اب سوال یہ ہے کہ تغیر و انقلاب پیدا کرنے کے لیے جن امور کی ضرورت ہے آیا اس قوت میں وہ سب باتیں پورے طور پر پائی جاتی ہیں یا نہیں، یعنی وہ ساری باتیں جو اس قوت کو مرتبہ کمال تک پہنچانے والی ہیں وہ سب بالفعل وقوع پذیر نہیں ہوتی ہیں، اگر پہلی صورت مانی جاتی ہے، یعنی کمال کا درجہ پایا جا چکا ہے، اور اس قوت کی تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت تھی سب مہیا ہو چکے ہیں۔ تو اس وقت ناگزیر ہے کہ جو اس قوت کا اثر ہے وہ بھی ضرور پایا جائے اور ایسی صورت میں اس قوت کا اپنے اثر سے پہلے پایا جانا ناممکن ہوگا، اور اب یہ کہنا درست ہوگا کہ قوت اس فعل اور کام سے جدا نہیں ہو سکتی جو اس سے صادر ہوا ہے، اور اگر تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت ہے وہ سب نہیں پائے گئے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کامل قوت جو دراصل موثر ہے وہ پائی نہیں گئی ہے، بلکہ اس کا کچھ حصہ پایا گیا ہے، اس کا یہی مطلب ہے کہ فعل جس قوت سے پیدا ہوتا ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا کوئی جز پایا گیا ہے۔

صاحب محض اس کے بعد لکھتے ہیں :-

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، کہ وہ کیفیت اور صفت جسے قدرت و اقتدار کہتے ہیں وہ فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے اور فعل کے بعد بھی، لیکن سچ پوچھو تو اس فعل کی واقعی جو کمال اور پمدی قوت ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا



کچھ حصہ پایا گیا ہے

ان لوگوں کے کلام کی توجیہ جب اس طرز پر ممکن ہے  
تو پھر خواہ مخواہ ان کے اس قول پر طعن کرنے اور ان کی بات کو  
بگاڑ کر پیش کرنے کی کوئی معقول وجہ باقی نہیں رہتی

میں کہتا ہوں کہ اس عذر خواہ کو دراصل اشتباہ ہو گیا ہے، قوت کی  
وہ تعبیر جو فعلیت کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے، اور امکان کے ساتھ بھی وہ جمع  
ہو جاتی ہے، اس میں اور اسی لفظ کی دوسری تعبیر یعنی ایسا فاعل جو اپنے فعل  
کے صادر کرنے میں کامل و مکمل ہو، اس کی ایک جانی قوت کو بھی جو قوت کہتے ہیں،  
اس میں یہ شخص فرق نہ کر سکا، اور دونوں میں گڑبڑ پیدا کر کے یہ بات بنائی  
ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت وہ بھول گیا کہ وہ خود اس کا اقرار کر چکا  
ہے کہ پہلی تعبیر کی رو سے اس قوت کے لیے ایک لازمی امر کا ہونا ضروری  
ہے، یعنی امکان کا اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے، اس شخص نے اتنا بھی خیال  
نہیں کیا کہ یہ امکان چونکہ صرف صلاحیت اور محض استعداد کا نام ہے،  
اس لیے فعلیت کے ساتھ اس کا اکھٹا ہونا ناممکن ہے، اس امکان کا حال  
اس امکان ذاتی کے مانند نہیں ہے، جو مابینتوں غیاض کر بسیط مابینتوں کو  
عارض ہوتا ہے، یعنی مابینت جس وقت موجود ہوتی ہے، ٹھیک اسی وقت  
ذہن انسانی اس مابینت کو وجود سے محض عقلی تحلیل کے طور پر الگ کر کے جب لحاظ کرتا  
ہے، تو اس وقت مابینت کو یہ امکان عارض ہوتا ہے۔

اسی طرح مبدد کا لفظ بھی مشترک ہے، ایک توشے کے امکان کا  
مبدد ہوتا ہے اور دوسرا توشے کے بالفعل موجود ہونے کا مبدد، مثلاً سنی  
کی صورت پر یہ صادق آتا ہے، کہ وہ انسانیت کے امکان کا مبدد ہے،  
لیکن خود منہی کو بھنسنے انسان کے بالفعل موجود ہونے کا مبدد نہیں قرار دیا  
جاسکتا، اور نہ لازم آئے گا کہ قوت بحیثیت قوت ہونے کے شے کے لیے اس کے  
بالفعل موجود ہونے کے ہم معنی ہو جائے، یعنی بالفعل پایا جانا، اور اس کی  
قوت کا بحیثیت قوت کے پایا جانا دونوں ایک ہی بات ہو جائے،



بہر حال ان تمام امور کے باوجود صاحب شخص کو اس کا بھی اقرار ہے کہ انقلاب و تغیر جس چیز کا اثر ہوتا ہے یعنی جو تغیر و انقلاب کا مبدع ہوتا ہے وہ جب تک مکمل نہ ہو جائے، اس وقت تک ناممکن ہے کہ اس سے اثر کا صدور اسی طرح جب وہ مکمل ہو جاتا ہے تو پھر اس سے اثر کا صدور ہونا واجب اور ضروری ہے اس کا یہی مطلب ہوا کہ نقص اور کوتاہی کا محل کمال اور تمام ہونے کے محل سے یقیناً مختلف ہوتا ہے اسی طرح ناممکن ہونے کا موضوع اور تعلق اور وجوب کا موضوع و محل ظاہر ہے کہ دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی چیز نہیں ہو سکتی،

پس کسی فعل کے صادر ہونے کے امکان کا مبدع اور خاص فعل کے صدور کا مبدع دونوں بغیر کسی چیز کے زیادتی کے ایک ہی چیز کہنے نہیں ہو سکتی، الغرض کسی شے کے امکان کی قوت کا مبدع اور اسی شے کی فعلیت اور قطعی وجود اور وجوب کا مبدع دونوں ایک نہیں ہو سکتے،

میری اس تقریر سے اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ دعویٰ یعنی یہ کہنا کہ کسی شے کی قوت کے لیے ضرور ہے کہ فعل سے الگ ہو کر نہ پائی جائے عقل کی شریعت اور فطرت کے دین و مذہب کے رو سے قطعاً غلط اور ناجائز ہے بلکہ اس نے تغیر کے مبدع کے لفظ کو جو استعمال کیا ہے، اگر کوئی صرف اسی پر غور کرتا تو وہ سمجھ سکتا تھا کہ جس معنی میں اس وقت مبدع کا لفظ بولا گیا ہے اس معنی اور مفہوم کے رو سے ضرور ہے کہ جس چیز کا اسے مبدع قرار دیا گیا ہے اس کے اعتبار سے ہمیشہ وہ اس شے کے عدم اور امکان ہی کے ساتھ رہے گا کیونکہ ایسی چیز جو اپنے مبدع کے ساتھ لازمی طور پر چپکی رہے گی، بھلا اس کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ کسی دوسری شے میں تغیر و انقلاب پیدا کرنے کا وہ مبدع ہے، میں اس مسئلے کی تفصیل آئندہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ کروں گا،

فعل اور اثر انداز قوت ہو، یا انفعالی و اثر پذیر قوت  
ہر ایک کے متعلق اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ اثر اور

فصل



فعل کا ظہور کس وقت ضروری ہو جاتا ہے اور کب غیر ضروری ہوتا ہے،  
 قاعدہ یہ ہے کہ ایسی فاعلی قوت جس کی تاثیر طاعت محسوس ہو،  
 جب وہ اسی قسم کی محدود و انفعالی قوت کے ساتھ متصل ہوتی ہے، تو اس  
 وقت اثر اور فعل کا صدور ضروری ہو جاتا ہے، فعلی قوت کے ساتھ جب  
 شعور اور ارادہ بھی ہو، تو اس وقت اس کا نام قدرت ہوتا ہے، خواہ  
 فعل کا صدور اس سے دوام اور ہمیشگی کے ساتھ ہوتا ہو، یعنی اس میں انقطاع  
 نہ ہو یا ایسا نہ ہو، لیکن ارباب علم کلام کا خیال یہ ہے، کہ قدرت اسی صفت  
 کو کہہ سکتے ہیں جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے دونوں باتوں کی صلاحیت ہو،  
 اور ایسا فاعل جس سے فعل کا صدور و اتمام ہو، اور صدور فعل کے لیے اس کی  
 اپنی ذات کافی ہو۔ اس کو یہ لوگ قادر نہیں کہتے ہیں، لیکن یہ واقعہ نہیں ہے،  
 ہاں! اگر قادر کا ترجمہ بھی یہ کیا جائے کہ جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے  
 دونوں باتوں کی صلاحیت ہو، یعنی ان دونوں باتوں سے اس کا ناقص  
 امکانی تعلق ہو، جیسے حیوانی قدرتوں کا حال ہے، کہ باوجود اس قدرت  
 کے حیوانات صدور فعل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں کہ کسی ترجیح دینے  
 والی خواہش اور خیال کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، تب ان کی فاعلیہ قوت  
 اپنی کارکردگی میں کامل ہوتی ہے، بہر حال اس اصطلاح کی بنیاد پر اگر مکملین  
 ایسا کہتے ہیں تو گو نہ اسے جائز قرار دیا جاسکتا ہے، مگر جو لوگ قادر کی تفسیر  
 کرتے ہیں کہ شعور و ارادے سے فعل جس ذات سے صادر ہو وہ قادر ہے،  
 تو ایسی صورت میں ہر وہ شخص جس سے فعل کا صدور ارادے اور مشیت کے  
 تحت ہو، خواہ یہ ارادہ اور مشیت اس کی ذات کے لیے لازم ہو، یا نہ لازم  
 ہو، بہر صورت ان لوگوں کی اصطلاح کی بنیاد پر اس کو قادر اور صاحب اختیار  
 کہیں گے، اور اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ چاہے اس فعل کو کرے  
 اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے، خواہ نہ چاہنے کا اسے اتفاق ہو، یا نہ چاہنے  
 اس کے لیے ناممکن ہو، کیونکہ (منطق) کا یہ قاعدہ ہے کہ قضیہ شرطیہ کا  
 صادق ہونا اس پر موقوف ہوتا ہے کہ اس قضیہ کے دونوں اجزاء



(کالی و مقدم یا شرط و جزا) صادق ہوں اور نہ اس کے صادق ہونے کے لیے اس کی ضرورت ہے کہ کسی قسم کا کوئی استثناء ضرور ہو، البتہ قادر کی چند قسمیں ضرور ہوتی ہیں، ایک قسم اس کی وہ ہے جس میں کما کرنے والا اپنے قصد و ارادے سے کام کرتا ہے یعنی فاعل بالقصد ہوتا ہے اور ایسے فاعل کو فعل کے دونوں پہلو یعنی ہونے نہ ہونے کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے ایسا فاعل اپنے فعل کے کرنے میں کسی اضافے اور ضمیمے کا محتاج ہوتا ہے، مثلاً کسی جدید علم کا، یا اس کے فعل کے قبول کرنے کے لیے کوئی چیز اس کے سامنے آجائے، یا اس چیز میں فعل کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، مثلاً لکھنے والے کو تختی کی ضرورت ہوتی ہے، یا تختی کی سطح برابر اور صاف ہو جائے اس کی حاجت ہوتی ہے، یا لکھنے میں وہ کسی آلہ کا محتاج ہوتا ہے مثلاً قلم کا یا برقی (بخار) بسولہ یا زندہ کا محتاج ہوتا ہے، یا کسی مددگار کی ضرورت ایسے فاعل کو ہوتی ہے، مثلاً آ رہ کشش کو آ رہ کشی میں دوسرے رفیق کی جیسے ضرورت ہوتی ہے، کبھی موسم اور وقت بھی اس قسم کے فاعل کے فعل کے لیے ضروری ہوتا ہے، جیسے چمڑے کی دباغت کے کام کرنے والے گرم موسم کے محتاج ہوتے ہیں، کبھی اس قسم کے فاعل کو آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے کھالے دلوں کو بھوک کی ضرورت ہوتی ہے، یا کبھی ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ کام کرنے کی راہ میں جو رکاوٹیں ہیں، وہ اٹھ جائیں، جیسے رنگ ریزہ کپڑے کو اس وقت تک نہیں رنگ سکتا جب تک میل کچیل کو اس سے صاف نہ کر لیا جائے، یا اس کے سوا اور بہتری باتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً دھوبی کو ضرورت ہوتی ہے کہ اپنے کپڑوں کو سکھانے کے لیے وہ بادل کے چھٹنے کا انتظار کرے، یہاں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب جسے داعی یا داعیہ بھی کہتے ہیں یہ ارادے کے سوا اور چیز ہے اس لیے کہ جو ارادہ اور قصد کے زیر اثر کام کرتا ہے، کبھی اس میں داعی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے پھر بعد کو اس میں پیدا ہو جاتا ہے،



دوسری قسم اس طرز کے فاعل کی وہ ہے جسے فاعل بالغایت کہتے ہیں  
یہ ایک اصطلاح ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ فعل کے صدور کا غشاء اور  
کام کرنے پر آمادہ کرنے والا داعی اس قسم کے فاعل میں صرف کام اور  
فعل کے نظام کا وہ علم ہوتا ہے جو فاعل میں پایا جاتا ہے اس علم کے ساتھ  
فاعل میں جب جو دو کرم کی صفت ہو تو اس شخص اسی وجہ سے فعل  
مدار ہو جاتا ہے یعنی اس کے سوا کسی مزید امر کی صدور فعل میں قطعاً صورت  
نہیں ہوتی جیسا کہ مشائیوں کے عقیدے کے روئے حق تعالیٰ کا حال ہے  
دوسری قسم وہ ہے جسے فاعل بالرضا کہتے ہیں ایسا فاعل جس کے کام  
کرنے کا غشاء صرف اس کی وہ ذات ہو جو اس فعل کا علم رکھتی ہے یعنی  
اس عالم ذات کے سوا اور دوسری چیز کو اس میں دخل نہیں ہوتا نیز  
اسی کے ساتھ اپنے مصنوعات و محمولات کا اسے جو علم ہوتا ہے بحسنہ ہی علم  
ان مصنوعات کی نوریات اور اپنی شخصی ہستی بھی ہوتی ہے جس طرح اس  
فاعل کو اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے یہی علم بحسنہ اس کی خود اپنی ذات  
بھی ہوتی ہے جیسا کہ اشراقیوں کے مسلک کے روئے واجب تعالیٰ کا  
حال ہے ان گوں کے نزدیک حق تعالیٰ صرف خود محض ہیں اور اس  
نور کی نوریت بھی حق تعالیٰ میں اپنی ذات کا وہ علم ہے جس کی وجہ سے  
کام موجودات کا اعیان میں حق تعالیٰ سے ظہور ہوا ہے حق تعالیٰ کے  
براہ راست بالذات مصنوعات و محمولات ان لوگوں کے خیال کے روئے  
میں چیزیں ہیں انوار قاہرہ (جو سب پر غالب ہیں) مدبرہ عقلیہ (یعنی  
عقلی ہستیاں جن کے ساتھ عالم کی تدبیر و استیلا ہے) مدبرہ نفسیہ  
(یعنی وہ روحیں جو اجسام کے ساتھ متعلق ہیں اور ان کے نظام کی تربیت  
پر داخست ان کے ساتھ وابستہ ہے) پھر انھی نوری ہستیوں کے  
ذیلیئے سے عرفی اور طفیلی انوار کا ظہور ہوا اور ان موجودات کا جن میں  
بعض کے اندر شعور و ادراک کی صفت دائمی طور پر بغیر کسی انقطاع کے  
پائی جاتی ہے اور بعضوں کے شعور میں استمرار و دوام نہیں ہوتا



الغرض ”الانور فالانور“ یعنی جو زیادہ روشن و منور ہے وہ پہلے اور جو اس سے کم ہے وہ بعد اسی ترتیب کے ساتھ وجود کی آخری منزل میں اور آخری مرتبے ظاہر ہوئے، تاہم کہ بالآخر تاریکیوں، اور ظلماتی امور تک یہ سلسلہ پہنچ گیا، جس کی تفصیل اپنی کتابوں میں ان لوگوں نے کی ہے، اشراقیوں کے نزدیک موجودات یا انوار کے یہ تینوں سلسلے اس بات میں مشترک ہیں کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار ہے، یعنی اختیار اور ارادہ اور علمی داعیہ کی راہ سے افعال کا صدور ان سے ہوتا ہے، خواہ علم کی صفت ان کی ذاتوں کے لیے لازم ہو یا نہ ہو یا ان کی ذات پر زائد ہو، یا عین ان کی ذات ہی ہو، ان کے سوا اور جو کچھ ہے، وہ فاعل بالجبر ہیں، یعنی ارادہ و اختیار کے بغیر ان سے افعال کا صدور ہوتا ہے، پھر فاعل بالجبر کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم کا نام فاعل بالطبع ہے، جہانی طبیعت کے ذریعے سے افعال جس سے اس وقت صادر ہوں جب تمام بیرونی امور سے وہ پاک ہو، اور اس کی تاثیر عمل کی راہ میں اس وقت کوئی رکاوٹ نہ ہو، یعنی جب اس پر یہ حال طاری ہو، تو فعل کا صدور اس سے ہونے لگے، اسی کو فاعل بالطبع کہتے ہیں، دوسری قسم کو فاعل بالقصر کہتے ہیں، بیرونی موثرات کے تحت جس سے اپنی طبیعت کے خلاف افعال و آثار صادر ہوں، یعنی یہی بیرونی موثرات اس کی طبیعت کو اپنے قابو میں لا کر اس کی طبعی اقتضاء کے خلاف افعال صادر کرائیں اس کو فاعل بالقصر کہتے ہیں، تیسری قسم کا نام فاعل بالتسمیر ہے، طبیعت کے وہ افعال جو ان فوقانی قاہرہ قوتوں کے زیر اثر صادر ہوتے ہوں جن کے ساتھ ان کی تربیت و پرورش متعلق ہے، مثلاً حیوانی اور نباتی قوتوں سے وہ اعمال و حرکات، انقلابات و تغیرات، جو اپنے متعلقہ نفوس کی اطاعت اور خدمت گزاری میں صادر ہوتے ہیں، جیسے (خوراک) کو اپنے اندر جذب کرنا، فضلات زائدہ کو باہر نکالنا، (غذا) کو مختلف امور کی شکل میں بدلنا، مثلاً (خون) بلغم صفرا وغیرہ بنانا، اعضا میں بالیدگی اور نشوونما پیدا کرنا، تولید (یعنی غذا کے



بعض اجزا کو نسل کے لیے محفوظ رکھنا اور ان ان کے مقررہ قاعدے کے  
 رو سے کھانے والے کے مماثل وجود کی شکل میں منتقل کرنا) ان سر  
 یہ اور اسی قسم کے سارے کار و بار جو ان فوقانی قوتوں کی ہم آہنگی میں  
 ان طبائع سے انجام پاتے ہیں، جو ان کے وجود کے مقوم ہیں،  
 حیوانی و نباتی طبائع کے یہ افعال و اعمال سے بھی اور قسری  
 (بیرونی قوتوں کے تحت والے) آثار سے بالکل مختلف ہیں انیس  
 ان کی شان وہ بھی نہیں ہے جو ارادی افعال کی بحیثیت ارادی افعال  
 ہونے کے ہوتی ہے، اس کو ایک مثال سے سمجھو، آدمی کا نفس در روح) جب  
 بدن کو اپنے اختیار سے مثلاً حرکت دیتا ہے تو اس حرکت کو نفس کی طرف بھی  
 اس لیے منسوب کر سکتے ہیں کہ اسی سے وہ صادر ہوتی ہے، لیکن چونکہ حرکت  
 بدن کے ذریعے سے صادر ہوتی ہے اس لیے ہم اس حرکت کو بدن کی طرف بھی  
 منسوب کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں، پس نفس کی طرف حرکت کی جو نسبت ہے  
 اس اعتبار سے حرکت کو اختیار کی کہہ سکتے ہو، اور بدن کی نسبت سے یا  
 بدنی آلات و اعضاء کی نسبت سے اس کو تسخیری حرکت کے نام سے موسوم  
 کر سکتے ہو، کیونکہ بدن اور اس کے اعضاء اور اس کی طبعی قوتوں میں  
 ظاہر ہے کہ اختیار کی صفت نہیں پائی جاتی،  
 پھر مثال اگر یہ نظر تامل دیکھا جائے تو فاعل کی یہ تینوں قسمیں واقع ہیں  
 اس خصوصیت میں مشترک ہیں کہ دراصل ان میں ہر ایک اپنے اپنے فعل میں  
 مجبور ہے، کیونکہ سچی بات یہی ہے کہ جس کی نظر واقعات پر ہے وہ یہ پاتا  
 ہے کہ اپنے افعال میں مطلق مختار حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں ہے، خدا کے  
 سوا جو کچھ بھی ہے وہ اپنے افعال میں فی الحقیقت حق تعالیٰ کے قابو میں ہیں،  
 ان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں حق تعالیٰ کے وہ مسخر ہیں، خواہ  
 بالکلے خود یہ چیزیں مختار ہوں یا مجبور، عالم میں ایسے فاعلوں کی کمی نہیں ہے  
 جو اپنے اختیار میں بھی مجبور ہیں،  
 غیر ہم بجز اب اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن کا ذکر کر رہے تھے



ہم یہ کہنا چاہتے تھے کہ حرکات اور افعال کے جو قوی مبادی ہیں، اور جن سے یہ افعال  
 و آثار صادر ہوتے ہیں، ان میں بعضوں کے اندر نطق (تعقل) اور تخیل کی بھی قوت  
 پائی جاتی ہے، اور بعضوں میں یہ صفات نہیں پائے جاتے ہیں، پھر جن میں نطق کی  
 صفت پائی جاتی ہے ان میں یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف ان کے آگے جب  
 ان سے اثر پذیر ہونے والی منفعل شے پائی جائے، تو اس وقت لازمی طور پر  
 فعل کا صدور بھی ان سے ہو ہی جائے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ اپنے منفعل  
 کے ساتھ ان کو جب اتصال حاصل ہو، اس وقت ان سے فعل کا ظہور لا محالہ  
 قطعاً ہو ہی جائے آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، گویا جسمانی مادے کو جس طرح دو مقاد  
 صورتوں کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے، یہی حال ان قوتوں کا ہے جن  
 کے ساتھ نطق اور تخیل کے صفات پائے جاتے ہیں، یعنی جب ان قوتوں میں  
 سے ہر قوت کو بذات خاص انفرادی طور پر دو نفسیاتی زندہ امور جو باہم  
 ایک دوسرے کے مقابل ہوں ان کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوتی ہے،  
 یعنی جائز ہوتا ہے کہ ایک ہی عقلی قوت کے ذریعے سے انسان اور لافسان  
 دونوں کو جانا جائے اسی طرح کسی ایک حیوانی قوت کے لیے جائز ہے کہ لذت  
 اور الم کا خیال کرے یا لذت بخشنے والی شے، یا رکھ پہنچانے والی شے کا دیکھنا  
 کرے بہر حال شے اور شے کی ضد دونوں کا تصور کر سکتی ہے، الغرض اس  
 قسم کی قوتیں دراصل شے اور شے کی ضد دونوں پر قابو رکھتی ہیں،  
 درحقیقت اپنی قابلیت میں یہ قوتیں کامل اور تمام اس وقت تک  
 نہیں ہوتیں جب تک ان کے ساتھ اس قسم کا کوئی ارادہ بھی شریک نہ  
 ہو جائے جو کسی یقین یا سوچ بچار یا ایسی خواہش سے پیدا ہوا ہو، جو کسی  
 حیوانی تخیل کا نتیجہ ہو، خواہ وہ تخیل تہوائی ہو، یا غیبی انتقامی ہو، خلاصہ  
 یہ ہے کہ کسی نہ کسی واسطی اور ایسے آمادہ کرنے والے امر کی ضرورت ہے  
 جو کسی قطعی ارادے سے پیدا ہو، ایسا قطعی ارادہ جو مقصد سے کسی جانب  
 ہٹا ہوا نہ ہو، اصطلاح میں ارادے کی اس حالت کا نام اجماع ہے  
 اعصاب اور عضلات، رگوں اور پٹھوں کی تحریک کا آخری سبب ہی کیفیت



ہوتی ہے؛ اسی کے بعد فعل کا صدور ضروری ہو جاتا ہے؛ یہ بات میں نے اس لیے  
 کہی کہ بذات خود تنہا یہی قوتیں صدور فعل کے لیے کافی ہوتیں؛ تو اس کا  
 مطلب یہ ہوتا کہ ان قوتوں سے ایک ساتھ دو متضاد افعال صادر ہوں  
 ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے باقی نطقی و خیالی کے صفات جن قوتوں کے ساتھ  
 نہیں ہوتے تو ان کی بھی حالت یہ ہوتی ہے؛ کبھی فعل کا صدور ہوتا ان سے  
 ممکن تو ہوتا ہے؛ لیکن اس کا صدور ظہور ضروری نہیں ہوتا؛ اور بھی ضروری  
 ہوتا ہے؛ یعنی جب یہ قوتیں بجائے خود کامل اور تمام ہوں؛ اور ان کی تاثیر میں  
 جن چیزوں سے روک پیدا ہوتی ہو؛ وہ ہٹ جائیں؛ اور اثر پذیر منفعل  
 ہونے والی شے کے ساتھ ان کا اتصال ہو جائے؛ ظاہر ہے کہ ایسی صورت  
 میں بغیر کسی وقفے کے فوراً فعل کا صدور ضروری ہوگا؛ اثر پذیر انفعالی قوت  
 بھی جب اپنی اثر پذیری کی صفت میں کامل اور پوری ہوتی ہے؛ تو اس کا  
 حال بھی یہی ہے کہ فاعلی قوت کے ساتھ اتصال اس امر کو ضروری قرار  
 دیتا ہے؛ کہ فوراً فاعل کے اثر کو قبول کرے اس کی وجہ یہ ہے؛ کہ انفعالی  
 قوت بھی فاعلی قوتوں کی طرح کبھی تو کامل و تمام ہوتی ہے؛ اور کبھی ناقص  
 اور کمزور ہوتی ہے اصطلاحاً اس کا نام انفعالی بعیدہ قوت ہے؛ اور پہلی  
 قوت یعنی تام و کامل کو انفعالی قریبہ قوت کہتے ہیں؛ پھر اس بعیدہ قوت  
 کے مختلف مراتب ہیں؛ مثلاً منی میں بھی آدمی بننے کی قوت و صلاحیت ہے  
 اور بچے میں بھی؛ لیکن منی میں بعیدہ صلاحیت ہے؛ اس لیے کہ مرد بننے کی  
 حد تک پہنچانے کے لیے منی کو دو فاعلی قوتوں کی ضرورت ہے؛ پہلی قوت  
 وہ ہونی چاہئے جو منی کی حالت سے نکال کر اس کو بچہ ہونے کی صورت تک  
 پہنچائے؛ دوسری وہ قوت جو پھر اس بچے کو مرد بننے کی حد تک کھینچ کر لے آئے  
 مگر اس کے بچے کی انفعالی قوت کے لیے صرف اس طاقت کی ضرورت ہے جو  
 اسے مرد بنادے؛ انفعالی قوتوں میں بعید ترین قوت وہ ہے؛ جو عناصر  
 میں پائی جاتی ہے؛ بلکہ دراصل سب سے زیادہ بعید تو حیوانی کی قوت ہے؛  
 جبہ اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہی بالآخر عقل بن جائے گا؛



بلکہ وہ عقل بن جائے گا جو ان تمام معقولات اور معلومات کی فعال اور خلاق ہوتی ہے جو درجہ میں اس کے نیچے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کا ثبوت آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ پیش کیا جائے گا؛

## فصل

”فاعلی قوت کی ایک دوسری تقسیم“

فاعلی قوت کبھی پوشے کے وجود کا مبدع ہوتی ہے اور کبھی وجود کی نہیں بلکہ صرف حرکت کی پیداوار اس سے ہوتی ہے، الہیاتی حکماء فاعل کا لفظ جب بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے وجود کا مبدع اور ہستی کا سرچشمہ ہوتا ہے؛ لیکن طبیعیات والے حرکت کے مبدع اور سبب کو فاعل کہتے ہیں؛ یعنی ان تمام اقسام پر اس لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے جو حرکت کی مختلف قسموں کی بنیاد پر مبدع حرکت کی پیدا ہوتی ہیں؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مبدع وجود اس لفظ کے اطلاق کا زیادہ حقدار ہے؛ اس لیے کہ حرکت کے مبدع میں ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کے تجدد اور تغیر کا پایا جانا ناگزیر ہے؛ یعنی اس کا ہر دوسرا حال پہلے حال سے مختلف ہوتا ہے؛ گویا اس کی حیثیت ایک ایسے آلے کی ہوتی ہے جسے مسلسل بدلا جاتا ہو؛ یہی وجہ ہے کہ مبدع حرکت سے جس طرح حرکت پیدا ہوتی ہے؛ اسی طرح وہ خود بھی متحرک اور حرکت پذیر ہوتا ہے یعنی وہ فاعل بھی ہوتا ہے اور متفعل بھی؛ اثر ڈالتا بھی ہے اور اثر قبول بھی کرتا ہے؛ وہ بدلتا بھی رہتا ہے، اور قائم بھی رہتا ہے، ٹھہرتا بھی رہتا ہے، اور باقی بھی رہتا ہے؛ خیر تو ایک عام گفتگو تھی؛ لیکن اگر واقعی تم سچی بات پوچھتے ہو؛ تو فاعل کے لفظ کا سبب زیادہ مستحق وہی حقیقت ہو سکتی ہے جو پوشے کے اندر سے ہستی اور عدم کی تاریکی کو کامل طور سے ہٹا دے اس سے نقص اور کوتاہی شر اور برائی کا بالکل ازالہ کر دے ظاہر ہے کہ ذات باری کے سوا ایسا اور کون ہو سکتا ہے؛ مطلقاً خیر اور بھلائی کا لٹانا، وجود اور ہستی کی بخشش یہ تو صرف اسی کا کام ہے؛ یعنی اپنے فعل میں کسی قید و بند، شرط کا وہ پابند نہیں؛ اس کے فیاضانہ فعل و تاثیر کے لیے نہ ذاتی و دام یا وصفی و دام کی حاجت ہے؛



نہ کسی صفت کی شرط کے ساتھ اس کا کام مشروط ہے نہ کسی خاص وقت کے ساتھ وہ مقید ہے؛ بلکہ ہر ایسے مستحق کے لیے جس میں جس بات کی جتنی بھی گنجائش ہو؛ وہ اس کی ایک ازلی ضرورت ہے؛ بخلاف ان قوتوں کے جو حرکات کے مبادی کی سمجھی جاتی ہیں؛ یعنی یہ ظاہر حرکات کا صدور جن سے ہوتا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ ان کا کام صرف صلاحیت اور استعداد پیدا کر دینے کی حد تک محدود ہے؛ وہ صرف مادوں کو اس قابل بنادیتی ہیں کہ اب ان میں حرکت کا ظہور ہو؛ اسی طرح مادے کو ہر قسم کی رکاوٹوں اور مخالفانہ کیفیتوں سے پاک کرنا ان کا کام ہوتا ہے؛ تاکہ ان مخالف کیفیّتوں کی متقابل صفات اس میں پیدا ہوں یا مادوں کو ان کی مختلف صلاحیتوں کی بنیاد پر مختلف قسموں میں باٹ دینا؛ ایک کام ان قوتوں کا یہ بھی ہوتا ہے لیکن وجود اور ہستی کی بخشش یا ایجاد و تخلیق اس سے قوتوں کا کیا تعلق؟

## فصل

”فاعلی قوت کی ایک اور تقسیم“

علت و معلول کی بحث میں تمھیں عنقریب یہ بتایا جائے گا کہ علت کبھی شے کی بالعرض اور طفیلی علت بھی ہوتی ہے اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے مواقع پر یعنی جہاں بالعرض سبب پر علت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں وہاں بسا اوقات لوگ جسے فاعل خیال کرتے ہیں؛ درحقیقت وہ فاعل نہیں ہوتا، مثلاً باپ اور بیٹے، کھیتی اور کسان مکانات اور معمار میں جو نسبت ہے؛ کیا یہ چیزیں یہاں واقعی اسباب و علل ہیں؛ قطعاً جن چیزوں کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ ان کے وجود کی پیدائش ان سے نہیں ہوتی، بلکہ ان کی حیثیت معدّات ریغے صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے اسباب کی ہوتی ہے؛ اس لیے ان کا شمار بالعرض اور طفیلی اسباب کے ذیل میں کرنا چاہئے؛ اور ان آثار و معلولات کو واقعی وجود عطا کرنے والے خود حق تعالیٰ ہیں؛ جیسا کہ مندرجہ ذیل قرآنی آیات میں اس کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے؛



افرئیتیم ماتمنون اانتتم تخلقونہا کیا تم نے دیکھا جو منی تم گراتے ہو کیا تم نے اس کو گھڑا  
 ام نحن الخالقون افرئیتیم ماتحرفون یا ہم اس کے گھڑنے والے ہیں کیا پھر تم نے دیکھا جو تم کھیتی  
 اانتتم توزرعونہا ام نحن الزارعون کرتے ہو تم اس کی کاشت کرتے ہو یا ہم اس کے کاشت کرنے  
 افرئیتیم النار اللتی قوراوت اانتتم والے ہیں کیا پھر تم نے دیکھا اس آگ کو جسے تم باہر نکالتے ہو کیا تم  
 انشاء تم شجر تھا ام نحن المنتشون نے اس کے دخت کو اگایا یا ہم ہیں اگانے والے

بہر حال ان آیتوں میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ عوام الناس جنہیں  
 کام کا کرنے والا سمجھتے ہیں ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اس کام میں  
 جو حرکات واقع ہوتے ہیں ان سے ان کا تعلق ہوتا ہے یا جو تغیرات و انقلابات  
 کسی اثر کے ظہور میں مادے پر گزرتے ہیں ان تغیرات کے مبدع اور سبب ہونے  
 کی حیثیت ان محسوس فاعلوں کو حاصل ہوتی ہے لیکن واقعی صورتوں کی کارگیری  
 اور وجودی حقیقت کے عطا کرنے کا کام سو یہ حق تعالیٰ کے سوا اور کسی سے  
 متعلق نہیں ہے

”فاعلی قوتوں کی اور نئی تقسیم“

فصل

ایسی قوتیں جن سے افعال کا صدور ہوتا ہے ان کی مختلف  
 صورتیں ہوتی ہیں؛ کبھی ان کا حصول طبعی طور پر ہوتا ہے؛ اور کبھی عادت سے  
 یہ حاصل ہوتی ہیں؛ کبھی مصنوعی تدبیروں سے یہ حاصل کی جاتی ہیں؛ اور کبھی  
 اتفاقی طور پر ان کا حصول ہوتا ہے؛ مصنوعی طور پر جو قوت حاصل ہوتی ہے  
 اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مختلف قسم کے مواد اور آلات و حرکات کو  
 ذریعہ بنایا جاتا ہے جن کی مدد سے نفس میں ایک ایسا ملک پیدا ہو جاتا ہے کہ انسانی  
 اس کے بعد فعل کا صدور ہونے لگے؛ گویا ان مصنوعی تدبیروں یا اس صناعت  
 کے لیے نفس کا یہ ملک صورت کی حیثیت رکھتا ہے؛ جیسے گرمی کی پیدائش سے  
 آگ کی صورت کو تعلق ہے؛ یا سردی سے پانی کی صورت کو؛

معاذ (یعنی دوسری زندگی قیامت) کی بحث میں تمہیں یہ بتایا جائے گا  
 کہ نفس کا یہی ملک بسا اوقات اسی نفس کی جوہری صورت کی شکل اختیار کر لیتا  
 ہے؛ اور اسی کی وجہ سے دوسری زندگی میں آدمی اسی صورت کے ساتھ



اٹھایا جائے گا، باقی جو قوتیں عادت کی راہ سے پیدا ہوتی ہیں؛ تو ان کا حصول ایسے افعال و اعمال کے ذریعے سے ہوتا ہے جو خود بالذات مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود تو وہاں کسی خواہش کی تکمیل، یا انتقامی غصے کی تسکین، یا کسی خیال اور رائے کی تشکیل ہوتی ہے؛ پھر اسی غرض سے کام کیے جاتے ہیں، انھی کاموں پر، وہ مقصد اور غایت مرتب ہو جاتی ہے جسے عادت کہتے ہیں؛ لیکن اس عادت کی پیدائش ان افعال سے مقصود نہیں ہوتی، اور نہ ان افعال کا ذاتی رخ اس عادت کے حصول کی طرف ہوتا ہے؛ کیونکہ عادت جن افعال کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے؛ اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ مجنبہ انھی افعال کی صورت ہو؛ یعنی خود ان افعال کی صورت نفس انسانی میں منقوش نہیں ہوتی؛ بلکہ بار بار ایک ہی کام کے مسلسل کرنے سے بسا اوقات آدمی میں کوئی ایسی بات پیدا ہو جاتی ہے؛ جو ان افعال سے بالکل مختلف ہوتی ہے؛ اور ان افعال کو اس سے وہی تعلق ہوتا ہے؛ جو معداتی اسباب کو اپنے آثار سے ہوتا ہے؛ ظاہر ہے کہ معداتی اسباب کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے؛ کہ وہ ان آثار و نتائج کے مشابہ و مماثل بھی ہوں؛ جن کی پیدائش ان معدات کی وجہ سے ہوتی ہے؛ بہر حال فعل کا ملکہ اور مشق اس عادت سے بالکل مختلف چیز ہے؛ جو فعل کی وجہ سے کبھی پیدا ہوتی ہے؛ اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر عادت کی پیدائش کے لیے مخصوص ذرائع و آلات اور مخصوص مواد ہوں، مثلاً ٹھلنے پھرنے کی عادت اور تجارت کی عادت دونوں میں ظاہر ہے کہ بہت تفاوت ہے؛ مگر باہر ہر دو وقت نظری سے جو کام لے گا؛ اسے یہ محسوس ہوگا کہ عادت اور مصنوعی تدبیروں سے جو ملکہ نفس میں پیدا ہوتا ہے؛ ان دونوں کا آخری مال کار ایک ہی امر ہے؛ باقی جن قوتوں کا تعلق طبیعت سے ہوتا ہے؛ ان میں بعض قوتیں تو ایسی ہوتی ہیں؛ جو غیر حیوانی اجسام میں پائی جاتی ہیں؛ اور بعض کا حیوانی اجسام سے تعلق ہوتا ہے؛ رہ گئیں وہ قوتیں جن کا اتفاق سے تعلق ہے؛ چونکہ ہم اتفاق اور بحث بے نتیجہ، رائے گاہوں وغیرہ الفاظ کی تحقیق علت غائی کی بحث میں



آئندہ کریں گے اس کا حال وہیں معلوم ہوگا!

## فصل

اہرکار کردگی اور فاعلیت میں کیا یہ ضروری ہے، کہ جس فعل کا اس سے ظہور ہوتا ہے، وہ اپنی پیدائش سے پہلے معدوم ہو؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا،

تو معلوم ہونا چاہئے، کہ مطلقاً ہر کام اور فعل کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو، یعنی پہلے وہ فعل نہ تھا اور بعد کو ہوا، جیسا کہ متکلمین اس کو ضروری قرار دیتے ہیں، متکلمین نے ہر فعل کے ظہور سے پہلے جو یہ ضروری قرار دیا ہے کہ پہلے اس کا معدوم ہونا ناگزیر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ممکن علت کا محتاج اپنی صفت امکان کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ حدوث اور نوزائیدگی جو ممکن کی صفت ہے، اسی صفت نے اس کو علت کا محتاج بنایا ہے، اسی بنیاد پر ہر فعل کا ظہور ان کے نزدیک ایک ایسے زمانے کے بعد ہوتا ہے جس میں اس فعل کا وجود نہ تھا، بہر حال متکلمین اگر فعل سے مراد یہ لیتے ہوں کہ جو نہ گانہ عرضی مقولات کی ایک قسم ہے یعنی "یضعل" کا مقولہ جس کی تعبیر دوسرے لفظوں میں یہ کی جاتی ہے کہ کسی شے میں آہستہ آہستہ اثر ڈالنا اسی تجدیدی تاثیر کو فعل کہتے ہیں، مثلاً گرم کرنے والی چیز کا گرمی پہنچانے کے وقت جو تاثیر عمل ہوتا ہے، یا سیاہ کرنے والی شے کا وہ تاثیر عمل جو سیاہ کرتے ہوئے اس سے ظاہر ہوتا ہے فعل کی اس تفسیر کی بنیاد پر متکلمین کے دعوے کی ایک حد تک تصحیح ہو سکتی ہے، لیکن مطلقاً وجود عطا کرنے والا اگر فاعل کے یہ معنی لیے جائیں، تو اس وقت ایسے فاعل کے ہر فعل کا ظہور سے پہلے معدوم ہونا یہ قطعاً غیر ضروری ہے؛ بہر حال مطلق فعل اور کام کو جو کسی فاعل اور موثر کی حاجت ہوتی ہے تو اس حاجت کی علت دراصل امکان ہی کی صفت ہوتی ہے، باقی وہ فعل اور ایسا کام جس کا ظہور آہستہ آہستہ تجدید کے رنگ میں ہوتا ہے، اور جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا، جیسے زمانہ اور حرکت کا حال ہے، اور اجسام میں جو طبیعت ساری و جاری ہے اس کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے، تو اس فعل کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ فاعل کی حاجت اس کو اپنے صفت حدوث



اور نوزائیدگی کی وجہ سے ہوتی ہے؛ یعنی اپنی بقا میں وہ فاعل کا محتاج نہیں ہوتا؛ کیونکہ بقا کی تو اس میں گنجائش ہی نہیں ہوتی، اگرچہ اس فعل پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ وہ فاعل کا محتاج بجز امکان کے اور کسی بات میں محتاج نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کے فعل کا امکان ایک حادث تجدیدی وجود کا امکان ہے؛ جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے؛

لیکن متکلمین کے دعوے کی یہ ایسی توجیہ ہے؛ جو ان کا مقصود نہیں ہے؛ اور اس توجیہ کی طرف تو ان کا خیال بھی کبھی منتقل نہ ہوا ہوگا؛ بلکہ وہ تو اس کی تخریج کرتے ہیں کہ

”وہ عالم کی ایجاد کے بعد اگر (العیاذ باللہ) خدا معدوم ہو جائے تو خدا کے“

”معدوم ہونے سے اس عالم کا جو موجود ہو چکا کوئی نقصان نہیں ہے“

لیکن اگر باب تحقیق کا خیال یہ ہے کہ معلول کی ہستی دراصل صرف تعلق اور رابطہ ہستی ہوتی ہے؛ اس کے وجود کے قوام اور قیام کی صورت اس کے سوا ممکن ہی نہیں کہ وہ اپنے اس فیاض خالق کردگار کے وجود کے ساتھ قیام حاصل کرے جو اس پر اپنی فیض کی بارش برساتا رہتا ہے؛ اسی طرح تحقیق کا یہ بھی عقیدہ ہے؛ کہ حادث و نوزائیدہ معلول کا تعلق غیر سے جو ہوتا ہے وہ اس کی ماہیت کی جہت سے نہیں ہوتا کیونکہ ماہیت تو مخلوق و مجہول ہی نہیں ہوتی اور نہ اس تعلق میں اس عدم کو دخل ہے؛ جو معلول کے وجود سے پہلے ہوتا ہے؛ اس لیے کہ عدم میں فاعل کے فعل اور کاریگری کو کیا دخل ہے؛ اور نہ اس تعلق کی وجہ یہ ہے کہ معلول کا وجود عدم کے بعد ہے؛ یعنی عدم کے بعد ہونے کی صفت کو بھی اس میں دخل نہیں ہے؛ اس لیے کہ معلول کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات تو اس وجود کے ضروریات و لوازم میں سے ہے؛ اور ظاہر ہے؛ کہ ضروریات کا ثبوت کسی سبب و علت کا ممکن نیست نہیں ہوتا؛ ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ حادث اور نوزائیدہ



امور کا تعلق اپنے سبب و علت سے جو ہوتا ہے؛ وہ اس حادثہ کے غیر مستقل  
اور ایسے وجود کا اثر ہے؛ جس کا قوام بذات خود اس لئے نہیں ہوتا کہ اس کی  
جوہر ذات اور اپنی ذاتی شخصیت و ہویت میں ایسا ضعف اور یہ ایسی کوتاہی نقص ہے  
جس کی تکمیل کسی غیر کے وجود کے بغیر ناممکن ہے گویا دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے  
کہ علت کا وجود دراصل معلول کے وجود کا مکملہ و متمم ہے، اور یوں ہی معلومات  
کا سلسلہ اپنے اقتدار و اغتیا ج میں بالآخر ایک ایسے وجود پر  
منتہی ہوتا ہے، جس کی حقیقت بذات خود تمام و مکمل ہے؛ اور اسی  
کی وجہ سے ہر کامل اور تمام چیز کی تکمیل ہوتی ہے؛ اور ہر فقر و فاقہ کے شکار کو  
غنا میسر ہوتا ہے؛ وہی ہر حرکت کی غایت اور ہر طلب کی نہایت ہے؛ کیونکہ  
اگر کسی ایسی ذات پر معلولوں کے سلسلوں کو ختم نہیں کیا جائے گا، تو دور و تسلسل  
کے مشکلات کے ازالے کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے؛ الغرض یہی آخری حقیقت  
ایسی حقیقت ہے جس پر سارے کمال ختم ہوتے ہیں اور وہ اتنا مکمل اور تمام ہے جس سے  
زیادہ تمام اور کوئی نہیں ہو سکتا، اس کے سوا جو کچھ ہے سب اسی کے محتاج  
اور اسی سے متعلق ہیں، اور یہ بات بتانی جا چکی کہ ما سوا جو اس کے محتاج ہیں،  
ان کے احتیاج کی حقیقت ایسی ہے کہ گویا ما سوا کا مقوم وہی ہے؛ اسی سے  
سب کا قوام اور قیام ہے؛ اگر حوادث میں ایسی قوت ہوتی کہ اس کے  
فیض کو وہ براہ راست بذات خود قبول کرنے میں کامل اور تمام ہوتی  
تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ سارے حوادث کا وجود و داعی ہو جاتا، لیکن  
اپنے اپنے وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد ان میں ان مختلف  
تغیرات و انقلابات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، جو یکے بعد دیگرے ان پر طاری  
ہوتے رہتے ہیں، اور انہی کی وجہ سے چونکہ ان کی استعداد درجہ کمال تک  
پہنچتی ہے، اس لیے جب یہ استعداد مکمل اور پوری ہو جاتی ہے، تو بغیر کسی  
مہلت اور تاخیر کے وہ حادثہ موجود ہو جاتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ ہر فعل  
در اصل اپنے کامل اور تمام فاعل ہی کے ساتھ وابستہ رہتا ہے؛ اسی لیے  
معلم اول کا فیصلہ ہے کہ زمانی فعل بجز زمانی فاعل کے اور کسی سے صادر



نہیں ہو سکتا، معلم اول نے یہ بھی لکھا ہے کہ تم اگر یہ جاننا چاہتے ہو کہ کس فعل اور کام کا فاعل زمانی ہے اور کس کا غیر زمانی ہے تو چاہئے کہ اس فاعل کے فعل کی حالت کو دیکھو اگر اس فعل کا وقوع زمانے کے اندر ہوا ہے تو اس کا فاعل بھی زمانی ہوگا اس لیے کہ فعل فاعل سے جدا نہیں ہو سکتا۔

**فصل** بعض اطباء کا جو یہ خیال ہے کہ مزاج کے سوا قدرت کوئی دوسری چیز نہیں ہے اس فصل میں اسی خیال کی غلطی ظاہر کی جائے گی۔

بات یہ ہے کہ چھو کر جن کیفیتوں کا احساس حاصل ہوتا ہے، یعنی لمبوسات کے سطحیں جن صفات کا شمار اول درجے میں کیا جاتا ہے؛ مثلاً حرارت و برد و دھرت (گرمی سرکھا) رطوبت خشکی وغیرہ انھی صفات و کیفیات کے ذیل کی چیز مزاج ہے جیسا کہ آئندہ تمہیں معلوم ہوگا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ درحقیقت مزاج انھی چار کیفیتوں (یعنی حرارت و برد و رطوبت و ہوس) کے نیچے داخل ہے، لیکن باہم ان کیفیتوں کے میل جول سے ایک درمیانی حالت جو پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے ان کی اصل قوت ٹوٹ کر ضعیف ہو جاتی ہے، اسی کو مزاج کہتے ہیں، مزاج کی جب یہی حقیقت ہے؛ تو ظاہر ہے کہ مزاج سے جو فعل صادر ہوگا اس کا شمار انھی افعال و آثار میں ہوگا، جو ان چار گانہ لمبوسی کیفیتوں سے صادر ہوتے ہیں؛ البتہ مزاج ظاہر ہے کہ ان کیفیتوں سے ضعیف اور کمزور ہوگا، کیونکہ ہر کیفیت بجائے خود اپنی انفرادی حالت میں قاصر اور قوی ہوتی ہے؛ اور مزاج اس کے حساب سے کمزور اور دھیمہ ہوگا، بہر حال قدرت کی تاثیر حالت چونکہ ان لمبوسی کیفیتوں کی تاثیر کے جیسی نہیں ہوتی اس لیے ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ قدرت مزاج نہیں ہے، بلکہ اس سے الگ چیز ہے؛ اور وہ نفس کی ایک ایسی کیفیت ہے؛ جو مزاج کی تابع ہوتی ہے؛ بلکہ قدرت کے لحاظ سے ایک ایسی صورت کا فیضان ہوتا ہے؛ جو مزاج کو تیار کرتی، اور اس کی حفاظت کرتی ہے؛ یعنی مختلف افعال اور متفرق طرز کی ان کیفیتوں کا قیام جس محل میں ہوتا ہے؛ اس میں ہی صورت اس حال کو آہستہ آہستہ پیدا کرتی ہے؛ جو ان کیفیتوں کے باہم ملنے کا لازمی نتیجہ ہے؛ اور ان مختلف کیفیتوں کے اکٹھے ہونے کی وجہ سے جو چیز اس محل سے زائل ہوتی ہے اس کو



ہی صورت جوڑے رکھتی ہے؛ پس یہ ماننا ناگزیر ہے؛ کہ یہی صورت دراصل  
قدرت اور انتظام ظاہری و جبر، تسخیر و غیرہ صفات سے موصوف ہے؛ اور اس کا  
درجہ مزاج کے درجے سے بلند ہے؛ اس بحث کا زیادہ تعلق طبیعیات سے ہے؛  
**فصل** حرکت اور سکون کے بیان میں

اس بحث کو ہم یہاں اس مناسبت سے چھیڑتے ہیں کہ حرکت  
وسکون کے متعلق اگر غور کیا جائے تو فعلیت اور قوت و استعداد سے یہ مشابہ نظر  
آئیں گی؛ پھر حال حرکت و سکون کا اطلاق جب عام معنی پر کیا جاتا ہے؛ تو اس وقت  
ان کا شمار ان عوارض اور صفات میں ہوتا ہے؛ جو موجود کو بحیثیت موجود  
ہونے کے عارض ہوتے ہیں؛ میرا مطلب یہ ہے کہ حرکت و سکون سے متصف  
ہونے کے لیے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کو طبیعی یا تعلیمی قسم کے  
وجود کی حیثیت اختیار کرے؛ اب ہم ان دونوں کی تفصیل کرتے ہیں؛ قصہ  
یہ ہے کہ جو چیز موجود ہوگی وہ یا تو اس طرح بالفعل موجود ہوگی کہ اس میں  
قوت و استعداد کا کوئی پہلو باقی نہ ہوگا؛ یعنی ہر جہت اور ہر پہلو کے اعتبار سے  
وہ بالفعل موجود ہوگی؛ اس قسم کے موجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ جس حال میں  
وہ ہے اس حال کو چھوڑ کر وہ کسی دوسری حالت کی طرف منتقل ہو؛ یا یہ صورت  
نہ ہوگی بلکہ ہر پہلو اور ہر جہت کے رو سے وہ بالقوۃ ہوگی؛ لیکن جو چیز موجود  
ہو چکی ہے اس میں اس احتمال کی گنجائش نہیں؛ البتہ ایسی چیز جس میں  
استعداد اور صلاحیت و قوت ہی کی فعلیت ہو؛ اس کے متعلق یہ ممکن ہو سکتا  
ہے اس لئے کہ اس کی فعلیت قوت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہے؛ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی  
جو چیز ہوتی ہے؛ اس کا تقویم اور اصل ہر شے سے ہوتا ہے؛ جیسا کہ بیوی اولی یا مادہ کی ابتدائی  
حالت کا حال ہے؛ موجود کی ان دو شکلوں کے بعد تیسری شکل یہ ہے کہ بعض  
پہلوؤں کے رو سے تو بالفعل ہو؛ اور بعض کے اعتبار سے بالقوۃ ہو؛ ایسی  
صورت میں لامحالہ اس قسم کی چیز دو باتوں سے مرکب ہوگی؛ یعنی ایک چیز  
تو وہ جس کی وجہ سے وہ بالفعل ہوگی؛ اور دوسرا جز وہ جس کے وجہ سے وہ  
بالقوۃ ہوگی اس قسم کی ہستی کو اپنی فعلی حیثیت کے اعتبار سے بالقوت والی



حیثیت پر تقدم بھی یقیناً حاصل ہوگا؛ تم غمگین یہ جانو گے کہ مطلقاً فعلیت کو اپنی جنس کے اعتبار سے قوت کی جنس پر تقدم حاصل ہے؛ اور ہر قسم کا تقدم یعنی تقدم کی حقیقی قسمیں ہیں؛ ہر قسم کے اعتبار سے یہ تقدم اس کو حاصل ہوتا ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ موجود کی جو پہلی قسم تھی یعنی جو ہر پہلو کے اعتبار سے بالفعل ہو؛ اور جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا اس کے لیے ناجائز ہے؛ اس قسم کے موجود کے لئے ضروری ہے کہ وہ حقیقی بسیط ہو؛ اور اپنی باطنت کے باوجود اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ تمام اشیاء کی وہ کل ہو؛

جیسا کہ ہم برہان سے اس کو آئندہ ثابت کریں گے؛ باقی وہ موجود جو بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوۃ ہو؛ اس قسم کے موجود کے لیے جائز ہے کہ جس پہلو کے اعتبار سے وہ بالقوۃ ہے، اس کے حساب سے وہ بالقوۃ کی حالت سے منتقل ہو کر فعلیت کا رنگ غیر کے ذریعے سے اختیار کرے یعنی غیر کے ذریعے سے وہ قوت سے فعل کی شکل اختیار کرے یا اس طور کہ وہ غیر غیر ہی کی حیثیت میں رہے؛ اور نہ جس اعتبار سے اس کو بالقوت فرض کیا گیا ہے؛ وہ بالقوت نہ رہے گا؛

پھر قوت سے فعل کی طرف جو وہ منتقل ہوگا؛ تو کبھی یہ انتقال تدریجی ہوگا؛ اور کبھی تدریجی نہیں بلکہ دفعۃً ہوگا؛ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ منتقل ہونے کے لفظ کو جو یہاں استعمال کیا گیا ہے؛ وہ ان دونوں صورتوں کو شامل ہے؛ اور تمام مقولات کو وہ عارض ہوتا ہے؛ کیونکہ ایسا کوئی مقولہ نہیں ہے جس میں قوت سے فعلیت کی طرف انتقال نہ ہوتا ہو؛ لیکن یہ اصطلاح بنائی گئی ہے کہ حرکت کے لفظ کا اطلاق اسی منتقلی پر کیا جاتا ہے؛ جو قوت سے فعل کی طرف دفعۃً نہ ہو؛ اور اسی کی بالمتقابل شکل یعنی جو اس قسم کی تھی جس میں قوت سے فعل کی طرف انتقالی کیفیت نہ پیدا ہوئی ہو؛ اس کی تعبیر سکون کے لفظ سے کی جاتی ہے؛ گزشتہ بالا گفتگو کا ماحصل یہ ہوا کہ حرکت کی حقیقت کی تعبیر ان الفاظ سے کی جائے گی؛ یعنی کسی شے پر آہستہ آہستہ تدریجی بدلت یا حصول کا ظہور یہی حرکت کی حقیقت ہے؛ یا قوت سے فعل کی طرف آہستہ آہستہ یا تدریجی طور پر یا غیر دفعی طریقے سے انتقال کا نام حرکت ہے؛ الغرض اس قسم کی تمام تعبیروں سے حرکت کی تعریف کی جاسکتی ہے؛ یہاں اس



اعتراض کی گنجائش نہیں ہے؛ جو اس موقع پر غموں کا کیا جاتا ہے؛ یعنی کہا جاتا ہے کہ دفعۃً کسی چیز کے حاصل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس شے کا حصول آن میں ہوا اور آن ظاہر ہے کہ زمانے کے کنارے کا نام ہے؛ زمانے کے متعلق سب جانتے ہیں کہ وہ حرکت کی مقدار اور پیمانے کی تعبیر ہے؛ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دفعۃً کسی چیز کے حاصل ہونے کی جب تحلیل کی گئی؛ تو اس میں آن کے سمجھنے کی ضرورت ہوئی اور آن کے سمجھنے کے لیے ضرورت ہوئی؛ کہ زمانے کو سمجھا جائے اور زمانے کے سمجھنے کے لیے پھر حرکت ہی کا سمجھنا ضروری ہوا؛ جس کا مطلب یہی ہوا کہ حرکت کے سمجھنے کے لیے حرکت کی سمجھنے کی ضرورت ہوئی؛ گویا شے کی تعریف میں خود اس شے کو داخل کر دیا گیا ظاہر ہے کہ یہ دور کی شکل ہے؛ جو محال ہے؛ اسی طرح حرکت کی تعریف میں جب تدریج یا آہستہ آہستہ حاصل ہونے کے الفاظ کو شریک کرتے ہیں تو اس میں بھی خرابی پیش آتی ہے؛ کہ ان امور کا سمجھنا زمانہ کے سمجھنے پر موقوف ہے؛ اور زمانے کا سمجھنا حرکت کے سمجھنے پر موقوف وہی دور کی صورت یہاں بھی پیدا ہوتی ہے؛

میں نے جو یہ کہا کہ اس قسم کے اعتراض کی یہاں گنجائش نہیں ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ بعض فاضلوں سے منقول ہے؛ کہ یہ باتیں یعنی دفعۃً کسی چیز کا حاصل ہونا؛ یا تدریجاً یا آہستہ آہستہ کسی شے کا حصول؛ یہ سب بدیہی امور ہیں؛ مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے حواس کی مدد سے ان باتوں کا علم حاصل کرتا ہے؛ البتہ جب ان کی علمی تعریف کی جاتی ہے؛ تو ضرورت ہوتی ہے کہ ان کے ان ذاتیات کا ذکر کیا جائے؛ جن سے ان کی تقویم ہوتی ہے؛ اور اس وقت زمانے اور آن کا بیان کرنا ان کی تعریفوں میں ناگزیر ہو جاتا ہے؛ اور یہ چیزیں برہان اور دلیل کی محتاج ہیں؛ صرف حواس سے ان کا علم حاصل نہیں ہو سکتا؛ پس جب صورت حال یہ ہے؛ تو یہ ہو سکتا ہے کہ حرکت کی حقیقت کی تعریف تو ان امور کے ذریعے سے کر دی جائے؛ یعنی جس میں دفعۃً (اچانک) یا تدریجاً یا آہستہ آہستہ وغیرہ الفاظ ماخوذ ہوں؛ پھر حرکت کو زمانے اور آن کے جاننے کا ذریعہ بنایا جائے جن میں ایک یعنی زمانہ تو



حرکت کی مقدار اور پیمانے کا نام ہے؛ اور ان اسی زمرے کے کنارے اور طرف کی تعبیر ہے؛ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ باتیں ایسی ہیں جن کا تصور آدمی کو بداہتہً بغیر کسی غور و فکر کے پہلی توجہ میں حاصل ہو جاتا ہے؛ اور یہ بات کچھ انہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ بلکہ ایسی تمام چیزیں جن کی ہستی اور انیت تو بالکل بدہی اور ظاہر ہوتی ہے؛ لیکن ان کی ماہیت مخفی اور پوشیدہ ہوتی ہے؛ ظاہر ہے کہ اس کے بعد دور کے لزوم کا جو اعتراض کیا گیا تھا وہ اٹھ جاتا ہے؛ یہ تھی وہ تقریر جو کتاب مطارحات کے مصنف نے کی ہے؛ امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اس تقریر کی تعریف بھی کی ہے؛ لیکن متقدمین نے حرکت کی ان تعریفوں کو پسند نہیں کیا ہے اور وجہ وہی ہے کہ ان تعریفوں میں دور کا عیب چھپا ہوا ہے؛ کیونکہ بہر حال ان تعریفوں کی بنیاد پر حرکت کو کسی ایسی چیز پر منطبق کرنا ناگزیر ہے؛ جو پھیلی ہوئی ہو؛ اور اس کا حصول بہ تدریج آہستہ آہستہ ہوتا ہو؛ یہی سبب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب شفاء میں حرکت کی ان تعریفوں پر یہ تنقید کی ہے؛

یہ ساری تعریضیں بہر حال دوسری بیان کی صورت اختیار

کر لیتی ہیں؛ اسی لیے وہ جس نے اس فن کے مسائل کی تعلیم دی ہے، ایک دوسری راہ کے اختیار کرنے پر مجبور ہوا؛ یعنی قدیم حکما نے حرکت کی تعریف کے اس طریقے کو چھوڑ کر یہ راہ اختیار کی یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ حرکت ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کا حاصل ہونا ممکن ہے؛ اور قاعدہ ہے کہ کسی شے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن ہوتا ہے اس کا شمار اس شے کے کمالات میں کیا جاتا ہے؛

اب ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر حرکت دراصل اس شے کے لیے جو متحرک ہوتی ہے ایک قسم کا کمال ہے؛ لیکن تمام کمالات کے مقابلے میں حرکت کی خصوصیت یہ ہے کہ "غیر تک پہنچنے کے سوا" اس کمال کی کوئی اور حقیقت نہیں ہے؛ اور جس چیز کا یہ حال ہو؛ اس میں دو خصوصیتوں کا پایا جانا ناگزیر ہے؛ ایک تو یہ کہ کوئی ایسا مطلوب اور مقصود یہاں ہو؛ جس کا حاصل ہونا ممکن ہو؛ تاکہ جب



اس کی طرف توجہ کی جائے تو یہ توجہ اسی کی طرف ہو، دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس مقصود اور مطلوب کی طرف جب وہ شے توجہ ہوگی، اور جب تک یہ توجہ اس میں باقی رہے گی، اس وقت تک اس شے میں یقیناً کوئی چیز ضرور بالقوۃ باقی رہے گی، اس لیے کہ جو چیز متحرک ہوتی ہے وہ اسی وقت تک بالفعل متحرک رہے گی جب تک مقصود تک اس کی رسائی نہ ہوئے، اور جب تک متحرک کی رسائی مقصود تک نہ ہوگی ظاہر ہے کہ اس میں کچھ چیز ابھی باقی ہے جو بالفعل نہیں ہوئی ہے بلکہ بالقوت ہے اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہوا کہ حرکت کی خالص حقیقت میں یہ بات شریک ہے کہ اس میں کچھ نہ کچھ چیز بالقوۃ رہے، اور یہ کہ حرکت کا جو مقصود اور اس کی غایت ہے وہ بالفعل حاصل نہ ہو، یہ ہے حرکت کی خاص خصوصیت لیکن اس کے سوا جتنے کمالات ہیں ان میں ان خصوصیات میں سے کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی جیسے موسم میں اگر مربع بننے کی صلاحیت ہو، یعنی وہ بالقوۃ مربع ہو، پھر جب اس کو بالفعل مربع بنایا جائے، تو ظاہر ہے کہ مربع ہونے کی صفت خود اپنی ذات کی حد تک اس بات کو نہیں چاہتی کہ اس کے بعد بھی کسی امر کا طاری ہونا ضروری ہے، نیز جب مربع ہونے کی صفت حاصل ہو گئی، تو ظاہر ہے کہ وہ یہ بھی نہیں چاہتی کہ اس میں کوئی چیز بالقوۃ باقی رہے،

یہ باتیں تمہیں جب معلوم ہو چکیں تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک جسم فرض کر دو کہ کسی جگہ پر پڑا ہوا ہے، اور اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ کسی دوسری جگہ بھی پایا جاسکے، تو اس وقت اس جسم میں دو باتوں کی صلاحیت ہے، ایک تو یہ ہے کہ اس دوسری جگہ میں وہ پایا جائے دوسری یہ کہ اس دوسری جگہ کی طرف وہ توجہ کرے اور یہ بات گذر چکی کہ کسی شے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن



ہوتا ہے، یہ بات اس شے کے کمالات میں شمار ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ  
 ایسی صورت میں اب اس جسم کا اس دوسری جگہ کی طرف توجہ کرنا  
 اس کا کمال قرار پائے گا، اور یہ بھی بدیہی بات ہے کہ مقصود کی طرف  
 توجہ کو خود مقصود تک پہنچنے پر یقیناً تقدم حاصل ہے، اور نہ  
 مقصود تک رسائی بہ تدریج نہ ہو گی، اور اس وقت ہماری گفتگو  
 اسی میں ہو رہی ہے، پس اب سمجھنا چاہئے کہ ایسی چیز جس میں بعض  
 باتیں بالفعل حاصل نہیں ہوتی ہیں؛ بلکہ بالقوۃ ہیں اس میں مطلوب  
 کی طرف توجہ کی صفت کمال اول کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی یہ مطلب  
 نہیں ہے کہ مثلاً جسم کے لیے کسی مقصد کی طرف توجہ اس کا یہ پہلا کمال  
 ہوتا ہے؛ کیونکہ توجہ تو حرکت کا نام ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جسم کے  
 جسم ہونے کے حساب سے حرکت کا شمار کمالات کے سلسلے  
 میں نہیں ہے؛ بلکہ جسم جن باتوں میں ابھی بالقوۃ ہے، ان کے  
 اعتبار سے توجہ کو کمال اول ہونے کی حیثیت حاصل ہے،  
 ”پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز بالقوۃ ہے، اس کے کمال اول  
 کا نام حرکت ہے، یعنی جن امور میں وہ چیز بالقوۃ ہے، ان کے  
 اعتبار سے جو کمالات اس میں پیدا ہوں گے، ان میں پہلے اور  
 اول کمال کا نام حرکت ہے“  
 ”یہ ہے حرکت کی وہ تعریف جو فیلسوف اعظم ارسطو لکھیں  
 نے کی ہے، لیکن افلاطون الہی نے اسی حرکت کی تعریف ان  
 الفاظ میں کی ہے، کہ

”مساورت کی حالت سے شے کا نکلنا اسی کو حرکت  
 کہتے ہیں“

”وہ مطلب یہ ہے کہ شے کا اس طرح ہونا کہ جو حال اس کا

پہلی آن میں تھا، اسی حال میں وہ دوسری آن میں نہ رہے“  
 دونوں آنوں کی حالت برابر نہ ہو؛



”اسی طرح فی ثار غورس سے حرکت کی تعریف ان الفاظ  
 میں نقل کی گئی ہے، کہ ”حرکت غیریت کا نام ہے“ ”یہ بات  
 قریب قریب وہی ہے، جو افلاطون نے کہی، کیونکہ اس تعریف میں  
 یہ بتایا گیا ہے، کہ حرکت ”کی حالت یہ ہوتی ہے، کہ اپنے صفات میں  
 سے کسی صفت کے لحاظ سے ہر آن ایک ایسے حال کی طرف منتقل ہوتی  
 ہے“ ”جو پہلے حال کے مغائر اور اس سے مختلف ہوتی ہے، اسی طرح  
 دوسری آن والی حالت پہلی آن والے سے مغائر ہوتی ہے“

افلاطون اور فی ثار غورس ان دونوں کی پیش کردہ تعریفوں کی توجیہ اس طرح  
 ہو سکتی ہے، جس سے یہ معلوم ہو، کہ ان کی تعریفوں کی تکمیل دراصل اتصالی تدریج کو  
 پیش نظر رکھ کر کی گئی ہے، کیونکہ جب شے کی یہ کیفیت ہو، کہ جس وقت بھی اس کا  
 جو حال ہو، وہ اپنے ماضی اور مابعد سے مختلف ہو، تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں  
 ایک تسلسل پیدا ہوگا، گویا مسلسل ایسے حالات ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے تدریجی  
 طور پر مختلف ہوتے چلے جاتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ان میں ایک اتصالی وحدت  
 بھی پائی جاتی ہے، جو ایک کو دوسرے سے جوڑے ہوئے ہے، واقعہ تو یہی ہے،  
 اسی واقعے کی تعبیر ”مساوات کی حالت سے نکلنا“ افلاطون نے کی اور فیثاغورس نے  
 ”غیریت“ کے لفظ سے اس کا اظہار کیا اور نہ مطلب دونوں کا ایک ہی ہے، ہم نے  
 ان دونوں کے بیان کی جو توجیہ کی ہے، اس کے بعد ان کی تعریفوں پر یہ اعتراض  
 وارد نہیں ہو سکتا کہ ان کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کوئی بسیط سی چیز  
 ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کی تعریف میں امتداد (پھیلاؤ) اور اتصالی کی طرف  
 اشارہ نہیں کیا گیا ہے، گویا حرکت کی پوری حقیقت کی تعبیر سے ان کی تعریفیں  
 قاصر ہیں؛

لیکن مذکورہ بالا توجیہ کی طرف شیخ کا ذہن منتقل نہیں ہوا، اور شفا میں  
 اسی بنیاد پر وہ یہ ارتقام فرماتے ہیں؛

”حرکت کی تعریف مختلف الفاظ میں کی گئی ہے، اور یہ  
 الفاظ باہم ایک دوسرے سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں، اور یہ اشتباہ



حرکت کی اس خاص طبیعت کی وجہ سے پیدا ہوا، بالفعل ایک حال پر  
 اس کو قرار نہیں اور جیسا کہ بہ ظاہر محسوس ہوتا ہے کہ حرکت میں  
 ایسی صورت پیدا ہوتی ہے، کہ اس سے پہلے کوئی ایسی بات پیدا  
 ہوئی تھی جو غائب اور باطل ہو گئی، اور اس کے بعد غلطیہ وجود  
 کے ساتھ کوئی شے موجود ہوئی، اسی وجہ سے بعضوں نے اس کی تعریف  
 ”غیریت سے کی“ یعنی انھوں نے دیکھا کہ حرکت کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ  
 حالات تغیر پذیر ہوں، اور جو پہلی حالت تھی وہ بدل گئی، لیکن  
 اس شخص نے یہ خیال نہیں کیا کہ جس چیز سے ”غیریت“ پیدا  
 ہوتی ہو، ضروری نہیں ہے، کہ وہ خود غیریت ہو، آخر یہ کیا  
 ضرور ہے کہ جس چیز سے کوئی شے پیدا ہوتی ہو، وہ خود وہی  
 شے بھی ہو، اور اگر صرف ”غیریت“ ہی حرکت کا نام ہے، تو اس کا  
 مطلب یہ ہوا، کہ ہر غیریت حرکت ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے،  
 بعضوں نے حرکت کی تعریف میں کہا ہے کہ یہ اس  
 حقیقت کا نام ہے جو کسی حد کے ساتھ محدود نہ ہو، مگر اگر حرکت  
 کی یہ کوئی صفت ہو بھی تو خطا ہر ہے کہ کچھ اس کے ساتھ مخصوص  
 نہیں بلکہ زمانہ اور لا نہایت سب میں یہ صفت پائی جاتی ہے،  
 بعضوں نے حرکت کی تعریف میں کہا ہے کہ ”مساوات  
 سے باہر نکلنے کا نام حرکت ہے“، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو  
 وقت گزرتا جائے اس کے اعتبار سے شے کا ایک ہی حالت  
 پر برقرار رہنا یہ تو اس شے کی مساوات کی حالت ہوئی اور  
 حرکت میں چونکہ مختلف زمانوں اور وقتوں کے ساتھ اس کے اجزا  
 اور حالات کی نسبت ایک حال پر نہیں رہتی اس لئے ان لوگوں  
 نے اس کی یہی تعریف کی، انھوں نے دیکھا کہ جو چیز متحرک ہوتی ہے،  
 ہر آن میں اس کو خاص قسم کا تعین حاصل ہوتا ہے یا ایک حال سے  
 جو چیز منتقل ہو کر دوسرے حال میں پہنچتی ہے، جس کا نام احتمال ہے



اس سے ہر آن شے میں جدید کیفیت پیدا ہوتی ہے؛

بہر حال دراصل یہ سب رسوم ہیں (یعنی خارجی صفات کو پیش نظر رکھ کر تعریفیں کی گئی ہیں) بے چاروں کو مجبوری اور میان کی تنگی نے اس پر مجبور کیا کہ ان الفاظ سے حرکت کی تعریف کریں؛ مجھے اس کی ضرورت نہیں کہ خواہ مخواہ طول بیان کے لیے میں ان کی تعریفوں کو غلط ثابت کروں؛ یا ان پر تنقید کروں؛ اس لیے کہ عقل سلیم باسانی ان تعریفوں کی کمزوریوں پر مطلع ہو سکتی ہے؛ شیخ کا کلام ختم ہوا؛

میں کہتا ہوں کہ فیثاغورس کی تعریف پر شیخ نے جو یہ اعتراض کیا ہے کہ حرکت خود غیریت کا نام نہیں ہے؛ بلکہ غیریت اس سے پیدا ہوتی ہے، میرے خیال میں شیخ کا یہ بے جا اعتراض ہے اس لیے کہ حرکت تو نام ہی تجدد اور نوبہ ہونے کا ہے؛ یعنی ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے نئے حال کی طرف آیا ہی تو حرکت کی حقیقت ہے؛ ایسی چیز جس سے شے میں تجدد پیدا ہوتا ہو؛ یا جس کی وجہ سے شے ایک حال سے منتقل ہو کر دوسرے حال کی طرف آئے اس کو حرکت نہیں کہتے؛ بلکہ شے کا اپنی حالت سے نکلنا؛ یہی تو شے کی یافت اور تحقق و ثبوت کا تغیر ہے حرکت میں اور ان الفاظ کے مفہوم میں ممکن ہے کہ کچھ معاشرت ہو مگر رسمی تعریف کے لیے اتنی بات کافی ہے؛ باقی جن لوگوں نے غیر محدود ہونے کے الفاظ سے حرکت کی تعریف کی ہے؛ اور شیخ نے اس تعریف کی بھی کمزوری ظاہر کی ہے؛ تو عنقریب تمہیں یہ بتایا جائے گا کہ جو ہری ہستیوں میں بھی تجدد کا عمل جاری ہے اور ہر جسم میں جو طبیعت ساری و جاری ہے؛ وہ بھی بدلتی رہتی ہے؛ اور یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ ان میں جو تبدیلیاں اور تغیرات واقع ہوتے ہیں؛ ان کا تعلق صفات سے نہیں بلکہ جوہر ذات سے ہے؛ اور یہی تغیر و انقلاب دراصل تمام حرکات کی جڑ اور بنیاد ہے؛ اور تمام عرضی غیر جوہری استحالات کا منشا ہے؛

ایک پیچیدگی امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ اور عیون الحکمت میں لکھا ہے کہ قوت سے فعلیت کی طرف بہ تدبیر آہستہ آہستہ حاصل

شے کے منتقل ہونے کے متعلق مجھے چند شکوک ہیں، اگرچہ



حکا کی رائے اس بات میں متفق ہے؛ لیکن باری ہمہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ آخر شے میں جب تغیر واقع ہوگا تو ظاہر ہے کہ یہ تغیر کسی چیز کے حاصل کرنے کے لیے ہوگا، یا اس لیے ہوگا کہ شے سے کسی چیز کا ازالہ ہو؛ کیونکہ شے میں اگر اس تغیر سے کوئی ایسی بات پیدا نہیں ہوتی ہے؛ جو اس میں نہ تھی یا جو بات شے میں موجود تھی اس تغیر سے اس کا ازالہ نہیں ہوتا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو حال اس شے کا پہلے آن میں تھا وہی حال دوسرے آن میں باقی رہا، پھر تغیر کے کیا معنی ہوں گے؛ حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ شے میں تغیر ہوا ہے؛ ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے؛ پس ضروری ہوگا کہ جب شے میں تغیر ہو؛ تو اس میں کسی نئی بات کا پیدا ہونا، یا کسی بات کا اس سے ازالہ ضروری ہے اب اس بنیاد پر ہم فرض کرتے ہیں کہ اس میں کوئی نئی بات اس تغیر کی وجہ سے پیدا ہوئی، ظاہر ہے کہ یہ نئی بات اسی قسم کی ہو سکتی ہے کہ پہلے نہ تھی اور اب پیدا ہوئی ہے اور جس چیز کا یہ حال ہے؛ ضرور ہے کہ اس کے وجود کی ابتدا ہو؛ اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ابتدا ایسی ہو؛ جس کی تقسیم نہ ہو سکے، ورنہ پھر اس ابتدا کا کوئی ایک جز ہی دراصل ابتدا ہوگا، اور دوسرا جز ابتدا نہ ہوگا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نئی پیدا ہونے والی بات اپنے وجود کے آغاز کے وقت موجود ہوگی یا موجود نہ ہوگی، اگر موجود نہ ہوگی تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ابھی وہ معدوم ہی ہے، اور اس کے وجود کا آغاز نہیں ہوا ہے؛ اور اگر اس وقت اس کو وجود حاصل ہوا ہے؛ تو اب یہ پوچھا جاتا ہے کہ آیا اس کے وجود کا کوئی حصہ بالقوة حالت میں باقی ہے یا نہیں اگر نہیں باقی ہے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ وہ اپنی پوری اور کامل حقیقت کے ساتھ اپنی پیدائش کے آغاز ہی کے وقت موجود ہو چکی؛ پھر اب یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس کا حصول تدریجی طور پر آہستہ آہستہ ہوا ہے؛ بلکہ اس بنیاد پر تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا وجود دفعۃً یکایک حادث ہوا، اور اگر یہ شق مافی الجائز ہے کہ ابھی اس کے اندر کچھ چیزیں بالقوة ہیں، تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ جو ابھی بالقوت رنگ میں ہے؛ وہ اور جو حصہ اس کا موجود ہو چکا ہے؛ دونوں ایک ہی ہیں ظاہر ہے کہ یہ تو ناممکن ہے اس لیے کہ ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں



موجود بھی ہونا اور معدوم بھی ہونا محال ہے؛ اور ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کا غیر ہے؛ تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ جو جز پہلے موجود ہو، وہ اپنی پوری حقیقت کے ساتھ موجود ہو چکا اور جو معدوم ہے وہ اپنے کامل وجود کے ساتھ معدوم ہے؛ اور ایسی صورت میں اب یہاں کوئی ایسی چیز برآمد نہیں ہوتی جس کے متعلق دعویٰ کیا گیا تھا کہ اس کا حصول تدریجی طرز پر آہستہ آہستہ ہوتا ہے؛ بلکہ جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہاں چند ایسے امور پاٹے گئے جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں؛ اور ایک کا حصول دوسرے کے ساتھ متصل ہے؛ پس خلاصہ یہ نکلا کہ کسی انفرادی وجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ بحر اچانک اور دفعۃً پیدا ہونے کے کسی اور طریقے سے پیدا ہو؛ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایسی شے جس کے بہت سے اجزاء ہوں؛ اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کا حصول تدریجی طور پر ہوا ہے؛ اور اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ ان اجزاء میں سے ہر جز اور ان افراد میں سے ہر فرد کا حصول اس طور پر ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوا ہے؛ ورنہ اصل واقعہ یہی ہے کہ جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے وہ اپنے کامل اور تمام وجود کے ساتھ دفعۃً پیدا ہوتی ہے اور جب تک پیدا نہیں ہوتی اس وقت تک وہ اپنے کامل وجود کے ساتھ معدوم ہوتی ہے اس موقع پر جو اصل بات ہے وہ تو یہی ہے کہ امام رازی کا کلام ختم ہوا میں کہتا ہوں کہ یہ وہ شبہ ہے جس کا ذکر ہمیں یاد کرنے کی ضرورت ہے اور اس کو اپنے پیش رووں سے نقل کیا ہے؛ پھر اس کو اس نے خود ہی باطل بھی کیا ہے؛ جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تقریر سے اگر حرکت کے وجود کی نفی ہوتی بھی ہے تو حرکت کی کچھ وہ قسم ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں؛ ظاہر ہے کہ حرکت قطعیہ خارج میں موجود بھی نہیں ہوتی؛ اور حرکت کی جو قسم خارج میں موجود ہوتی ہے وہ تو وسط والی حرکت ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا؛ اور یہ تو وسط والی حرکت ظاہر ہے کہ ایک ایسی سیال حقیقت ہے جو گزرتی بھی رہتی ہے اور سمجھے سے لاحق بھی ہوتی رہتی ہے؛ متاخرین میں عام لوگوں نے اسی مسلک کو اختیار کر لیا ہے؛ اور اپنے نزدیک وہ سمجھتے ہیں کہ



حکمت اور فلسفے کی راہ یہی ہے، البتہ ہمارے آقا اور ہمارے استاد و ائمہ اعلیٰ نے اس طریقے سے اختلاف کرتے ہوئے ارقام فرمایا ہے؛

حرکت کو حرکت قطعی کے معنی میں استعمال کر کے جن لوگوں نے اس کے وجود سے یہ کہتے ہوئے انکار کیا ہے کہ توسطی حرکت دراصل انسان کے وہی قوت میں ایک ایسی چیز کا نقش قائم کرتی ہے؛ جس کا حصول تدریجی طور پر اتصال کے رنگ میں ہوتا ہے؛ اور وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہاں یہ اجزاء تدریجی طور پر اکٹھے ہو جاتے ہیں؛

لیکن ظاہر ہے کہ شے واحد کا تدریجی طور پر حصول جب ناقابل تصور ہے تو پھر یہ بات نہ خارج میں متصور ہو سکتی ہے، نہ اوہام میں اور اگر اس مغالطے والی دلیل کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس دلیل سے خارج میں بھی اس کا وجود ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اس کو خارجی یا ذہنی وجود سے کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے؛ لیکن خارج میں ایسا ہونا ناممکن ہے؛ کیونکہ حکما کی قطعی رائی اس کے باطل ہونے پر متفق ہو چکی ہیں؛ اور دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جسم کے اجزاء کا اتصال حقیقی اور واقعی اتصال ہے؛ اور یہ محال ہے کہ جسم کو ایسے اجزاء کی صورت میں تقسیم کیا جائے جن کی پھر تقسیم نہ ہو سکتی ہو؛ جیسا کہ جوہر کی بحث میں اس کا ذکر آئندہ کیا جائے گا؛ اسی کے ساتھ یہ بھی مشاہدہ ہے کہ جسم ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ پہنچتا ہے؛ اور اس کا یہ انتقال تدریجی طور پر اس طریقے سے ہوتا ہے کہ اس مسافت پر جس کے اجزاء باہم ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں ان پر یہ تدریجی انتقال منطبق ہوتا ہے؛ پس معلوم ہوا کہ حرکت ایک ایسی مقداری ہستی ہے؛ جس کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہیں؛ اور یہ کہ اس میں ہر جز غیر تار ہے (یعنی ایک جز دوسرے جز کے ساتھ



جمع نہیں ہو سکتا) اور حرکت کا یہ وجود ایک ایسی کمیت اور مقدار پر  
منطبق ہے، جس کے اجزاء متصل بھی ہیں اور قار بھی ہیں یعنی ایک  
دوسرے کے ساتھ جمع ہیں؛ خواہ یہ انطیاق خیال ہی میں کیوں نہ  
حاصل ہوتا ہو؛ بہر حال یہ ایسا بدیہی واقعہ ہے جس کے انکار کی  
کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، پس مناسب ہے کہ جو پچیدگی یہاں پیدا  
کی گئی ہے، اس کی بنیاد ہی کو اکھاڑ دیا جائے، اور غلطی کی جو اصلی  
وجہ ہے، اسے ظاہر کر دیا جائے، اور بھلا تہی آسان بات ہے، کہ توفیق  
یافتہ نفوس کے لیے اس کا پتا چلتا کچھ دشوار نہیں ہے، اور وہ بات  
یہ ہے کہ شے کا اپنے کامل وجود کے ساتھ زمانے میں پایا جانا یہ اور  
بات ہے، اور اسی شے کا اپنے کامل وجود کے ساتھ آن میں پایا جانا یہ  
دوسری بات ہے، اس لیے کہ بسا اوقات شے کا وجود زمانے میں  
ہوتا ہے، لیکن آن میں نہ خود اس کا وجود ہوتا ہے نہ اس کے  
وجود کا کوئی جز بلکہ آن میں اس کی وجود کا کنارہ یا اس کی انتہا  
پائی جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے کی انتہا شے کے وجود سے  
خارج ہوتی ہے، اس لیے کہ شے کی انتہا دراصل شے کے عدم  
اس کے نہ ہونے اور ختم ہونے ہی کی تعبیر ہے؛ اور شے کی انفرادیت  
یا وحدت میں اس سے کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا، جس کی وجہ  
یہ ہے کہ حرکت اور زمانہ اور جو بھی اس نوعیت کی چیزیں ہیں  
ان کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جس کی ہستی بہت  
ضعیف ہوتی ہے، یعنی ان کا ہر جز دوسرے جز کے عدم کے ساتھ  
جمع ہوتا ہے، اسی طرح اگر کسی شے کی پیدائش تدریجی طور پر ہو،  
تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ وہی شے واحد امتدادی  
صفت کے ساتھ اس زمانے میں اپنے کامل وجود کے ساتھ  
پائی جائے جو بذات خود ایک واحد شخصی اتصالی وجود ہے، ہاں!  
آن میں اس قسم کی چیزوں کا اپنے کامل وجود کے ساتھ پایا جانا



البتہ ناممکن ہے، پھر اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہو، اس کے لیے آنی ابتدا کا ہونا بھی ضروری ہو، یعنی ایسی آنی ابتدا جس میں خود وہ شے یا اس کا کوئی جز پایا جائے یہ قطعاً غیر ضروری ہے؛

در اصل یہاں مغالطہ اس سے پیدا ہوا کہ ابتدا کے لفظ کو عام طور سے دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں، یعنی کبھی تو ابتدا کے لفظ کا اطلاق شے کے طرف کنارے اور اس کے ختم ہونے یعنی نہایت پر کیا جاتا ہے کبھی اسی لفظ کا اطلاق اس آن پر بھی کیا جاتا ہے، جس میں وہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کی پیدائش اچانک اور دفعہ ہوتی ہے؛ خواہ اس کے بعد اس کا وجود باقی رہے یا نہ رہے؛ اور حرکت ظاہر ہے کہ اس کی پیدائش اس طرح نہیں ہوتی کہ اچانک و فعی طور پر پیدا ہونے کے بعد پھر وہ باقی رہتی ہو، یہی وجہ ہے کہ حرکت کی پیدائش کے لیے کسی ایسی آن کی ضرورت نہیں ہوتی جس میں خود اس کی پیدائش یا اس کے جز کی پیدائش کا آغاز ہو، کیونکہ حرکت کا جز بھی دراصل حرکت ہوتا ہے، ہاں حرکت کے لیے کنارہ اور طرف و نہایت ضرور ہوتی ہے؛ اور یہی چیز ہے جس کا خصوصی تعلق آن سے ہوتا ہے؛ اور آن حرکت کے اسی طرف اور نہایت پر منطبق ہوتا ہے؛

حرکت کی ایک تعریف شیخ نے نجات نامی کتاب میں یہ کی ہے ”جسم کے کسی قار اور ٹھیرے ہوئے حال کا آہستہ آہستہ اس طور پر بدلنا کہ جس سے معلوم ہو کہ اس تبدیلی کا رخ کسی چیز کی طرف ہے اور جسم اس تبدیلی کے ذریعے سے اس چیز تک پہنچنا چاہتا ہو؛ وہ بالفعل موجود ہو؛ یا بالقوة“ یہ بھی شیخ کی تعریف میں چاہتا ہوں کہ اس تعریف کے قیود کے فوائد بیان کروں،

”جسم کے کسی قار اور ٹھیرے ہوئے حال“ کے فقرے میں ”ٹھیرے ہوئے“ اور قار حالت کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ غیر قار حال سے غیر قار ہی حاصل



کی طرف جسم منتقل ہوتا ہے؛ مثلاً کسی زمانے سے دوسرے زمانے میں جسم کے منتقل ہونے یا کسی تاثیر عمل و فعل سے کسی دوسرے تاثیر عمل و فعل کی طرف منتقل ہونے یا اثر پذیری و انفعالی حالت سے دوسرے انفعالی حال کی طرف منتقل ہونے کی جو صورتیں جسم پر پیش آتی ہیں، وہ سب حرکت کی تعریف سے خارج ہو جائیں کیونکہ یہ سارے حالات غیر قار ہوتے ہیں، اور ان حالات سے منتقل ہونا نہ حرکت ہے اور نہ ان کے ساتھ موصوف ہونا یہ سکون ہے، اسی فقرے میں ”جسم“ کا لفظ جو بڑھایا گیا ہے اس سے یہ مقصود ہے کہ نفوس مجردہ کے قار حالات مثلاً صفات اور ادراکات و علوم میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ نکل جائیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ ان تبدیلیوں کو کوئی حرکت نہیں کہہ سکتا اور وہ جو بعض لوگوں نے اس قید کا فائدہ یہ بتایا ہے کہ ”ہیولی اولی“ کے صفات میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان کو خارج کرنا مقصود ہے؛ تو میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ ہیولی کے اندر بھی اپنی صلاحیتوں و استعدادوں اور انفعالی کیفیتوں میں حرکت واقع ہوتی ہے؛ نیز حرکت کی جس قسم کا نام کمی اور مقداری حرکت ہے اس کے متعلق لوگوں کا خیال یہی ہے کہ اس حرکت میں متحرک ہیولی و مادے کے سوا اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی؛ پس چاہئے کہ اس تعریف میں جسم کے لفظ کو عام معنی میں استعمال کیا جائے تاکہ اس کے نیچے ہیولی بھی داخل ہو سکے؛

آگے اس تعریف میں ”آہستہ آہستہ“ کی قید جو بڑھائی گئی ہے؛ اس سے یہ مقصود ہے کہ جس تغیر و انقلاب کی یہ صورت نہیں ہوتی وہ حرکت کی تعریف سے خارج ہو جائے، مطلب یہ ہے کہ ہیولی و مادہ ایک جوہری صورت کو چھوڑ کر جو دوسری جوہری صورت کی طرف منتقل ہوتا ہے، مثلاً ہوا پانی یا پانی ہوا بن جاتا ہے تو انقلاب و تبدیلی کی یہ صورتیں عام حکماً اور خود شیخ کے خیال میں تدریجی طور پر انجام نہیں پاتی ہیں اگرچہ اس مسئلے میں جو حق ہے عنقریب تم پر وہ بھی واضح ہو گا، لیکن جو ان کا مسئلہ ہے اس کی بنیاد پر ان تبدیلیوں میں تدریج کو دخل نہیں ہے،

حرکت کی اسی تعریف میں جو یہ الفاظ ہیں یعنی ”اس تبدیلی کا رخ کسی چیز



کی طرف ہے“ اس سے مقصود یہ ہے کہ جسم جو با اوقات روشنی سے منتقل ہو کر تاریکی میں آہستہ آہستہ بہ تدریج داخل ہوتا ہے یا خود روشنی کے ایک درجے سے دوسرے درجے میں رفتہ رفتہ پہنچتا ہے؛ اس حالت کو حرکت کی تعریف سے خارج کر دیا جائے؛ اس لیے کہ یہ تبدیلی بھی اگرچہ ایک قار حال سے تبدیلی طور پر عمل میں آتی ہے؛ لیکن یہ حرکت نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس تبدیلی کا رخ کسی چیز کی طرف نہیں ہے، تعریف کے یہ الفاظ کہ ”جسم اس تبدیلی کے ذریعے سے اس چیز تک پہنچنا چاہتا ہے“ ان کے اضافے کی غرض یہ ہے کہ با اوقات جسم کسی قار اور ثابت حال سے تدریجی طور پر منتقل تو ہوتا ہے لیکن اس انتقال کے ذریعے سے وہ اس چیز تک نہیں پہنچتا جہاں پہنچنا اس کے پیش نظر تھا، یا جہاں ذاتی طور پر اس کو پہنچنا چاہیے تھا اس عبارت کا صحیح مطلب تھوڑی کچھ میں وہاں آئے گا، جہاں علت غائی کے مباحث کی تفصیل کی جائے گی، اور بتایا جائے گا کہ غایت کبھی ذاتی ہوتی ہے اور کبھی عرضی، ماسوا اس کے اسی قید سے اور بھی منتقلی کی جو چند صورتیں ہیں وہ بھی حرکت کے دائرے سے خارج ہو جاتی ہیں، مثلاً مقولہ جددہ سے منتقل ہو کر جسم کسی دوسرے جددہ میں جب پہنچتا ہے؛ یا اضافت کے کسی مقولے سے دوسری اضافت کی طرف منتقل ہوتا ہے؛ حرکت سے یہ صورتیں اس لیے خارج ہیں کہ ان میں بھی اگرچہ جو منتقلی عمل میں آتی ہے وہ تدریجی ہی ہوتی ہے؛ لیکن ان میں کوئی حالت ذاتی اور اولی غایت ہونے کی حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ ان مقولوں کی تبدیلیاں ہمیشہ ان تبدیلیوں کے بعد پیش آتی ہیں جو ان کے سوا دوسرے مقولوں میں ہوتی ہیں؛ یہاں یہ بھی قابل غور ہے کہ حرکت کے لیے کسی ذاتی اور اولی غایت کا ہونا

لہذا قاطبی غوری اس (کئی گری) جس کا ترجمہ عربی میں مقولات سے کیا گیا ہے، اس کی ایک قسم کا نام مقولہ جددہ بھی ہے، عام طور پر اس کو مقولہ ملک بھی کہتے ہیں کسی لباس مثلاً ٹوپی، گلوبند، باندھنے سے آدمی میں جو ایک ہیئت پیدا ہوتی ہے اسی کو جددہ کہتے ہیں، اور دو الگ الگ جسموں میں اقرب و بعد کے حساب سے جو نسبت پیدا ہوتی ہیں اسے وضع کہتے ہیں ۱۲



اگرچہ ضروری قرار دیا گیا ہے؛ لیکن اسی کے ساتھ غایت میں اس کی قید نہیں لگائی گئی کہ وہ بالفعل ہو؛ یا بالقوة، اس عمومیت کی وجہ یہ ہے کہ بعض حرکتوں کی غایت تو بالفعل ہوتی ہے، مثلاً سیدھے رخ پر جو حرکت واقع ہو، اور دائی نہ ہو، یعنی حرکات مستقیمہ کی وہ شکل جن میں دوام نہ ہو؛ ظاہر ہے کہ ان کی غایت بالفعل پیدا ہو جاتی ہے؛ لیکن ایسی دوری حرکتیں جن میں دوام ہو، ظاہر ہے کہ ان میں متحرک ایک وضع کو چھوڑ کر دوسرے وضع کو تدریجی طور پر اختیار کرتا رہتا ہے؛ لیکن چونکہ یہ گردش دائی ہوتی ہے، اس لیے کوئی بالفعل غایت ان کے لیے پیدا نہیں ہوتی؛ البتہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان گردشوں سے مختلف وضع تحلیل کر کے پیدا کر لی جائیں، بالفعل ان میں کوئی وضع نہیں پائی جاتی، اگرچہ فعلیت سے یہ صلاحیتیں بہت ہی قریب کا تعلق رکھتی ہیں!

حرکت کی منجملہ گزشتہ تعریفوں کے ایک اور تعریف بھی ہے جسے اسلام کے بعض حکماء نے متقدمین کی پیروی کرتے ہوئے اختیار کیا ہے، وہ تعریف یہ ہے، یعنی ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا، یا قوت سے چل کر فعلیت کی طرف آنا، اسی کو حرکت کہتے ہیں، شفا میں شیخ نے لکھا ہے کہ یہ تعریف غلط ہے، اس لیے کہ ”چھوڑنا“ یا ”چل کر آنا“ ان دونوں لفظوں کو حرکت سے وہ نسبت نہیں ہے جو جس کو اپنے ماتحت سے ہوتی ہے؛ بلکہ جس کے مشابہ بھی نہیں ہے؛ البتہ ان کی حیثیت مترادف الفاظ کی سی ہی ہے؛ یعنی جس معنی کی تعبیر حرکت کا لفظ کرتا ہے؛ اسی کی تعبیر یہ دونوں لفظ بھی کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ اور حرکت شروع میں دراصل اس لیے بنائے گئے تھے کہ ایک جگہ کو دوسری جگہ سے بدلنے کے مفہوم کو ان سے ادا کیا جائے، پھر ”جگہ کی تبدیلی“ کی خصوصیت باقی نہ رہی بلکہ احوال کی تبدیلیوں پر بھی اس کا اطلاق ہونے لگا،

پھر حال حرکت کی تمام تعریفوں میں واقعات سے جو تعریف بہت زیادہ قریب ہے وہ یہ ہے؛ ”ایسے حدود جو ابھی بالفعل نہ ہوں بلکہ بالقوة ہوں ان کے ساتھ مسلسل بغیر کسی انقطاع کے موافقت اور مواخاة پیدا کرنے کا



نام حرکت ہے؛ اور اسی موافقت و موافقہ کے منقطع ہو جانے کا نام سکون ہے۔ یہ حدود جو حرکت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، ان کو اسی وقت فرض کر سکتے ہیں جب جسم ان کے ساتھ موافقت پیدا کرے، یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حرکت کی اسی قسم پر اس حرکت کا وجود مرتب ہوتا ہے جسے حرکت قطعیت کہتے ہیں، اس کا ذکر غریب آئندہ کریں گے؛

**فصل** | حرکت کس قسم کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے، اس  
فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، شیخ کی عبارت اس  
سلسلے میں شفا میں یہ ہے؛

”حرکت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، مبداء یعنی جہاں سے حرکت کا آغاز ہو، اور منتہی (جہاں حرکت ختم ہو) الغرض مبداء اور منتہی کے درمیان متحرک سے جو ایک متصل سی چیز کا احاطہ اور تغلظ ہوتا ہے، ایک تو حرکت کے یہ معنی ہیں؛ اور یہ حرکت کی وہ قسم ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہوتا، اس لیے کہ متحرک کی رسائی جب تک منتہی تک نہ ہوئے اس وقت تک پوری اور مکمل حرکت ظاہر ہے کہ موجود نہیں ہوتی، اور جس وقت اپنے تمام اجزاء کے ساتھ پائی گئی، اسی وقت وہ ختم ہو کر غائب ہو جاتی ہے پس معلوم ہوا کہ خارج میں قطعاً اس کا وجود نہیں پایا جاتا، بلکہ اس کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ متحرک ظاہر ہے کہ اس جگہ سے بھی نسبت رکھتا ہے جسے اس نے چھوڑا اور اس جگہ سے بھی جسے اس نے پایا اور پہنچا، اب ہوتا یہ ہے کہ پہلی جگہ میں متحرک کے ہونے کا خیال آدمی کے ذہن میں جمنا ہے، ابھی یہ خیال شے بھی نہیں پاتا کہ دوسری جگہ میں ہونے کا خیال بھی ذہن میں منقوش ہو جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آدمی کی خیالی قوت میں دونوں صورتیں اکٹھی ہو جاتی ہیں، اور ایسی صورت میں ذہن میں یہ شعور پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں صورتیں



ایک ہی دفعہ ذہن میں اتری ہیں اور دونوں ایک ہی ہیں، یہ تو ان کے ذہنی وجود کا حال ہے باقی خارج میں، تو یہ واقعہ ہے کہ خارج میں ان کی ایسی یافت نہیں ہوتی جو قائم رہے، جیسا کہ ذہن میں ان کا قیام ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ مبداء اور منتہی ان دونوں کناروں میں نہ تو متحرک کو آن واحد میں وجود حاصل ہوتا ہے، اور نہ ان دونوں کناروں کے بیچ میں متحرک کا جو حال ہوتا ہے اسی کو قیام و قرار ہوتا ہے (یہ تو حرکت کے پہلے معنی کی تشریح تھی) حرکت کا اطلاق جس دوسرے معنی پر ہوتا ہے، وہ دراصل ایک وجودی امر ہے، یعنی خارج میں اس کا وجود ہوتا ہے، اور یہ متحرک جسم کے ایک حال کا نام ہے جس کی تعبیر ان الفاظ میں ہم کر سکتے ہیں کہ مبداء اور منتہی کے بیچ میں متحرک کا اس طرح ہونا کہ اس درمیان میں جو حصہ بیچ میں فرض کیا جائے وہ نہ اپنے پہلے موجود ہو، اور نہ اپنے بعد، اور یہ متحرک شے کی ایک استمراری روحانی وجودی حالت کا نام ہے جس سے متحرک اس وقت تک متصف رہتا ہے، جب تک وہ متحرک ہے، اور واقع میں خود اس حال میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، بلکہ یہاں جو کچھ تبدیلی ہوتی ہے وہ مسافت کے حدود میں ہوتی ہے، جب ان حدود کو الگ الگ فرض کیا جائے، پھر حال اس حرکت کے اعتبار سے متحرک اس لیے متحرک نہیں ہوتا کہ وہ وسط کے کسی معین حد میں ہے، کیونکہ متحرک ہونے کے بھی معنی ہوں گے، تو چاہئے کہ اس حد سے جب متحرک پار ہو جائے تو متحرک باقی نہ رہے، بلکہ اس کے متحرک ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مذکورہ بالا صفت کے ساتھ متحرک اس مبداء اور منتہی کے بیچ میں ہے، اور متحرک کے لیے یہ حالت مسافت کے تمام حدود میں ثابت ہوتی ہے، اور یہ حالت مسافت کی نہیں بلکہ متحرک کی صفت ہوتی ہے، اسی میں پائی جاتی ہے، اور خود متحرک ان میں پایا جاتا ہے اس لیے کہ متحرک کے متعلق یہ کہنا قطعاً صحیح ہے کہ وہ یعنی متحرک



ہر اس آن میں جو فرض کی جائے ایک ایسے درمیانی و وسطانی میں ہے جو نہ اس حد سے پہلی تھی اور نہ بعد کو رہے گی اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حرکت زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے تو سوال یہ ہے کہ حرکت سے یہاں کیا مراد ہے اگر اس سے مقصد وہ اتصالی امر ہے (یعنی معنی اول والی حرکت) تو ظاہر ہے کہ اس کا وقوع زمانے میں ہوتا ہے اور زمانے ہی میں اس کا وجود پایا جاتا ہے یعنی جس طرح گزرے ہوئے واقعات زمانہ ماضی میں پائے جاتے ہیں اسی طرح یہ بھی زمانے میں پایا جاتا ہے اگرچہ ماضی کے ان واقعات اور اس حرکت میں کچھ فرق بھی ہے یعنی ماضی میں جو واقعات پائے جاتے ہیں ظاہر ہے کہ ان کے وجود کا زمانہ ماضی کے کسی ایسے آن میں پایا جاتا ضروری ہے جو اس وقت حاضر تھا لیکن اس حرکت کی یہ صورت نہیں ہے اور حرکت سے اگر دوسرا معنی مراد ہے اور اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ زمانے میں پائی جاتی ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ زمانے پر وہ حرکت منطبق ہوتی ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس حرکت کے کسی قطعے اور حصے سے زمانہ خالی نہیں ہو سکتا اور یہی قطعہ زمانے پر منطبق ہوتا ہے اس لیے اس حرکت کو اس سے چارہ نہیں ہے کہ اس کی پیدائش کو زمانے میں مانا جائے نیز جب اس حرکت کا ثبوت ہر آن میں ہوتا ہے اور آن ظاہر ہے کہ زمانے سے نکلتی ہے پس اس آن کے ذریعے سے یہ حرکت زمانے میں بھی ثابت ہوگی (یہ تفسیر کا کلام)

مجھے شیخ کی اس گفتگو کے متعلق چند بحثیں کرنی ہیں جن میں شیخ کی بعض چیزیں قبول کی جائیں گی اور بعض رد کی جائیں گی پہلی بحث یہ ہے کہ ہر ماہیت کے وجود کی ایک خاص نوعیت ہوتی ہے اسی طرح خارج میں کسی ماہیت کے پائے جانے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ خارج میں وہ کسی چیز پر صادق آتی ہے اور اس کی حد (تعریف) اس شے میں پائی جاتی ہے جیسا کہ خود شیخ نے مضاف



کی بحث میں لکھا ہے کہ ”وہ یعنی مضاف خارج میں پایا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں مضاف بہت سی چیزوں پر صادق آتا ہے اور شے کے موجود ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے حرکت اور زمانے کی ماہیت ایسی ذیل کی چیزیں ہیں؛ بلکہ جو چیزیں بالفعل نہیں بلکہ بالقوی ہوتی ہیں اسی طرح مختلف امور کی صلاحیت و استعداد کے وجود کے ہی معنی ہیں“ تعجب ہے کہ زمانہ متصل کے وجود کے متعلق شیخ ہی کا خیال ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے؛ اس کی وجہ بھی یہ بتانی ہے کہ متصل زمانہ ہی تو سالوں، اور مہینوں، دنوں، گھنٹوں کی شکل میں تقسیم ہوتا ہے؛ اور معنی اول والی حرکت پر یہ بات صادق آتی ہے؛ شیخ کا یہ بھی مذہب ہے کہ حرکت زمانے کا محل بھی ہے اور وہی اس کی علت بھی ہے پھر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ جو چیز معدوم ہوگی وہ کسی موجود شے کا محل اور اس کی علت کیسے ہو سکتی ہے پس شیخ کا یہ کہنا کہ حرکت بمعنی اول خارج میں موجود نہیں ہے محل حیرت ہے؛

دوسری بحث میری یہ ہے کہ شیخ نے اول معنی والی حرکت کے وجود کی جو نفی کی ہے؛ اور اس کے خارجی وجود کا انکار کیا ہے؛ اس سے ان کی غرض یہ ہے کہ حرکت تو جسم کی صفت ہے، اور جسم ایک ایسا جو ہر ہے جو اپنے وجود کے زمانے کے ہر آن میں ثابت اور برقرار رہتا ہے، لیکن حرکت کا وجود آن میں ثابت و برقرار نہیں رہ سکتا؛ پس اگر معنی اول والی حرکت کو جسم کی صفت قرار دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس آن میں وہ جسم موجود رہتا ہے جو اس حرکت سے موصوف ہے؛ اسی آن میں حرکت کا وجود بھی پایا جائے؛ کیونکہ صفت کا موصوف سے جدا ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے؛ یعنی اس زمانے میں جدا ہونا محال ہے؛ جس میں موصوف اس صفت کے ساتھ موصوف ہو؛ پس ثابت ہوا کہ جو حرکت موجود ہے وہ معنی دوم والی ہی حرکت ہے، کیونکہ اسی حرکت میں استمرار اور تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے جس طرح جسم کے وجود میں استمرار پایا جاتا ہے، باقی اول معنی والی حرکت وہ کس طرح موجود ہو سکتی ہے اس لیے کہ وہ تو ہر ابر بدلتی اور تجدید پذیر ہوتی ہے؛ حالانکہ جسم ثابت اور برقرار رہتا ہے؛



مگر ہم اس کے بعد بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ حرکت کا محل اور وہ چیز جو اس کو قبول کرتی ہے وہ جسم نہیں ہے؛ یعنی جسم کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہ ثابت اور برقرار ہے؛ بلکہ اس نقطہ نظر سے کہ جسم ایک ایسے مادے کے وجود کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے جو آنا فنا متاثر اور انفعال پذیر ہوتا رہتا ہے اسی مادے کے واسطے سے جسم حرکت سے متصف ہوتا ہے؛ جیسا کہ حرکت کے فاعل اور محرک کا حال ہے کہ خواہ وہ طبیعت ہو، یا ارادہ ہو، یا کوئی بیرونی قسری قوت ہو، کوئی ہو؛ ضروری ہے کہ اس پر بھی مسلسل مختلف احوال طاری ہوتے رہیں اور مختلف حیثیتوں سے وہ گزرتا رہے؛ تاکہ ان ہی مختلف احوال و حیثیات کے بدولت قابل میں حرکت کا حصول ہوتا رہے؛ جیسا کہ شیخ نے اپنے محل پر اس کو خود بیان کیا ہے؛ یعنی اس قاعدے کی بنیاد پر کہ ہر تغیر پذیر چیز کی علت کا تغیر پذیر ہونا اور ہر ثابت و برقرار رہنے والی شے کی علت کا ثابت و برقرار رہنا ضروری ہے؛ حرکت کے فاعل کے لیے ایسا ہونا گزیر ہے؛ اور یہی حال شے کے قابل کا بھی ہے؛

تیسری بحث ہماری یہ ہے کہ اول معنی والی حرکت یعنی حرکت قطعیہ کے وجود کا مطلقاً انکار کرنا میرے خیال میں درست نہیں ہے؛ اور جب اس کے وجود کا انکار صحیح نہیں ہے، تو خود اس حرکت ہی کا سرے سے انکار کیسے درست ہو سکتا ہے؛ پس مناسب یہ ہے کہ شیخ کے اس بیان کی یہ تاویل کی جائے کہ ان کی فرض یہ ہے کہ اس حرکت کے وجود کی خارج میں کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جیسے "الاجیزوں کے وجود کی حالت ہے جو ثابت و برقرار رہتی ہیں" اور جس کی ذات میں استمرار ہوتا ہے؛ یعنی وہ تجدید پذیر نہیں ہوتیں؛ شیخ کے بیان کا یہ فقرہ کہ "معنی اول والی حرکت کی خارج میں ایسی یافت نہیں ہوتی جو قائم رہے" اس میں "قائم رہنے کی" جو قید لگائی گئی ہے اس سے بھی اس تاویل کی تائید ہوتی ہے؛ یعنی وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس حرکت کے وجود میں قرار اور ثبات نہیں ہے؛ اسی طرح آگے بھی جو شیخ نے یہ لکھا ہے کہ اول معنی والی حرکت سے جو صورتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں ان کو ذہن میں قیام حاصل ہوتا ہے؛



اس سے ان کا مقصد وہی معلوم ہوتا ہے، جو میں نے عرض کیا، یعنی ذہن میں اگرچہ ان کی پیدائش (بہ تدریج ہوتی ہے، لیکن ان کی بقا دفعی ہوتی ہے) بخلاف اس کے خارج میں ان کی پیدائش بھی تدریجی رنگ میں ہوتی ہے اور بقا بھی تدریجی طرز کی ہوتی ہے، یعنی دونوں اعتبار سے ان کی حقیقت تدریجی ہی ہوتی ہے؛

چوتھی بحث یہ ہے کہ اول معنی والی حرکت کا شیخ نے یہاں تو انکار کیا ہے، لیکن اسی شفا میں ان کا ایک اور بیان ہے جو اس کے بالکل مخالف اور مناقض ہے، زمانے کے متعلق جو شکوک پیدا ہوتے ہیں ان کے حل کے لیے شیخ نے شفا میں ایک خاص فصل منعقد کی ہے اور اس میں وہ اہم مقام فرماتے ہیں؛

”زمانے کے انکار کے متعلق اب تک جو کچھ کہا گیا ہے، اور یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ آن میں اس کا وجود نہیں ہے، تو میں کہتا ہوں کہ مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار یہ بات اور یہ کہ آن میں زمانے کا وجود نہیں پایا جاسکتا یہ بات ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے، دوسری صورت کے متعلق ہم یہ تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کی تصحیح کرتے ہیں کہ آن میں زمانے کے وجود کا حصول، یعنی اس نوعیت کا محصل وجود زمانے کے لیے بجز ذہن اور توہم کے کسی دوسری جگہ نہیں پایا جاتا، لیکن ایسا مطلق وجود جو عدم مطلق کا مقابل ہے، تو زمانے کے لیے اس وجود کا ثبوت ہونا درست ہے، اس لیے کہ اگر یہ صحیح و درست نہ ہوگا تو اس کا سلب اور اس کی نفی درست ہوگی اور اس وقت پھر یہ ماننا پڑے گا کہ سرعت اور تیزی کے کسی درجے کی حرکت کے مقدار کی گنجائش کسی مسافت کے دونوں کناروں (مبداء و مقصد) کے درمیان میں نہیں ہے، یعنی اس کی گنجائش نہیں ہے کہ مسافت کے ان دونوں کناروں کے درمیان کے فاصلے کو کسی قسم کی حرکت کسی مقدار (وقت) میں قطع کرے، اور اگر یہ سلب صحیح نہیں ہے تو پھر اس کے مقابل میں جو اثبات ہے اس کا صاق اور کیا ہونا گزیرے؟ یعنی اس



گنجائش کی مقدار یہاں پائی جاتی ہے،

اور کسی چیز کے ثابت ہونے یا ثابت کرنے کا یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا مطلقاً وجود ضرور ہے، خواہ آن میں یا کسی اور جہت یا پہلو سے وہ وجود ثابت نہ ہو، اور زمانے کے وجود کا یہ وہ رخ ہے جس کی بنیاد تو ہم پر قائم نہیں ہے؛ کیونکہ اگر اس کا تو ہم نہ بھی کیجائے تو اس نوعیت کے وجود کا پایا جانا بہر حال ضروری ہے، ماسوا اس کے یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ موجودات کی مختلف قسمیں ہیں، بعض تو ان میں ایسے ہیں جن کا وجود بالکل محقق اور واضح طور پر حصول یافتہ ہوتا ہے، اور بعض ایسے ہیں جو اپنے وجود اور یافت میں بہت ہی کمزور اور مدہم ہوتے ہیں، اور زیادہ قریب قیاس یہ ہے کہ زمانے کا وجود حرکت کے وجود سے بھی زیادہ کمزور اور مدہم ہے۔

ظاہر ہے کہ شیخ قدس سرہ کی ذات اس سے ارفع ہے اور ان کی شان اس سے اونچی ہے کہ ایک ہی کتاب میں وہ دو متضاد چیزوں کو درج فرمائیں، کیونکہ بہر حال ان کی اس عبارت سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ جن چیزوں کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے، کہ کسی نہ کسی طرز کا مطلقاً وجود خارج میں ان کا پایا جاتا ہے، حرکت کا وجود ان سے بھی قوی تر ہے؛ یعنی زمانے سے حرکت کا وجود زیادہ قوت رکھتا ہے، پس یقیناً حرکت کے وجود کو عیاں اور خارج میں ہونا چاہئے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؛ جب حرکت ہی کو زمانے کی علت بھی کہتے ہیں اور اسی کو زمانے کا کل بھی قرار دیتے ہیں، بلکہ وہ کی وہ زیادہ مستحق ہے، جیسا کہ شیخ نے اس کی تصریح کی ہے، پس معلوم ہوا کہ یہاں اس کے وجود کا جو شیخ نے انکار کیا ہے اس کا وہی مطلب ہے جو میں نے کہا۔

پانچویں بحث ہماری یہ ہے، کہ توسط والی حرکت کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ خارج میں اس کا وجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ کلی ہے، اور کلیات ظاہر ہے کہ بحیثیت کلیات ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہو سکتے، میرا مقصد یہ ہے کہ کلیات کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ اشتراک اور عمومیت کے



وہ معروض اور موصوف ہیں؛ اس اعتبار سے ان کا خارج میں پایا جانا جائز ہے؛ پس کسی معین اور مخصوص حرکت کے سلسلے کی اگر کوئی چیز موجود ہو سکتی ہے تو صرف اس کی وہ یافت اور اس کا وہی حصول ہو سکتا ہے جو مسافت کے کسی معین حد سے تعلق رکھتا ہو؛ اور ظاہر ہے کہ یہ صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جو آن میں پائی جاتی ہو؛ یعنی آنی امر ہو؛ پہی وجہ ہے کہ حرکت کے متعلق بعضوں کا خیال یہ ہے کہ ”مسافتوں کے مسلسل حدود جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہوں“ ان میں یکے بعد دیگرے جو حصوں کا مسلسل ایک سلسلہ پیدا ہوتا چلا جاتا ہے“ اسی کا نام حرکت ہے؛ اگر حرکت کی پہی حقیقت قرار دی جائے تو لازم آتا ہے کہ آتات میں تسلسل پیدا ہو؛ یعنی ہر آن کے بعد دوسری آن اور دوسری کے بعد تیسری آن کی لڑی پیدا ہو؛ اور اس کی وجہ سے پھر مسافت کے حدود میں بھی باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستگی پیدا ہو جائے گی (جو دلائل سے باطل ثابت ہو چکی ہے؛ ماسوا اس کے آخر یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ اس نظریے کا آخری نتیجہ کیا ہوگا؛ بتایا جا چکا تھا کہ حرکت متحرک کے کمال اول کا نام ہے اور حدود مسافت میں متحرک کے حصول ہی کا نام جب حرکت ہو تو اس کا مطلب کیا یہ نہیں ہوا کہ کمال اول نہیں بلکہ کمال ثانی کو حرکت قرار دیا جا رہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ کسی معین و مخصوص حد کو حاصل کرنے کے لیے چلنا حرکت کی پہی اصل حقیقت ہے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ مسافت کے کسی معین حد کے حصول کے طلب کا نام حرکت ہے؛ نہ کہ خود یہ حصول ہی حرکت ہے؛ کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کی طلب خود وہی چیز نہیں ہو سکتی؛ یا کسی شے کے لیے چلنا خود اس شے کا حاصل ہونا نہیں ہے؛ اس کا جواب یہ ہے کہ اس معنی کے رو سے حرکت اگرچہ مبہم ہو کر رہ جاتی ہے؛ یعنی جن مختلف آنوں اور زمانوں کے اعتبار سے عقل مختلف آنی اور زمانی حصوں کو پیدا کرتی ہے؛ ان حصوں کی نسبت سے اس حرکت میں ضرور ابہام کی سی کیفیت نظر آتی ہے؛ لیکن باوجود اس کے موضوع (یعنی متحرک) کی وحدت، مسافت کی وحدت، زمانے کی وحدت، معین فاعل



اور محرک کی وحدت، خاص مبدا کی خصوصیت، خاص منتہی کی خصوصیت، وحدت و خصوصیت کے ان تمام پہلوؤں کے اعتبار سے یقیناً اس حرکت میں ایک قسم کا تعین اور اختصاص بھی پیدا ہو جاتا ہے، اور جیسا کہ گزر چکا کہ اس کا شمار موجودات ضعیفہ کے ذیل میں ہے، اس لیے اتنا تعین بھی اس کے لیے بس کرتا ہے؛ اگرچہ پھر بھی ایک قسم کا اشتراک اس میں پایا جاتا ہے، کیونکہ مسافت کے مختلف حدود میں جو مختلف حصوں کا سلسلہ یہاں پیدا ہوتا ہے، ان کو اس توسط والی حرکت سے جو برابر ایک استمراری حال میں برقرار رہتی ہے، وہ نسبت ہے، جو کلی کو اپنے جزئیات سے ہوتی ہے، اور خود اس توسط والی حرکت کو اس حرکت سے جسے قطعی اتصالی حرکت کہتے ہیں یعنی اول معنی والی حرکت سے وہ نسبت ہے؛ جو اجزا اور حدود کو اپنے کل سے ہوتی ہے۔

ہماری چھٹی بحث یہ ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت دو حال سے خالی نہیں ہو سکتی، یا تو وہ ایسے امور سے مرکب ہوگی جن کی تقسیم کسی طرح نہ ہو سکتی ہو؛ یا ایسا نہ ہوگا، پہلی شق تو اس لیے باطل ہے، کہ کسی چیز کا بھی ایسے اجزا سے مرکب ہونا جسم اور مقادیر کے مباحث میں باطل ہو چکا ہے، اور دوسری صورت یعنی ان اجزا کا ہمیشہ قابل تقسیم ہونا، تو اس صورت میں ظاہر ہے، کہ اس کے تمام فرضی اجزا ایک ہی دفعہ تو موجود نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ حرکت کے اجزا تو غیر قار ہوتے ہیں، یعنی اس کا ایک جز دوسرے جز کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا؛ پس یہی صورت متعین ہوتی ہے کہ اس کے اجزا یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں، اب سوال اس جز کے متعلق ہے جو موجود ہو چکا ہے کہ اگر وہ ناقابل تقسیم ہے تو یہی حال اس جز کا بھی ہوگا، جو معاً اس کے گزرنے کے بعد ہی موجود ہوگا یعنی وہ بھی ناقابل تقسیم ہوگا؛ نتیجہ یہ ہوا کہ پھر حرکت کی ترکیب ایسے اجزا سے ہو جائے گی جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اور یہ خلاف مفروض ہے؛ اور اگر وہ موجود ہونے والا جز قابل تقسیم ہے، تو اس جز کا بعض حصہ یقیناً پہلے ہوگا اور بعض حصہ بعد کو آئے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ جز بہ تمام و کمال موجود ہی نہیں ہوا، حالانکہ اس کے متعلق یہ



فرض کیا گیا تھا کہ وہ موجود ہو چکا ہے پس لازم یہ آیا کہ جس کے متعلق یہ فرض کیا گیا تھا کہ یہ تمام و کمال موجود اور حاصل ہو چکا ہے وہ یہ تمام و کمال موجود و حاصل نہیں ہوا اور یہ بھی خلاف مفروض ہے؛

میں کہتا ہوں کہ یہ بحث دراصل امام رازی کی ہے اور قریب قریب یہ سارے سوالات و جوابات وہی ہیں جن کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے، اس تقریر میں مغالطے کا اصلی راز وہی ہے کہ کسی شے کے مطلقاً موجود ہونے کا مطلب یہ لے لیا گیا ہے کہ وہ ان میں موجود ہونے کو بھی شامل ہے اب دیکھو! ان تمام شقوں میں سے میں آخری شق کو اختیار کر لیتا ہوں، یعنی یہ مان لیتا ہوں کہ حرکت کے ہر جز کا جو حصہ موجود ہوا ہے وہ ایسے اجزاء کی طرف منقسم ہو سکتا ہے جو اگرچہ بالفعل تو موجود نہیں ہیں لیکن بالقوة پاٹے جاتے ہیں، اور ان اجزاء کا بعض حصہ پہلے ہے اور بعض پیچھے ہے اور یوں ہی اجزاء کی یہ تقسیم جاری رہے گی جہاں تک پہنچی جائے، یہاں تک کہ عقل تقسیم کے عمل کے اعتبار کرنے سے ٹھہر جائے؛

ساتویں بحث یہ ہے کہ حرکت کے گزرنے والے جز اور آنے والے جز میں جو اتصال ہے، یہ معدوم اور موجود کا ملاپ اور اتصال ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت اور زمانے کا تعلق ان ضعیف اور کمزور مستقیوں سے ہے جن کا وجود عدم کے ساتھ وابستہ ہے یا جن کا وجود عدم کے ساتھ گتھا ہوا ہے اور جن کی فعلیت قوت کے ساتھ لپٹی ہوئی ہے جن کا بود ہی بنفسہ ان کا نابود ہونا ہے، اس لیے کہ ان کا ہر جز دوسرے جز کے عدم کا طالب ہے، بلکہ ہر جز خود ہی دوسرے جز کا بنفسہ عدم ہے، کیونکہ ایک چیز کے زوال کے بعد دوسری چیز کا زوال اور ایک شے سے پہلے دوسری شے کی پیدائش یہی تو حرکت کی حقیقت ہے اور مطلق وجود کی یہ بھی ایک قسم ہے جیسے اضافتوں اور نسبتوں کا وجود بھی تو آخر وجود ہی کی ایک شکل ہے؛

حرکت کے وجود کے متعلق اور بھی بکثرت شکوک و شبہات پیدا کیے گئے ہیں اور ہر ایک کا جواب بھی دیا گیا ہے اب میں ان کے ذکر سے بات کو زیادہ طول دیتا



نہیں چاہتا اور گفتگو کا رخ اس سے زیادہ جو عام مباحث ہیں ان کی طرف پھرتا ہوں؛

## فصل "محک اول کا اثبات"

تم حرکت کی تعریف سے واقف ہو چکے اور اس سے تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ ایسی چیز جو بعض اعتبار سے بالقوۃ ہو، اسی بالقوۃ والی حیثیت کے اعتبار سے اس میں جو فعلیت یا جو پہلا کمال پیدا ہو؛ اسی کو حرکت کہتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوا کہ متحرک کے لیے بحیثیت متحرک ہونے کے بالقوۃ ہونے کی صفت گویا اس فصل کے حکم میں ہے جس سے اس کا توام تیار ہوتا ہے اور اس کی حقیقت بنتی ہے اور یہ بھی تم جان چکے کہ حرکت کا مد مقابل سکون ہے؛ اور یہ وہ تقابل ہے جو عدم و ملکہ کا تقابل کہلاتا ہے؛

پھر حال اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ حرکت چونکہ ایک وجودی امکانی صفت ہے، اس لیے ضرور ہے کہ اس صفت کا کوئی قبول کرنے والا ہو اور چونکہ حرکت ایک نوپیدا و حادث صفت ہے؛ بلکہ خود پیدائش اور حادث ہے، اس لیے ضرور ہوا کہ اس کا کوئی فاعل ہو، اسی کے ساتھ یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس کے قابل (قبول کرنے والا) اور اس کے فاعل میں مناسبت ہو، یعنی باہم ایک دوسرے کے غیروں اس لیے کہ قبول کرنا اور صادر کرنا، یہ قبول اور فعل کے دو ایسے صفات ہیں جو بجائے خود و تجدید پذیر ہیں اور دو مختلف مقولوں کے نیچے درج ہیں یعنی ایک مقولہ ان یفعل (متاثر ہونا) اور دوسرا مقولہ ان یفعل (اثر ڈالنا) کے نیچے مندرج ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں قابل اور فاعل کا ایک ہی شے ہونا محال ہے؛ کیونکہ تمام مقولات ایسے عالی اجناس ہیں جو باہم ایک دوسرے سے بالکل مباثن اور جدا ہیں نیز ایک ہی شے کا بجنہ فیض رساں اور فیض پذیر ہونا ناممکن ہے؛ پس معلوم ہوا کہ حرکت پیدا کرنے والا یعنی محرک خود اپنے آپ کو متحرک نہیں کر سکتا، یا خود اپنا محرک نہیں ہو سکتا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ کوئی چیز خود آپ ہی آپ متحرک نہیں ہو سکتی، اور نہ کوئی چیز اپنے آپ سے متحرک ہو سکتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو لازم آئے گا کہ



جس اعتبار سے وہ بالقوة ہے اسی کے اعتبار سے اس میں بالفعل حرکت پیدا ہو، حالانکہ یہ محال ہے، آخر جو چیز گرم ہوتی ہے وہ خود اپنے آپ سے گرم نہیں ہو جاتی بلکہ کسی دوسری چیز کے ذریعے سے وہی گرمی جو اس میں بالقوة موجود تھی یعنی گرم ہونے کی اس میں جو صلاحیت تھی وہ بالفعل ہو جاتی ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ حرکت کا قبول کرنے والا بالفعل نہیں بلکہ بالقوة متحرک ہوتا ہے، اور حرکت کے پیدا کرنے والے کے لیے یعنی محرک کے لیے ضرور ہے کہ شے کو جس بات میں حرکت دینا چاہتا ہے، یعنی جس وجودی کمال کو اس میں پیدا کرنا چاہتا ہے، اور جس سلسلے میں وہ حرکت واقع ہوتی ہے اس میں چاہئے کہ فاعل اور حرکت کا پیدا کرنے والا فعلیت رکھتا ہو، یعنی بالفعل ہو، اگرچہ خود حرکت کے اعتبار سے وہ فاعل نہ بالفعل ہو اور نہ بالقوة اس لیے کہ جو چیز بالفعل موجود ہے، اور جن امور کے اعتبار سے وہ بالفعل ہے، اس کی اس فعلیت کے اعتبار سے حرکت اس کے لیے کمال نہیں بن سکتی، مگر یا اس ہمہ یہاں ایک وقتی نکتہ ہے، جسے تم غریب جانو گے، اور وہ یہ ہے کہ ہستی کے دائرے میں ضرور ہے کہ ایک ایسی چیز ہو جو نہ حرکت ہو، اور نہ حرکت کو قبول کرتی ہو، لیکن باوجود اس کے بذات خود متحرک ہو، اور بہ نفس نفیس تجدید پذیر ہو، اور یہ چیز وہی ہے جو حرکت کی لازمی طور پر مبدع اور سبب ہوتی ہے، اور اس متحرک کا ایک محرک فاعل بھی ہوتا ہے، ہم فاعل سے اس وقت موجد مراد لے رہے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اس معنی کے حساب سے خود اس کی اپنی تجدید پذیر ذات ہی حرکت کی فاعل ہوتی ہے، فاعل کے معنی کبھی جاعل اور بنانے والے خالق کے بھی لیتے ہیں، سو یہاں یہ مراد نہیں ہے، کیونکہ شے اور اس کے ذاتیات کے درمیان ثابث ہو چکا ہے، کہ جعل اور بنانے کا عمل حائل نہیں ہو سکتا، اور یہ ضرورت اس لیے ہے کہ حرکت کا وہ فاعل جس کے ساتھ براہ راست حرکت وابستہ ہوتی ہے، اس کے لیے یہ ضرور ہے کہ وہ خود متحرک ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ علت اپنے معلول سے جدا بھی ہو سکتی ہے، پس اگر بات کسی ایسے وجودی امر پر پہنچ کر ختم نہ ہو، جس کی ذات تجدید پذیر ہو، تو اس سے



تسل یا دور کا لازم آنا ناگزیر ہو جائے گا، اس معنی کی تحقیق ہم انشاء اللہ تعالیٰ  
 آئندہ کریں گے، اس وقت اجمالی طور پر میں کچھ کہنا چاہتا ہوں، بات یہ ہے کہ  
 حرکت کے قبول کرنے والے یعنی اس کے قابل کے لیے ضرور ہے کہ وہ کسی ایسی  
 حیثیت سے بالقوة ہو، یعنی خواہ اس حرکت کی جہت سے بالقوة ہو یا ہر اعتبار  
 اور ہر پہلو سے وہ صرف قوت ہی قوت ہو، اور حرکت کے فاعل کے لیے  
 چاہئے کہ وہ کوئی بالفعل امر ہو، خواہ اس حرکت کے حساب سے بالفعل ہو،  
 یا ہر اعتبار اور ہر پہلو سے بالفعل ہو، بہر حال دو سلسل کے ازالے کی یہی آخری  
 شکل ہے، کہ فعلیت کے جہات کو بالآخر کسی ایسی چیز پر ختم ہونا چاہئے، جو ہر پہلو  
 اور ہر لحاظ سے بالفعل ہو، اسی طرح قوت کے جہات کا آخری مرجع بالآخر  
 کسی ایسے امر کو ہونا چاہئے جو ہر اعتبار سے بالقوة ہو، یعنی بالقوة ہونے کے  
 سوا اور تمام پہلوؤں کے اعتبار سے بالقوة ہو، اس لیے کہ بالقوة ہونے کی  
 صفت تو اس میں بالفعل ہو چکی ہے، اس کے لحاظ سے وہ کیسے بالقوة  
 رہ سکتا ہے، بلکہ محض اسی فعلیت کی وجہ سے کہ اس میں بالقوة ہونے کی  
 صفت فعلیت حاصل کر چکی ہے، وہ عدم مطلق اور نیستی محض سے ممتاز ہوتا  
 ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کے سلسلے میں اب دو کنارے پیدا ہو گئے ایک طرف  
 اس کا تو وہ ہوا، جسے حق اول اور خالص وجود، جل ذکرہ کہتے ہیں، اور  
 دوسرا کنارہ وجود کا ہیولی اولی ہے، پہلا اس میں حق اول تو محض خیر اور  
 صرف بھلائی ہے، اور دوسرا یعنی ہیولی اولی ایسی برائی اور ایسا شر ہے کہ  
 بجز اس کے کہ کسی ذریعے سے خیریت اور بھلائی سے اسے تعلق پیدا ہو جائے

۱۲۔ جب تک اصل مسئلے کا علم پہلے سے نہ ہو، اوپر کی چند سطریں واقعی معنی ہی کی حیثیت  
 رکھتی ہیں، واقعہ یہ ہے کہ عام حکماء مقولہ جو ہر ہیں حرکت کے وقوع کے قائل نہیں ہیں بلکہ  
 اس کو صرف عرضی مقولات تک محدود رکھتے ہیں، لیکن صاحب اسفار کو اس سے اختلاف  
 ہے، آئندہ اس پر انھوں نے تفصیلی بحث کی ہے، اور اسی کی طرف بند بند لفظوں میں  
 یہاں اشارہ کر رہے ہیں اس بحث کو سمجھنے کے لیے ان کی اس بحث کو پڑھنا چاہئے، ۱۳



اور کسی طرح خیریت کی اس میں گنجائش نہیں، چونکہ تمام موجودات کی قوت اور صلاحیت ہیولی ہی ہے اس لیے بالواسطہ اور بالعرض وہ بھی خیر ہو جاتا ہے، بخلاف عدم اور نیستی کے کہ وہ تو محض شر اور صرف برائی ہے، خیریت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اسی تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے اس لیے کہ جسم میں حرکت کی قوت اور صلاحیت ہے اور اس میں صورت جسمیہ یعنی جوہری اتصال بھی پایا جاتا ہے جو ایک بالفعل امر ہے ای لیے اس میں کثرت پائی جاتی ہے اور یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس کی حقیقت بسیط ہو، اس کے لیے ضرور ہے کہ اس میں جو کچھ ہو سب بالفعل ہو اور یہ ایک بلند خیال ہے میں نہیں جانتا کہ روئے زمین پر کسی کو اس کا علم ہے؛

**فصل** ہر محرک کے لیے محرک کا ہونا ضرور ہے اس قاعدے پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں اس فصل میں ان کا جواب دیا جائے گا، حکما سے اس قاعدے کے اثبات میں جو دلائل موروثی طور پر مروی ہیں ان کی ایک بڑی تعداد ہے، ہم چند کا یہاں ذکر کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ شے اگر بذات خود متحرک ہو تو اس کا ساکن ہونا محال ہو جائے، اس لیے کہ جو بات کسی ذات کے اقتضا سے پیدا ہوگی وہ اس وقت تک باقی رہے گی جب تک ذات باقی ہے؛ اور تالی جب غلط ہے تو مقدم کا غلط ہونا ظاہر ہے؛

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر متحرک بذات خود متحرک ہوگا تو لازم آتا ہے کہ حرکت کے اجزاء اکٹھے ہو کر برقرار ہو جائیں، اس لیے کہ جو چیز ثابت اور برقرار ہوتی ہے؛ اس کا معلول بھی برقرار اور ثابت ہوگا، اور حرکت اگر ثابت و برقرار ہو جائے تو وہ حرکت کب باقی رہتی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر متحرک بذات خود متحرک ہو؛ تو اس وقت سوال ہوتا ہے کہ اس کے لیے کوئی جگہ یا کوئی مناسب و موافق حال ہوگا یا نہیں؛ پہلی شق پر متحرک پھر اسی جگہ اور مکان یا جو چیز مکان اور جگہ کے مماثل ہو، اس کا طالب نہیں ہو سکتا اور ایسی صورت میں وہ متحرک باقی نہ رہے گا، نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ کوئی ایک سمت، اس کی حرکت کی نسبت دوسری سمت کے زیادہ مقدار نہ ہوگی، پھر یا تو یہ مانا جائے کہ اس کی حرکت



ہر سمت کی طرف ہوگی ظاہر ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے؛ یا وہ متحرک ہی نہ ہوگا اور یہ  
 خلاف مفروض ہے اور اگر یہ متحرک کسی مناسب اور موافق حال میں ہے؛ تو چاہئے کہ جب  
 اس حال تک اس کی رسائی ہو جائے تو وہ ساکن ہو جائے؛ ایسی صورت میں اب  
 وہ بذات خود متحرک نہ رہے گا؛ جو قطعی دلیل یہ ہے کہ اگر جسم صرف اس لیے متحرک ہو کہ  
 وہ جسم ہے تو چاہئے کہ ہر جسم کا ہی حال ہو؛ اس لیے کہ جسم ہونے میں تو تمام  
 اجسام برابر کے شریک ہیں؛ مالاںکہ یہ صریح جھوٹ ہے؛ اور اگر اس لیے وہ جسم متحرک  
 ہے کہ وہ کوئی مخصوص قسم کا جسم ہے؛ تو اس وقت محرک وہی خصوصیت ہوئی؛ پانچویں  
 دلیل وہی ہے جس کا گزشتہ فصل میں ذکر آچکا ہے یعنی قوت اور فعل کے دو مختلف  
 جہتوں پر جو مبنی ہے؛ مطلب یہ ہے کہ متحرک ہی اگر خود اپنے کو حرکت میں لاتا ہے  
 اور اپنا خود محرک ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ کس لیے حرکت پیدا کر رہا ہے؛ آیا اس  
 لیے کہ متحرک نہ ہو؛ یا اس لیے کہ متحرک ہو؛ پہلی شق کو اگر مانا جائے تو وہ متحرک باقی  
 نہیں رہتا؛ اور اگر دوسری شق تسلیم کی جائے؛ یعنی متحرک ہونے کے لیے اس نے  
 حرکت دی؛ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس میں وہ حرکت پائی گئی جو اسی میں  
 بالقوة موجود ہے؛ تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس میں پہلی حرکت ایک ہی وقت میں بالقوة  
 بھی ہے؛ اور بالفعل بھی ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے؛ چوتھی دلیل یہ ہے کہ حرکت کو اس  
 متحرک سے جو حرکت کو قبول کرتا ہے؛ امکان کی نسبت ہوتی ہے اور اسی حرکت کو  
 اسی متحرک سے بحیثیت فاعل ہونے کے وجوب کی نسبت ہوگی؛ اب ظاہر ہے کہ امکان  
 اور وجوب ان دونوں نسبتوں میں منافاة ہے؛ پس ثابت ہوا کہ محرک متحرک کا  
 غیر ہوتا ہے؛

صاحب مباحث مشرقیہ (یعنی امام رازی) مذکورہ بالا دلائل میں سے پہلی تین  
 دلیلوں پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛ کیا طبیعت خود اپنی ذات کی حرکت نہیں ہوتی؛ لیکن  
 باوجود اس کے وہ خود کبھی متحرک نہیں ہوتی ہم دعوے کرتے ہیں کہ حرکت میں جو اجزا  
 فرض کیے جاتے ہیں وہ باقی نہیں رہتے؛ اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ حرکت کسی مخصوص  
 بلکہ کسی طالب ہوتی ہے؛ اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ جسم خود اپنی ذات کا محرک ہو یہ  
 کیوں جائز نہیں؛ ہو سکتا اور تم جن امور کے متعلق مدعی ہو کہ اس کی وجہ سے



فلاں فلاں خرابیاں لازم آئیں گی ان میں سے کوئی بھی لازم نہ آئے! اس پر اگر تم یہ کہو کہ طبیعت حرکت کی مقتضی اس شرط سے ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ کوئی منافی حال شریک ہو جائے یا کسی مناسب حال کا زوال ہو گیا ہو، اور اسی مناسب حال کے ساتھ قسرب اور بعد کی نسبتوں کی تجدید کے لیے حرکت کے اجزا بھی تجدید پذیر ہوتے ہیں، پھر جب مناسب حال میسر آ جاتا ہے، اور اس کے حصول تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے، اس وقت سکون پیدا ہو جاتا ہے اور یہ مقررہ قاعدہ ہے کہ معلول پر علت کی اثر اندازی جب شرائط کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ علت کے تاثری فعل اور عمل میں استمرار و دوام باقی نہیں رہتا، کیونکہ اس کی تاثر کے جو شرائط ہیں وہ مفقود ہوتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ ہو سکتا ہے اور تم اسے جائز قرار دیتے ہو، تو پھر تم یہ بھی کیوں نہیں جائز سمجھتے کہ تحریک کا اقتضا کسی نامناسب حال کے ساتھ مشروط ہو، اور اسی نامناسب حال کے ساتھ قسرب و بعد کی نسبت پیدا ہونے کی وجہ سے حرکت کے اجزا تجدید پذیر ہوں، پھر جس وقت اس نامناسب حال کا ازالہ ہو جائے اسی وقت حرکت بھی منقطع ہو کر ختم ہو جائے، اور اس احتمال کے ازالے کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، کہ یہ کہا جائے کہ خود جسم ہونے کی صفت اگر کسی مخصوص حالت کو طلب کرے گی تو لازم آئے گا کہ ہر جسم یہی چاہے، اور یہی تمھاری چوتھی دلیل تھی، گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو تین دلیلیں تم نے پہلے پیش کی ہیں وہ مدعا کے ثابت کرنے میں اس کی محتاج ہیں کہ چوتھی دلیل سے بھی امداد حاصل کی جائے اب میں اسی چوتھی دلیل پر بحث کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ ہر جسم میں ظاہر ہے کہ اس کی کوئی مقدار بھی ہوگی اور اس کے لیے صورت اور ہیولی کا ہونا بھی ضروری ہے، جسم کی مقدار تو وہی العبادت لکھتے ہیں، یعنی طول و عرض و عمق، اب یہ تو سب ہی جانتے ہیں کہ العبادت لکھتے ایسی چیز ہے جو تمام اجسام میں مشترک ہے، رہی صورت جسمیہ تو اس کے متعلق یہ دعویٰ کہ تمام اجسام کی ایک ہی صورت جسمیہ ہے چاہئے کہ اس کو دلیل سے ثابت کیا جائے، ہم اس دلیل کی یہ تقریر کرتے ہیں کہ



یہ نامکن ہے کہ صورت جسمیہ صرف ان العباد (طول و عرض و عمق) کے قبول کرنے کا نام ہے؛ اس لیے کہ یہ تو صرف ایک اضافی امر ہے؛ اور ظاہر ہے کہ صورت جسمیہ تو جوہر کے مقولے کے نیچے درج ہے، یعنی وہ جوہری حقیقت ہے؛ پس وہ صرف ان العباد کے قبول کرنے کی صفت کیے ہو سکتی ہے؛ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ دراصل ایک ایسی جوہری ماہیت ہے؛ جسے قبول کرنے کی یہ صفت لازم ہوتی ہے؛ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ جسم ہونا یا جسمیت ایک ایسی چیز ہے جسے یہ العباد لازم ہوتے ہیں تو ہو سکتا ہے کہ مختلف اجسام میں یہ جسمیت تو مختلف ہو؛ یعنی مختلف اجسام میں مختلف حقیقت رکھنے والی ایسی جسمیت پائی جائے، جو ان العباد کے قبول کرنے کی صفت میں یا ہم مشترک ہوں، اور یہ مسئلہ بجائے خود ثابت شدہ ہے کہ ایسے امور جو اپنی اپنی حقیقتوں میں مختلف ہوں انہیں ایک ہی حقیقت رکھنے والی شے لازم ہو؛ ایسا ہو سکتا ہے بلکہ ہوتا ہے؛ امام رازی نے اس کے بعد یہ اور اضافہ کیا ہے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ صورتہ جسمیہ میں سارے اجسام مشترک ہیں؛ لیکن جسم کے مادے میں تو سب مشترک نہیں ہیں؛ پس حرکت کی علت اگر جسمیت نہ بھی ہو؛ تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ اس کی علت مخصوص مادہ ہو؛ میں کہتا ہوں کہ وہ جوہر جو العباد ثلاثہ کا قابل ہے؛ اس کا تمام اجسام میں مشترک ہونا؛ یقیناً بدیہی اور مشاہدے کی بات ہے اس پر کسی دلیل و برہان کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں؛ اور اتنی بات اس کے لیے کافی ہے کہ حرکت کی علت طبعی مساوی اور خاص محرکات کو قرار دیا جائے؛ وجہ یہ ہے کہ حرکات اور اوضاع؛ اور مختلف اینی و مکانی حالات ظاہر ہے کہ یہ سب کے سب اسی مشترک چیز کے اوصاف ہیں؛ اس لیے کہ کسی مکان اور جگہ میں ہونے کی صفت سے جسمیت اسی متصف ہو سکتی ہے؛ یعنی ان صفات کا موصوف وہی جوہر ہو سکتا ہے جو طویل و عریض و عمیق ہو؛ اور یہی حال وضع کا بھی ہے؛ وضع سے میری مراد شے کی وہ حالت ہے؛ جو اس کے بعض اجزاء میں دوسرے اجزاء کی نسبت سے یا خارجی امور کی نسبت سے پیدا ہوتی ہو؛ اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی صفت کا حال ہے؛ یعنی ان صفات؛ اور انتقالی کیفیتوں کا قبول



کرنے والا محالہ جسم ہی ہو سکتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ ان امور کا قائل سبب لینے  
قبول کرنے والا سبب جسم ہے؛ اس لئے ضرور ہوا کہ ان کا فاعلی سبب کوئی  
اور ہو؛ اب اسی فاعلی سبب کے ثابت کرنے میں لوگوں نے مختلف راہیں اختیار  
کی ہیں؛ بعض طریقے تو وہ ہیں جن کی بنیاد اس پر ہے کہ جسم میں ان اوصاف  
کے وجود کا امکان اور اس کی قوت و صلاحیت ثابت کی جائے؛ اس لیے  
شے کی ماہیت کو جو چیز لازم ہوتی ہے، بلکہ شے کے وجود کو بھی جو امر لازم ہوتا  
ہے؛ اس کے متعلق یہ جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کا قائل اور فاعل ایک ہی ہو  
اور بعض طریقے وہ ہیں جو اس پر مبنی ہیں کہ ان صفات سے جو چیزیں موصوف  
ہیں ان میں ان صفات کے اختلاف کے باوجود اشتراک کا پہلو پیدا کیا جائے؛  
اب اگر ان صفات میں سے کوئی صفت ایسی ہو؛ جو مشترک ماہیت کے لوازم  
میں شمار ہوتی ہو؛ تو اس کے لیے ضروری ہے کہ جس طرح اس کا موصوف  
سب میں مشترک ہے؛ اسی طرح وہ بھی سب میں مشترک ہو؛ اس لیے کہ جو  
چیز کسی ماہیت کو لازم ہوتی ہے؛ وہ اس ماہیت کے تمام افسر اور کو بھی لازم  
ہوگی ان لوگوں نے اسی کے ساتھ اس پر بھی دلیل قائم کی ہے کہ اجسام کے  
تمام انواع اور اجناس میں جمیعت ایک مشترک نوعی طبیعت کی حیثیت رکھتی  
ہے؛ بیساکہ اس کا ذکر آگے آ رہا ہے؛

باقی امام رازی نے جو یہ کہا کہ مختلف امور کے متعلق یہ جائز ہے کہ  
کسی ایک لازم میں وہ مشترک ہوں؛ تو اس کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات  
اس شرط کے ساتھ جائز قرار دی گئی ہے کہ لزوم کا منشا وہاں اشتراک کا پہلو  
ہو نہ کہ اختلاف کی جہت جیسا کہ اپنے مقام میں بیان کیا گیا ہے؛ اور اتنی بات تو  
ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ابعاد کے قبول کرنے کی صفت اگرچہ ایک اضافی اور  
نسبتی امر ہے لیکن ہر حال جسم میں یہ قابلیت محض جسم ہونے ہی کی وجہ سے  
پائی جاتی ہے؛ نہ کہ ان امور کی وجہ سے جن میں مختلف اجسام ایک دوسرے  
سے ممتاز ہیں؛ ظاہر ہے کہ جسم ہونے کی صفت تمام اجسام میں بابتہ مشترک  
ہے اور اس پر سب کا اتفاق بھی ہے اگرچہ مختلف اجسام اپنی اپنی ماہیتوں میں مختلف بھی ہیں



فاعلی سبب کے ثابت کرنے کے جو مختلف طریقے ہیں ان میں ایک طریقہ  
 وہ بھی ہے جس میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اجسام میں جو مختلف الحقائق مادے اور  
 بیوتی ہیں؛ یہ ان حرکات کے مبادی اور ان مختلف آثار کے اسباب نہیں ہو سکتے  
 جو جسم کے ہر ہر نوع کے ساتھ اختصاص رکھتے ہیں، وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ  
 بیوتی تو صرف قوت اور استعداد کا نام ہے، اور اس میں اختلاف بھی جو کچھ  
 پیدا ہوتا ہے؛ وہ صورتوں اور طبیعتوں کے اختلاف کا نتیجہ ہے؛ اس بیان سے  
 امام رازی کے اس قول کی بھی تردید ہو جاتی ہے جو انہوں نے کہا تھا کہ یہ کیوں  
 جائز نہ ہو؛ کہ حرکت کی علت مخصوص مادہ ہو، حالانکہ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ مادے  
 میں خصوصیت جو کچھ بھی پیدا ہوتی ہے؛ وہ اس صورت کا نتیجہ ہوتا ہے؛ جو  
 اس سے پہلے ہوتی ہے؛ تم غریب اس سے واقف بھی کیے جاؤ گے کہ تقدم کی  
 ہر قسم کے اعتبار سے فعلیت قوت پر مقدم ہوتی ہے، امام رازی نے اس کے بعد اتمام فرمایا  
 ہے کہ فلک کے متعلق حکم کا عقیدہ ہے، کہ وہ کون و فساد و بناؤ و بگاڑ کی صلاحیت نہیں  
 رکھتا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ فلک کی جو شکل و صورت وضع و مقدار ہوتی ہے، ان کا  
 ثبوت اس کے لیے واجب و ضروری ہو؛ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ضرورت  
 اور وجوب کس کا اثر ہے؛ اگر فلک کی جمیت اس کی علت ہے، تو جب تمام  
 اجسام میں ان صفات کا پایا جانا ضروری نہ ہوا، اسی طرح ہم حرکت کی علت بھی  
 جمیت کو قرار دیتے ہیں، لیکن اس کی وجہ سے ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری نہیں  
 ہے، اور اگر اس ضرورت و وجوب کی علت جمیت نہیں، بلکہ کوئی اور بات  
 ہے جو جسم میں پائی جاتی ہے، تو سوال اس کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات  
 فلک کی جمیت کے لیے لازم ہے یا نہیں، اگر نہیں لازم ہے، تو جو چیز اس کو  
 لازم ہوگی وہ فلک کی جمیت کو لازم نہ ہوگی، اور اگر یہ بات فلک کی جمیت  
 کو لازم ہے؛ تو جو احتمالات پہلے پیدا ہوتے تھے وہی اب بھی پیدا ہو جائیں گے،  
 اور فلک کے ختم کرنے کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی کہ ان اوصاف  
 کو فلک کی جمیت کے لیے لازم نہ قرار دیا جائے، اور اس کا مال یہ ہو گا کہ (خرق  
 و انسیام) یا شکست و ریخت فساد اور بگاڑ فلک میں بھی جائز ٹھہرایا جائے،



یہ صورت تسلیم کی جائے کہ یہ اوصاف فلک کی جسمیت کو نہیں بلکہ مطلق جسمیت کے لوازم میں ہیں؛ پھر یہ لزوم خواہ براہ راست ہو یا کسی ایسے امر کے ذریعے سے ہو جو مطلق جسمیت کو لازم ہو؛ مگر جب ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ باوجود اس کے فلک کے یہ اوصاف تمام اجسام میں مشترک نہیں ہیں؛ تو کیوں نہیں حرکت کے متعلق بھی یہی مان لیا جاتا ہے؛ اور اگر یہ احتمال پیدا کیا جائے کہ ان اوصاف کا لزوم فلک کے لیے اس چیز کا نتیجہ ہے؛ جس میں جسمیت حلول کیے ہوئے ہے؛ یعنی مادے کا نتیجہ ہے؛ اور فلک کے مادے چونکہ باقی دوسرے مادوں سے مختلف ہیں؛ اور وہی فلک کے ان اشکال اور ان جسمانی مقداروں کا طالب ہے اس لیے فلک کی جسمیت اور ان اوصاف میں لزوم کی نسبت پیدا ہو گئی؛ ہم اس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ جب یہی واقعہ ہے؛ تو پھر یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ بعض اجسام کے لیے بھی ایسے مخصوص مادے ہوں؛ جو دوسرے اجسام کے مادوں سے مختلف ہوں؛ اور وہی مخصوص حرکتوں کے مقتضی ہوں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی حرکت تمام اجسام میں مشترک ہو جائے

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے فلک کے متعلق جو بات کہی اس کی بنیاد اس پر ہے کہ چند خاص مسائل سے انھوں نے غفلت برتنی؛ یعنی ماہیت کے احوال کی کیفیت اور جنس فصل میں جو تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق سے ذہن میں فصل جنس کو کس طریقے سے نوع کی شکل عطا کرتی ہے؛ اور خارج میں جو نوع مرکب ہوتی ہے؛ اس کی صورت اور اس کے مادے میں تلازم کی کیا شکل ہوتی ہے ان تمام امور سے بے خبر ہو کر انھوں نے یہ اعتراض کیا ہے؛ نیز وہ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ فلکی صورت بلکہ اجسام میں جو خاص خاص صورتیں پائی جاتی ہیں؛ یہی صورتیں ان اجسام کی جسمیت کو حاصل اور تیار کرتی ہیں؛ یہی واقعہ ہے نہ کہ فلک کی ملکیت کو اس کی جسمیت حاصل اور تیار کرتی ہے؛ یا نار میں ناریت کو اور پانی میں ماہیت (پانی ہونے) کی صفت کو اس کی جسمیت حاصل کرتی ہے؛ الغرض ہر نوع کے مخصوص لوازم و آثار سب اس نوع کی صورتوں کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ جسمیت کا جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث صورتوں کے بیان میں آ رہی ہے



باقی امام نے مادے کے متعلق جو یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہی مخصوص حرکت اور دیگر آثار و خواص کا مقتضی ہو سکتا ہے؛ تو یہ ایک قسم کا لفظی مغالطہ ہے؛ اس لیے کہ جس چیز کو وہ مادہ قرار دے رہے ہیں، اپنی حقیقت اور اپنے معنی کے اعتبار سے وہ مادہ نہیں بلکہ صورت ہے؛ گویا ان کے بیان میں صرف لفظ تو ضرور مادے کا استعمال کیا گیا ہے؛ لیکن معنی وہ نہیں ہے جو واقعی مادے کا ہونا چاہیے، انھوں نے جو کچھ بھی اس موقع پر مادے کی تفسیر کی ہے؛ یہ بکنہ صورت کی تفسیر ہے؛ آخر صورت سے ہماری مراد اس کے سوا اور کیا ہوتی ہے کہ مخصوص آثار کا وہ مبدع و مرتبہ ہے؛ اور ہم یہاں جس چیز سے بحث کر رہے ہیں وہ ذاتی حرکت کے مبدع اور نشاۃ الی کے متعلق تو کر رہے ہیں حقیقت کے واضح ہونے کے بعد لفظی جھگڑوں میں الجھ کر دلائل پیش کرنے کی ہمیں ضرورت نہیں؛ امام نے اس کے بعد لکھا ہے؛ کہ مذکورہ بالا دلیل سے قوی اور طبائع کے ثبوت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی ہاں؛ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مادہ اجسام میں مشترک ہوتا ہے؛ اس وقت البتہ یہ دلیل مفید ہو سکتی ہے لیکن جب تک اس کا ثبوت فراہم نہیں ہوتا اس وقت تک یہ دلیل بیکار ہے؛ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ مادہ حرکت کے مبدع ہونے کی صلاحیت اس لیے نہیں رکھتا کہ خود اپنی ذات کی حد تک وہ تو صرف قبول کرنے کی صفت کا سرمایہ دار ہے؛ اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز میں قبول کرنے کی صفت بھی ہو؛ اور وہی فاعل بھی ہو؛ میں کہتا ہوں کہ علت کی بحث میں اس قاعدے کی غلطی واضح ہو چکی ہے؛ لیکن خیر اس مقدمے کی صحت تسلیم کر کے اگر مدعا کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے تو وہی پانچویں دلیل والی تقریر ہوگی اب ہم اس پر بھی تنقید کرتے ہیں؛ سب سے پہلا اور زوردار اعتراض میرا اس پر ہے کہ خود ہی لوگ یہ مانتے ہیں کہ مابینیتیں اپنے لوازم کو قبول بھی کرتی ہیں اور وہی اس کی فاعل بھی ہیں؛ پس یہاں جس طرح قایل و فاعل ایک ہی چیز قرار دی گئی ہے؛ یہ بات حرکت کے متعلق کیوں جائز نہیں ہو سکتی؛ میں کہتا ہوں کہ مقولہ ان یفعل (فعل و تاثیر کا مقولہ) اور مقولہ ان ینفعل



(انفعال و تاثر والا مقولہ) ان دونوں مقولوں میں جو اختلاف ہے اسی طرح قوت اور فعل میں جو اختلاف ہے؛ اور امکان و قوعی اور اس کے مقابل میں ایجاب اور ضرورت کی جو حالت ہے؛ یہ اختلافات قطعاً بدیہی ہیں اور کوئی اس میں شک نہیں کر سکتا، پھر ایک ہی چیز سے دونوں کا تعلق کیسے ہو سکتا ہے باقی مامیہوں کے لوازم کے ذریعے سے جو قدح کرنے کی کوشش کی گئی ہے؛ تو یہ اس لیے غلط ہے، کہ یہاں بھی امام ایک مفالطے میں مبتلا ہیں؛ یعنی قایل یا قبول کرنے والی ذات کا اطلاق کبھی اس تغیر و انقلاب پر کیا جاتا ہے؛ جو تاثر اور انفعال کا نتیجہ ہوتا ہے؛ اور کبھی اسی لفظ سے صفت و موصوف کی اس تعلق کی تعبیر کی جاتی ہے جس میں لزوم ہو؛ یعنی اتصاف لزومی کو بھی قبول کہتے ہیں؛

**فصل** اس فصل میں حرکت پیدا کرنے والی قوت یعنی قوت محرکہ کے اقسام بیان کیے جائیں گے؛ اور اسی ذیل میں عقلی

محرک کے وجود کو بھی ثابت کیا جائے گا، تو معلوم ہوتا چاہئے کہ حرکت دینے والی طاقت یعنی قوت محرکہ بعض تو ایسی ہوتی ہے جو بذات خود حرکت کو پیدا کرتی ہے؛ اور بعض ایسی ہوتی ہے؛ جو بالواسطہ عمل کرتی ہے مثلاً بخار (بڑھتی) بسوئے کے ذریعے سے حرکات پیدا کرتا ہے، پھر ان ہی حرکات میں بعض ایسے حرکات جو براہ راست عمل کرتے ہیں ان سے صرف حرکت کی پیداواری ہوتی ہے؛ اور بعض حرکات ایسے ہوتے ہیں جو براہ راست تو اثر انداز نہیں ہوتے لیکن حرکت کرنے والی چیز خود بھی اور جو حرکت ان میں پیدا ہوتی ہے وہ بھی اسی قوت محرکہ سے پیدا ہوتے ہیں اس کا مطلب یہیں غنقریب معلوم ہو گا، ایک قسم کی وہ بھی ہے جو اس لیے کسی دوسرے میں حرکت پیدا کرتا ہے تاکہ خود بھی متحرک ہو؛ اور کبھی اس لیے حرکت ہوتا ہے تاکہ خود متحرک نہ ہو، جیسے عاشق میں جب معشوق حرکت پیدا کرے اور معلوم ہوتا ہے کہ شاگرد کو متحرک کرے (پہلی مثال پہلی قسم کی ہے اور دوسری دوسری کی ہے) غیر متناہی اور لامحدود اجسام کا ہونا دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ محال ہے اس لیے یہ ناممکن ہے کہ مختلف حرکت کرنے والی چیزیں ایک ساتھ لا متناہی



حدود تک متحرک ہوں، اس دعوے کو چند دلیلوں سے ثابت کیا جاتا ہے پہلی دلیل  
اس کی یہ ہے کہ حرکت پذیر شے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم ہو یا کوئی سی  
مادی شے ہو اور اگر مذکورہ بالا صورت تجویز کی جائے گی تو لازم آتا ہے کہ اجسام  
غیر متناہی ہو جائیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ اسباب و علل کے لیے ضروری ہے کہ  
وہ متناہی اور محدود ہوں جس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایک متحرک کو اگر ایسا  
آخری متحرک فرض کریں جسے کوئی ایسا متحرک کرے جو خود بھی متحرک ہو تو  
جب تک کوئی دوسرا متحرک اس کو متحرک نہ کرے گا یہ صورت ممکن الوقوع نہیں  
ہو سکتی، بہر حال یہاں تین چیزیں پیدا ہوتی ہیں، (۱) آخری متحرک (۲) اس  
آخری متحرک کا محرک (۳) اس محرک کا محرک اب ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں جو  
نتیجہ میں واقع ہے، یعنی نمبر دوم اس میں دو نسبتیں پیدا ہوں گی اور اس  
سلسلے میں اس نمبر دوم کی خاص صفت یہ ہوگی کہ وہ حرکت کو پیدا بھی  
کرتا ہے اور خود متحرک و حرکت پذیر بھی ہے، اب یہ درمیان والی چیز خواہ  
ایک ہی ہو یا اس کو لامحدود اور غیر متناہی فرض کیا جائے، بہر حال جب تک  
اس کی حیثیت واسطہ اور درمیانی ہونے کی ہے، حرکت اس سلسلے میں پیدا  
نہیں ہو سکتی، پس ضرور ہوا کہ معاملہ کسی ایسے محرک پر جسا کر  
ختم ہو جو واسطے اور درمیانی ہونے کی حیثیت نہ رکھتا ہو،  
اور پہلی وہ شے ہوگی جو قوت سے فعلیت کی طرف چیزوں کو لائے اور ان  
کی موجود ہو، پس ثابت ہوا کہ ایجاد کا کام جس پر پہنچ کر ختم ہو گا وہ کوئی بالفعل  
امر ہو گا اور بذات خود موجود ہو گا، الحاصل ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو،  
اس کی تحریک کی وہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ اس جسم میں جس میں  
حرکت پیدا ہوگی اس مبداء کو پیدا کرے گا جس سے براہ راست حرکت صادر ہوتی ہے، یا اس لیے  
جسم کو متحرک کرے گا کہ خود یہ محرک اس حرکت کی ایسی غایت ہے جس سے اس کی تکمیل ہوتی  
ہے، اور وہ ایسا خیر اور ایسا معشوق ہے جس کی طرف توجہ کی جاتی ہے، اور یہ بات بجا ہے  
خود ثابت شدہ ہے، ضرور ہے کہ جسم کی ہر وہ قوت جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، یعنی وہ محرک  
ہوتی ہے ضرور ہے کہ بالذات نہیں بلکہ بالعقد فرض خود بھی متحرک اور



حرکت پذیر ہو؛

خلاصہ یہ نکلا کہ ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو، وہ جسمانی قوت نہیں ہو سکتا اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ہر وہ جسم جس سے خاص افعال یا مخصوص حرکات صادر ہوتے ہوں وہ کسی عارضی یا انفسانی یا خارجی اور قسری امر کا نتیجہ نہیں ہو سکتا؛ پس ضرور ہوا کہ وہ کسی ایسی قوت کی طرف منسوب ہو جو جسم ہونے کی صفت کے ما سوا ہو؛ اور وہ یا طبیعت ہو سکتی ہے، یا انفسانی ارادہ ہو سکتا ہے؛ یعنی ایسا انفسانی ارادہ جس کا تعلق جسم اور جسمانی امور سے ہو، ان دونوں صورتوں میں سے کوئی سی صورت پائی جائے یہ ضرور ہے کہ اس قوت کا تعلق جسم سے ہو، اور یہ کہ جسم سے بالکل جدا اور علیحدہ بھی نہ ہو، کیونکہ جو شے اجسام سے بالکل جدا ہوگی اور کوئی لگاؤ اس کو جسم سے نہ ہوگا اور پھر حرکت بھی کرے گی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس حرکت کے ذریعے سے وہ کسی ایسی چیز کو حاصل کرنا چاہتی ہے جو اس میں موجود نہ تھی اور تم کو بتایا جا چکا ہے کہ یہ بالکل غلط بات ہے،

پس ثابت ہوا کہ جو چیز جسم سے علیحدہ ہوگی، وہ اگر جسم کی شرکت کے ساتھ حرکت کو پیدا کرے گی تو اس کی اس تحریکی عمل کی مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں کوئی ایک صورت ہی ہو سکتی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی تیسری شکل نہیں جیسا کہ فطری حرکات کا حال ہے؛

**فصل** جسم کے ان مخصوص افعال اور مخصوص حرکات کا قریبی بسدہ

کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو مادے سے مجرّد اور پاک ہو، اس فصل میں اسی مقدمے سے بحث کی جائے گی میں اس کی تقریر یوں کرتا ہوں کہ کوئی خاص جسم اگر اس تاثیر عمل یعنی حرکت کو کسی ایسے امر کے ذریعے سے قبول کرتا ہے جو مفارق اور مادے سے پاک و مجرّد ہے تو اس کی یہی صورت ہوگی میں یعنی اس تاثیر عمل کو جو یہ جسم قبول کرے گا تو یا اس لیے کرے گا کہ وہ جسم ہے یا اس لیے کہ خود اس جسم میں کوئی قوت ہے یا یہ نہیں بلکہ اس مجرّد و مفارق وجود کی کسی قوت کا یہ نتیجہ ہوگا، پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ اس حرکت



اور فعل میں سارے اجسام اس کے شریک ہو جائیں، جیسا کہ تم جان چکے ہو حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، دوسری صورت یعنی جسم ہی کی کسی قوت کا یہ ثمرہ ہو، اور یہی ہمارا مدعا ہے، باقی تیسری صورت تو سوال یہ ہے کہ اس مجرد اور مفارق وجود میں جو یہ قوت ہے، کیا بذات خود اس تاثیر عمل کو وہ چاہتی ہے، اگر یہی بات ہے تو پھر اس قوت میں بھی وہی گفتگو ہوگی جو اس مفارق میں کی گئی تھی جیسا کہ گزر چکا اور اگر اس تاثیر عمل کا صدور اس مفارق کی قوت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے ارادے کا اثر ہے، تو اب یہ پوچھا جاتا ہے کہ اس ارادے نے جو خاص اسی جسم کو اس تاثیر عمل کے لیے اختیار کیا یہ بات اس جسم کی کسی خاصیت کا نتیجہ ہے، یا ایسا نہیں ہے، بلکہ بے سوچے سمجھے یوں ہی بلا وجہ جزائی طور پر اس کا انتخاب ہوا ہے، اگر ایسا ہے، تو چاہئے کہ عالم کی خصوصاً افلاک کی جو موجودہ وضع ہے، اس میں دوام اور استمرار نہ پایا جاتا، اور اس کا یہ نظام جو دوامی ہے، یا زیادہ تر دوامی ہے، یہ صورت پیش نہ آتی، اس لیے کہ ایسی باتیں جو محض نخت و اتفاق کا نتیجہ ہوتی ہیں، تم کو عنقریب بتایا جائے گا کہ وہ نہ دوامی رنگ کی ہوتی ہیں اور نہ ایسی ہوتی ہیں جن کے قیام و بقا میں اکثریت ہو، اور ظاہر ہے کہ جتنے طبعی آثار اور امور ہیں، وہ یا دوامی ہوتے ہیں، یا اکثریت سے ان کا تعلق ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ یہاں جو کچھ ہو رہا ہے، اس میں کوئی بات کا اتفاق اور یوں ہی بلا وجہ جزائی نہیں ہیں، آگے تم کو یہ بتایا جائے گا کہ ان سب کی توجہ کلی مقاصد اور اغراض کی طرف ہے، پس اتفاقی ہونے کی شق تو باطل ٹھہری، اور یہی بات متعین ہوئی کہ ارادے کے اس تاثیر عمل کی وجہ جسم کی خاص خصوصیت ہے، اور وہی بذات خود حرکت کو چاہتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ خصوصیت قوت اور طبیعت کے سوا اور کیا چیز ہو سکتی ہے، جسم ان ہی کے ذریعے سے حرکت کر کے اپنے ثانوی کمالات کو حاصل کرتا ہے، یعنی اپنی جگہ اور اپنی شکل کو چھوڑ کر ان ثانوی کمالات کو حاصل کرنا چاہتا ہے، میں جسمانی صورتوں کے باب میں اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کروں گا، اور جو حال طبیعت کا



ہے، یہی حال ان بیرونی کیفیات اور حالات کا ہے، جو جسم کو پیش آتے ہیں، مثلاً پانی جب گرم ہو جاتا ہے اور مٹی جب اوپر کی جانب پھینک دی جاتی ہے یا ہو جب کسی خارجی اور قسری قوت کے ذریعے سے بند ہو جاتی ہے تو ان صورتوں میں طبیعت یہ کرتی ہے، کہ ان خارجی آثار کے جو قسری اسباب و مبادی ہوتے ہیں ان کے ہٹ جانے کے بعد پھر جسم کو اسی طبعی حالت کی طرف واپس کر دیتی ہے، اور ان طبعی خیالات کی پھر خود حفاظت کرتی ہے، مثلاً پانی کو پھر ٹھنڈک کی طرف اور مٹی کو نشیب کی طرف ہوا کو اس کے طبعی قوام کی حالت میں واپس لے آتی ہے، یہی حال آدمی کے بدن کا ہے، کہ جب بعض عناصر کے غلبے کی وجہ سے بیماریوں میں اس کا طبعی مزاج اپنے فطری حال سے منحرف ہو جاتا ہے، تو اس وقت اسی طبیعت کو جس کے متعلق بدن کی ترتیب و پرداخت کا کام سپرد ہے، جب قوی کر دیا جاتا ہے، تو پھر وہی بدن کو فطری مزاج کی طرف واپس لے آتی ہے، یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی، کہ نفس مزاج نہیں ہے، اس لیے کہ جو مزاج معدوم ہو جاتا ہے ظاہر ہے کہ پھر اس کی ذات اصلی حالت کی طرف واپس نہیں ہوتی، کیونکہ جو چیز معدوم ہو جاتی ہے وہ پھر دوبارہ موجود نہیں ہو سکتی،

**فصل** | اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ہر نو پیدا حادث چیز کے لیے ضروری ہے کہ اس کی وجود کی صلاحیت

اور قوت اس سے پہلے موجود ہو، اور یہ کہ اس کے لیے ایک ایسے مادے کی بھی حاجت ہے، جو اس حادث کا محل ہو، اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ ہر وہ چیز جس کے وجود اور ہونے کی صلاحیت و قوت اس سے پہلے موجود نہ ہوگی، اس کی پیدائش اور اس کا حادث ہی ناممکن ہے، اور یہ کہ جو چیز اس طرح پائی جائے کہ پہلے نہ تھی اور بعد کو موجود ہوئی، یعنی ایک زمانہ گزر جس میں وہ نہ ہو، اور پھر بعد کو اس زمانے کے گزرنے کے بعد وقوع پذیر ہوئی ہو، اس قسم کی چیزوں میں ناگزیر ہے کہ اس کا مادہ پہلے سے



موجود ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنے پاٹے جانے سے پہلے ظاہر ہے کہ اس  
قسم کی چیزوں کا وجود بذات خود ممکن ہو گا کیونکہ اس وقت اگر اس کا ہونا ممکن  
و ممکن ہو گا تو ظاہر ہے کہ ایسی چیز پھر کبھی بھی موجود نہیں ہو سکتی اور اگر ممکن  
و ناممکن نہیں بلکہ اس وقت اس کے وجود کو ضروری و واجب قرار دیا جائے  
تو پھر وہ معدوم نہیں ہو سکتی اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس طرز کے  
موجودات کے وجود کا امکان اس کی قدرت سے بالکل الگ بات ہے جو  
فاعل کو اس قسم کی چیزوں پر حاصل ہوتی ہے اس لیے کہ شے کے وجود کا  
ممکن ہونا یہ اس کے ان حالات میں سے ہے جو خود اس کے وجود کی نسبت  
سے اس کے لیے ثابت ہوتے ہیں یعنی کسی خارجی امر کی نسبت سے صفت  
اس کی طرف منسوب نہیں ہوتی، بہر حال اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ  
ان چیزوں کے وجود کے امکان کی خود اپنی ایک خاص حقیقت ہوتی ہے  
جس کا وجود خود اس ممکن کے وجود سے پہلے ہوتا ہے امکان کی اس  
حقیقت کے متعلق یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ وہ صرف ایک ذہنی تصور اور فقط  
عقلی اعتبار ہے بلکہ یہ ایک ایسی صفت ہے جو خارج میں عارض ہوتی ہے  
اور یہ بات میں نے اس لیے کہی کہ جس چیز کے وجود کا یہ امکان ہے اسی کی  
طرف منسوب کرنے کے بعد یہ اضافی صفت حاصل ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ  
یہی نسبت اور اضافت اس امکان کی مقوم ہے اور اسی سے اس کا قوام تیار  
ہوتا ہے اس نسبت اور اضافت کے سوا وہ کوئی اور چیز نہیں ہے میرا  
مطلب یہ ہے کہ مطلق وجود کا امکان نہ جو ہر ہے اور نہ عرض بلکہ نسبت اور  
اضافت کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے کیونکہ اگر اسے جو ہر قرار دیا جائے گا تو  
اس وقت یہ ماننا پڑے گا کہ اس نسبت اور اضافت سے قطع نظر کرنے کے  
بعد بھی اس کے لیے کوئی مخصوص وجود ثابت ہو گا اور ایسی صورت میں  
وہ بذات خود واجب الوجود ہو جائے گا اور وجود کے امکان کے منشاء  
ہونے کی جو اس کی حیثیت تھی وہ باقی نہ رہے گی اور یہی بات اس شکل  
میں بھی لازم آئے گی جب اس کو بجائے جو ہر کے قار اور برقرار رہنے والا



عرض قرار دیا جائے پس معلوم ہوا کہ وجود کے امکان کی صورت یہ نہیں ہے کہ پہلے تو خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا پھر بعد کو خارج سے اس کو نسبت اور اضافت کی صفت عارض ہوتی ہے؛ بلکہ وجود کے امکان کے موجود ہونے کے ہی معنی ہیں کہ خاص خاص امکانات دراصل موجود ہوتے ہیں اور اسی بنیاد پر وہ اضافت نہیں جو حقیقی مضاف کہلاتا ہے، بلکہ عموماً جس معنی میں مضاف کے لفظ کا استعمال مشہور ہے اس کے ذیل میں وہ داخل ہو جاتا ہے ان سب باتوں کا حاصل یہ نکلا کہ خاص خاص امکانات دراصل اپنے اپنے خاص موضوع اور محل کے اعراض ہیں اور کسی خاص وجود مثلاً زید کے وجود کی طرف جو اضافت اور نسبت ان کی ہوتی ہے، یہی ان کی مقوم ہوتی ہے اور اسی سے ان کا قوام تیار ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو ہر کی تقویم عرض سے نہیں ہو سکتی پس ثابت ہوا کہ امکان عرض ہے اور عرض کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی موضوع اور محل میں پایا جائے، اب ہم اسی امکان کا نام وجود کی قوت اور صلاحیت رکھتے ہیں اور اس کے محل کا نام مختلف اعتباروں کی بنیاد پر موضوع مادہ ہیولی قرار دیتے ہیں بہر حال امکان کی یہ وہ صورت ہے جو اگرچہ ایک وجودی امر ہے، لیکن عاید اور نیستی بھی اس میں سنی ہوئی اور مخلوط ہے؛ اور جس طرح وجود مطلق تشکیلی قسم کا ایک عام مفہوم ہے، یعنی اپنے ماتحت افراد پر اس کا اطلاق برابر برابر طریقے سے نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے؛ اسی طرح امکان کی اس قسم میں بھی جو عمومیت پائی جاتی ہے، وہ تشکیلی طرز کی عمومیت ہے، اس کے نیچے ایسے امکانات مندرج ہیں جن کے نام مجہول ہیں اور ان کی تعبیر اس طریقے سے کی جاتی ہے، یعنی کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز کا امکان، فلاں چیز کا امکان؛

پس اب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی کہ ہر حادث نوپیدا چیز سے پہلے مادے کا ہونا ضروری ہے؛ اور یہی مادہ اس حادث چیز کی پیدائش و حدوث کے منجملہ مختلف اسباب و علل کے خود بھی ایک سبب ہوتا ہے؛ اور اسی سے مسئلہ بھی ثابت ہوا کہ جہاں بود و نابود و بناؤ اور بگاڑ و کون و فساد کا قصہ پیش آتا ہے وہاں یہ ضروری ہے کہ بننے والی اور بگڑنے والی چیز



یعنی کاشن اور فاسد دونوں کا ہیولی ایک ہی ہو اور نہ پھر لازم آئے گا کہ ان صورتوں میں ہیولی کی پیدائش بھی نئے سرے سے ہو جو محال ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نو پیدا ہیولی سے پہلے اس کے وجود کا بھی امکان پایا جائے، گویا اس ہیولی کے امکان کے لیے بھی ہیولی ماننا پڑے گا، اور یوں یہ سلسلہ دراز ہو کر تسلسل کی شکل پیدا کر لے گا۔ اور بحر ایک صورت کے جس کا ذکر آئندہ کیا جائے گا، تسلسل کی تمام صورتیں محال ہیں، ہیولی کے متعلق تسلسل کے جواز کی شکل اس موقع پر پیدا ہوتی ہے، جہاں صورت کے تسلسل اور یہ ہم تجدید سے، ہیولی بھی تجدید پذیر اور نو بہ نو ہوتا چلا جائے، یہاں جاننے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ جو امکان شے کے بالفعل پیدا ہو جانے کے بعد معدوم ہو جاتا ہے، اس کے لیے کوئی سبب ضرور ہو گا، اور لامحالہ وہ حادث اور نو پیدا ہو گا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کے لیے بھی کوئی ایسا امکان ہونا چاہئے، جو اس سے پہلے پایا جائے اور زمانی طور پر اس پر مقدم ہو، اور یہ سلسلہ بھی لاقتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہیولی میں بلکہ ہر مادے میں بحیثیت مادہ ہونے کے اس کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے کہ وہ فعلیت کا رنگ اختیار کرے، یعنی کوئی شے بالفعل ہو جائے، لیکن اس کی فعلیت کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ موجود ہو جائے اور پایا جائے اسی طرح صورت کے امکان کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس رنگ میں پائی جائے کہ وہ ابھی کوئی بالفعل شے نہیں ہے، کیونکہ صورت تو خود ہی فعلیت ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت کے وجود کا امکان ایک ایسی موجودہ صفت ہے جو اس کے ہیولی میں پائی جاتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس صفت کا تصور کیا جائے تو اسی کے ساتھ یہ تصور بھی ذہن میں پیدا ہو کہ وہ صورت کے وجود کا امکان ہے اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً کسی حوض کی کشادگی کے متعلق غور کرو، ظاہر ہے کہ یہ کشادگی اور وسعت حوض کی صفت ہے اب اگر حوض کا تصور قائم کیا جائے، اور اسی کے ساتھ اس بات کو بھی خیال کے سامنے لایا جائے کہ



پانی کی کتنی مقدار کی گنجائش اس حوض میں ہے! یہی پانی کے وجود کا  
امکان ہو گا، اسی طرح گھر کا صحن ظاہر ہے کہ گھر کی  
صفت ہے! اب اگر گھر کا تصور کیا جائے اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی سوچی  
جائے کہ اس میں کتنے آدمیوں کی گنجائش ہے! یہی بات ان آدمیوں کے  
وجود کا امکان ہو گا، ان مثالوں سے اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے جو اس  
موقع پر پیش آتا ہے: یعنی جو موجود ہے! وہ معدوم کی طرف کیسے مضاف  
اور منسوب ہو سکتا ہے! کیونکہ مضاف کے تو یہی معنی ہیں کہ شے کا اس طرح  
ہونا کہ جب اس کا خیال کیا جائے معاً اس کے ساتھ مضاف الیہ یعنی  
جس کی طرف وہ منسوب ہے، اس کا خیال بھی دماغ میں آ جائے، یہاں  
اگر یہ کہا جائے کہ حوض اور صحن کی گنجائش تو وجودی امور ہیں اور قوت  
ایک عدمی بات ہے، پھر ان وجودی امور کو قوت اور امکان کیسے قرار دیا  
جاسکتا ہے! تو صورت یوں ہو گی کہ ان دونوں (یعنی حوض اور گھر کی  
گنجائش) کو جب اس چیز کے لحاظ سے تصور کیا جائے جو ان میں بھری  
جائے گی مثلاً پانی کے لحاظ سے تو اس وقت ان کی نسبت وجود کی طرف  
نہیں ہو گی بلکہ ایک ایسے عدمی امر کی جانب ہو گی جو مطلقاً وجود کے  
مقابلے سے پیدا ہوتا ہے، یعنی جب پانی نہ ہو اس وقت پانی کی گنجائش  
اور جب آدمی نہ ہوں اس وقت آئین کی گنجائش کا امکان ہے ظاہر ہے کہ  
یہ وجود کی طرف نہیں بلکہ عدم ہی کی طرف اضافت ہے جو وجود کے مقابلے  
سے پیدا ہوا ہے!

maablib.org

### ایک تشبیہ

بعض حوادث کی حالت تو یہ ہوتی ہے کہ ان کے وجود  
کا امکان مادے کے اندر پایا جاتا ہے اور بعض چیزیں  
ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے وجود کا امکان مادے کے اندر نہیں بلکہ مادے کے ساتھ  
پایا جاتا ہے: پہلی قسم کی مثال مثلاً صورت جسمید ہے، اور دوسری کی مثال  
انسانی نفوس ہیں جن کا وجود مادے میں نہیں ہوتا، لیکن مادے کے ساتھ  
ہوتا ہے! جیسا کہ علم النفس کی بحث میں آئندہ تمہیں بتایا جائے گا، اور



نفس کے وجود کو اس کے عدم پر جو ترجیح بخشتا ہے، وہ مادہ ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ جس کا وجود ممکن ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ عدم اور وجود دونوں باتوں کی قوت اور صلاحیت اس میں برابر ہوتی ہے، اس لیے ضرور ہے کہ اس کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے کے لیے کسی ترجیح دینے والے کی ضرورت ہے؛ اس لیے کہ وجود عطا کرنے والا تو جو ادا اور بہت بڑا فیاض ہے، اس کی ہمیش کے لیے کسی ایسی ترجیح دینے والی بات کافی ہے؛ جو کم از کم شے کو وجود و عدم کی مشترک حد سے کچھ بھی وجود کی طرف جھکا دے، اس گفتگو سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ مادے کو جو نفس کے وجود کی علت قرار دیا جاتا ہے، تو اس کی صورت یہی ہے، اس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ مادہ تو خود نفس کا دوا طریقوں سے محتاج ہے؛ احتیاج کی پہلی صورت تو یہ ہے کہ جو چیز نفس کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اس کی تقویم مادے سے ہوتی ہے، (یعنی بدن کی) اور ظاہر ہے کہ یہ بات نفس ناطقہ میں نہیں پائی جاتی، دوری صورت اس احتیاج کی یہ ہے کہ شے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور نفس کی جو بات مادے کی محتاج ہے؛ اس کی وجہ صرف یہی ہے بخلہ یہ ہے کہ حوادث اور نو پیدا چیزوں کو مادے کی جو حاجت ہوتی ہے، درحقیقت اس احتیاج کی وجہ یہی ہے کہ مادہ ہی شے کے وجود کے امکان کا حامل ہوتا ہے؛ تاکہ شے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور یہ ممکن شے دراصل صورت ہی ہوتی ہے، بعض موقعوں پر تو یہ ہوتا ہے کہ صورت مادے میں پائی جاتی ہے اور اس وقت صورت کو مادے کی حاجت و وجہ سے ہوتی ہے؛ ایک تو اس لیے کہ صورت کی پیدائش اور حدوث میں اس کی ضرورت ہے؛ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسے مواقع پر صورت کی تقویم بھی مادے سے ہوتی ہے؛ باقی نفس کا حال اس سے مختلف ہے، چونکہ مادے میں ہو کر وہ نہیں پایا جاتا اس لیے محض اپنی پیدائش اور حدوث ہی میں اس کو مادے کی ضرورت ہوتی ہے؛ اس مسئلے کی بھی نیز یہ بات کہ مادے کو نفس کے ساتھ جو سبب ہونے کا تعلقی ہے اور اس میں جو شبہ پیدا ہوتا ہے؛



ان تمام امور کی زیادہ تحقیق ہم اس وقت کریں گے، جب یہ بتایا جائے گا کہ موت کے بعد بھی نفس باقی رہتا ہے؛ ایک اور بات سے یہاں واقف رہنے کی ضرورت ہے، یعنی یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایسی ہستیاں جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہیں جنہیں مفارقات کہتے ہیں، واقع میں ان کے لیے کسی قسم کا امکان نہیں ہوتا، ورنہ ان کے وجود کے لیے عامل (مادے) کی ضرورت ہو جائے گی، البتہ جب عقل ان مفارقات کو اس حیثیت سے تصور کرتی ہے، کہ ان کی بھی کوئی کلی ماہیت ہے، محض اس فہمی اعتباراً اور عقلی تصور کی بنیاد پر یہ باور کیا جاتا ہے کہ وجود سے ان کی ماہیتوں کا جو تعلق ہے؛ وہ امکانی صفت سے موصوف ہے؛ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے؛

**فصل** اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ قوت پر فعلیت کو تقدم حاصل ہے؛ اگرچہ جن باتوں کا ذکر گزشتہ فصول میں کیا گیا

ہے، یہ ظاہر ان سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ معاملہ بالعکس ہے یعنی مطلقاً قوت ہی فعلیت سے پہلے ہوتی ہے؛ اور اکثر دس کا یہی خیال بھی ہے؛ جیسا کہ یہ باور کرتے ہیں کہ مادے کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ اور جس فصل سے پہلے ہوتی ہے؛ اور یہ کہ عالم کا کوئی نظام موجودہ نظام سے پہلے نہ تھا اور ممکن کی ماہیت اس کے وجود پر مقدم ہوتی ہے؛ لیکن واقعہ یہ نہیں ہے؛ سچ نے شفا میں بعض لوگوں کے خیالات نقل کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوت کو فعل سے پہلے قرار دیتے ہیں؛ پھر باہم یہ لوگ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں؛ ان میں کچھ لوگ تو ایسے ہیں؛ جو سمجھتے ہیں کہ بیوٹی کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ پھر فاعل اور خالق اس بیوٹی کو صورت کا لباس پہناتا ہے؛ خواہ وہ ابتدائی طور پر پہناتے؛ یا کسی ضرورت اور مطالبے کی بنیاد پر ایسا کیا جائے؛ اور قدیم حکماء کے ایک عام گروہ کا یہی عقیدہ ہے؛ وہ کہتے ہیں کہ کوئی چیز مثلاً نفس (روح) کے دل میں دفعۃً یہ خیال پیدا ہوا کہ بیوٹی کی تربیت و پرداخت میں وہ مشغول ہو؛ لیکن یہ کام حسن و خوبی اس سے اجسام نہ پاسکا، تب باری عزاسمہ تلافی کے لیے اس کی امداد کی طرف



موجہ ہوئے، اور ہیولی کی صورتوں میں اس نے حسن پیدا کر دیا ان میں بعض  
 کہتے تھے کہ ہمارے سامنے جو چیزیں ہیں، یہ اپنی اپنی فطرت اور طبیعت  
 کے اقتضا سے متحرک تھیں، لیکن ان کی حرکتوں میں کوئی نظم اور ضبط نہ تھا،  
 تب خالق تعالیٰ نے ان کی مدد کی، اور بد نظمی و بے ضابطگی کو ختم کر کے حق تعالیٰ  
 نے ان میں موجودہ نظام کو قائم فرمایا، ان ہی میں بعضوں کا خیال یہ تھا کہ  
 سب سے قدیم امر تاریکی و ظلمت ہے، یا ابتدا میں صرف ہاویہ (تاریک خندق)  
 یا لامحدود و غیر متناہی خلا تھا، اور وہ ایک مدت تک ساکن رہا، پھر کچھ دنوں کے  
 بعد اس میں حرکت پیدا ہوئی، ان ہی عقائد و خیالات میں ایک وہ عقیدہ  
 بھی ہے جس کی تعبیر خلیط کے لفظ سے کی جاتی ہے، جس کا قائل حکیم انکسائوس  
 تھا، مطلب اس کا یہ تھا، کہ ہمیشہ قوت اور صلاحیت، فعلیت سے پہلے ہوتی  
 ہے، مثال میں وہ ٹھنوں اور لطفوں کو پیش کرتا ہے، اس کے نزدیک قدرت  
 کے تمام مصنوعات کا ہی حال ہے، بہر حال یہ تو ان لوگوں کے مختلف خیالات  
 تھے، جو قوت کو فعل سے پہلے مانتے ہیں؛

اب میں عرض کرتا ہوں کہ ایسی ہستیاں جو بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں یا  
 جن میں کون و فساد کا سلسلہ جاری ہے، ان کے جزئی افراد کا تو بے شک وہی حال  
 ہے، جو منی اور انسان میں ہم دیکھتے ہیں، یعنی خالص قوت اور صلاحیت  
 و استعداد کو ان کی فعلیت پر زمانی تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے  
 جو تقدم و تاخر ہوتا ہے، یہ چنداں قابل لحاظ نہیں، لیکن مطلق قوت اور  
 صلاحیت و استعداد تو اس کا حال مختلف ہے، یعنی فعلیت ہی کو اس پر  
 بلکہ جوہ چند تقدم حاصل ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ قوت بذات خود  
 قائم نہیں رہ سکتی، بلکہ اپنے قیام کے لیے وہ کسی جوہری وجود کی محتاج ہے،  
 اور اس جوہری وجود کے لیے ضروری ہے کہ بالفعل موجود ہو، اس لیے کہ  
 اگر وہ بالفعل موجود نہ ہوگا تو یہ ناممکن ہے کہ کسی چیز کی استعداد اور صلاحیت  
 کو وہ قبول کرے، آخر جوہر سے موجود ہی نہ ہوگا، وہ کسی چیز کو قبول کیا  
 کرسکا، پھر ایک بات یہ بھی ہے، کہ ہستی کے دائرے میں ایسے موجودات بھی ہیں



جو ہر اعتبار سے بالفعل ہوتے ہیں اور ان میں نہ کوئی بات بالقوۃ پہلے تھی اور نہ  
آئندہ پائی جاسکتی ہے، مثلاً اول تعالیٰ مجددہ اور عقول فعالہ کا جو حال ہے ایک  
اور امر قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ ہر قوت و استعداد اور ہر صلاحیت و قابلیت  
یہ چاہتی ہے، کہ فعلیت کی شکل وہ کسی فعل ہی کے ذریعے سے اختیار کرے، یہ  
ناممکن ہے، کہ خود یہ فعل ان امور میں ہو، جو حادث اور نو پیدا ہوتے ہیں، لہذا  
ایسی صورت میں پھر اس کو بھی قوت سے فعلیت کے دائرے میں لانے کے لیے  
ایک اور فعل کی ضرورت ہوگی، لامحالہ اس سلسلے کو کسی ایسی ہستی پر ختم ہونا  
چاہیے جو حادث اور نو پیدا نہیں بلکہ خود بالفعل ہو، اور اس مقدمے کا نام  
ہونا، اس مقام پر بیان کیا گیا ہے، جہاں اسباب و علل کے تنہا ہی و محدود  
ہونے پر دلیل قائم کی گئی ہے، یہ بھی تو آخر سوچنے کی بات ہے، کہ فعلیت کا تصور  
تو آدمی براہ راست کر سکتا ہے، لیکن قوت کا تصور فعلیت کے تصور کے بغیر ممکن  
ہے، پھر یہ بھی دیکھو کہ شرف و کمال میں یقیناً فعلیت کو قوت پر تقدم حاصل ہے  
اس لیے کہ فعلیت تو کمال ہے، اور قوت نقص ہے، بلکہ قاعدہ ہے، کہ  
ہر چیز کی قوت و صلاحیت کا کمال اس کی فعلیت ہی سے حاصل ہوتا ہے  
ساری بھلائیاں ہمیشہ اسی چیز کے لیے ثابت ہوتی ہیں، جو بالفعل موجود ہو  
اور برائی و شر وہیں ہوتا ہے، جہاں چیز ابھی صرف قوت و صلاحیت  
کے رنگ میں رہتی ہے، بلکہ ہر اعتبار سے دنیا کی کوئی چیز جو صرف شر اور برائی  
نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہی ہے، کہ کسی نہ کسی بات کی اس میں فعلیت ہے  
مثلاً وجود ہی اس کا بالفعل ہے، ورنہ شر محض تو وہی چیز ہو سکتی ہے جو معدوم  
ہو، اسی لیے اپنے وجودی پہلوؤں کے اعتبار سے کوئی چیز بری نہیں ہوتی، اس  
میں جو کچھ بھی برائی ہوتی ہے، وہ کسی کمال کے عدم اور نہ ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے  
مثلاً جہل کو شر اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ کمال (علم) کے نہ ہونے کا نام ہے  
یا ایسی چیز بری ہوتی ہے، جس سے کوئی عدنی نتیجہ مرتب ہوتا ہو، مثلاً  
ظلم کو جو برا کہتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے، کہ اس سے کمالات کے نظام میں  
خلل پیدا ہوتا ہے، اور اچھائیاں اس سے ہٹتی ہیں،



خلاصہ یہ ہے کہ قوت اور صلاحیت کا بھی خارج میں چونکہ ایک گونہ  
 بود اور نمود ہوتا ہے اور ہستی و وجود کا ایک رنگ اس میں بھی ہے اس لیے  
 اس کی ماہیت کا تقوم بھی وجود ہی سے ہوتا ہے اور تم جان چکے ہو کہ واقع  
 میں وجود ماہیت سے مقدم ہے پس معلوم ہوا کہ ذہنی اور عقلی طور پر قوت  
 کے لیے بحیثیت قوت ہونے کے ایک قسم کی بالفعل یافت اور محصل ثابیت  
 ہے اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ فعلیت کو قوت پر وہ تقدم بھی حاصل ہے  
 جو علت کو معلول پر ہوتا ہے یعنی جسے تقدم بالعلیۃ کہتے ہیں اور وہ تقدم  
 بھی جسے تقدم بالطبع کہتے ہیں اسی طرح شرف و کمال والا تقدم بھی اور زمانے  
 کے اعتبار سے جو تقدم پیدا ہوتا ہے وہ بھی اور حقیقت کے لحاظ سے بھی الخ  
 ان سارے اعتبارات سے تقدم کی جتنی شکلیں ہیں وہ سب فعلیت کو قوت پر  
 حاصل ہے جیسا کہ میں نے ہر ایک کی طرف اشارہ کیا ہے

**ایک دہم کا ازالہ** میرے اس بیان پر اعتراض کرتے ہوئے اگر تم یہ کہو کہ  
 بعض موقعوں پر قوت ہی کو فعل سے بہتر سمجھا جاتا ہے اور  
 فعل ہی اس کے مقابلے میں برا قرار دیا جاتا ہے مثلاً کسی میں برائی کرنے کی  
 صلاحیت و قابلیت اور شر کی قوت ہے ظاہر ہے کہ اس مقام پر اس  
 قوت کا بالفعل ہونا یقیناً قوت کے مقابلے میں بر ہے آخر کسی برائی کے  
 بالفعل موجود ہونے سے قطعاً زیادہ بہتر ہے کہ وہ صرف قوت اور صلاحیت  
 ہی کی حیثیت میں رہے؛ ٹھیک جیسے بطلانی کا بالفعل ہو جانا اس کے بالقوت  
 رہنے سے زیادہ بہتر ہے اس لیے کہ بر آدمی درحقیقت اس وقت تک  
 بر نہیں ہوتا جب تک برائی کی صلاحیت اس میں صرف صلاحیت اور قوت کی  
 شکل میں ہے اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم نے جو کچھ کہا مجھے خود  
 است ہے لیکن یہاں یہ بات جو پیدا ہوئی ہے یہ محض ایک عارضی سی چیز  
 ہے اور غاص چیزوں کو ہمیشہ نظر رکھنے کے بعد یہ حکم پیدا ہوتا ہے، ورنہ  
 اگر قوت کو صرف اس کی ذات کی حد تک نہ یہ نظر رکھا جائے اور تمام  
 بیرونی امور سے قطع نظر کیا جائے تو ظاہر ہے کہ قوت دراصل کسی نہ کسی چیز کے



عدم ہی کا نام ہے اور اس بنیاد پر وہ ہمیشہ برائی ہی ہے اس کی مثال  
 ایسی ہی ہے کہ ظلم اور مرض یا اسی قسم کی اور چیزوں کو اس حیثیت سے  
 دیکھا جائے کہ یہ بالفعل موجود ہیں اور کسی چیز کا بالفعل ہونا بذات خود خیر  
 اور بھلائی ہے؛ لیکن اگر کسی بالفعل چیز کا نتیجہ یہ ہو کہ اس سے دوسری بالفعل  
 چیزیں معدوم ہوتی ہوں تو اس اعتبار سے پھر ان ہی کو شر اور برائی کے  
 ذیل میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ یہی حال ان قوتوں کا ہے جس کی فعلیت سے دوسری  
 چیزوں کا عدم لازم آتا ہو؛ تو اس وقت ان کی فعلیت سے ان کی قوت ہی  
 بہتر شمار ہوتی ہے اس لیے کہ عدم کا نتیجہ وجود ہی ہوتا ہے پس  
 برائی کی جن قوتوں کو خیر قرار دیا گیا تھا ان کا مال کار بھی بالآخر فعلیت ہی  
 کی صورت اختیار کر لیتا ہے جیسے برائی کی فعلیت کی تان بھی آخر قوت ہی پر  
 آکر ٹوٹتی ہے؛

## فصل

اس فصل میں اس بات کی تحقیق کی جائے گی کہ حرکت کا  
 موضوع اور موصوف کیا ہے اور یہ کہ اس کا موضوع جسم  
 ہے یا جسم کے سوا کوئی اور چیز تم یہ جان چکے کہ حرکت ایک ایسی سیال حالت  
 کا نام ہے جس کے وجود کی نوعیت یہ ہے کہ محض قوت اور صرف استعداد و ملکیت  
 اسی طرح محض فعلیت اور صرف تحقق و یافت کے درمیان کی ایک کیفیت کی وہ  
 سرمایہ دار ہے اور یہ کہ وہ ایک ایسا متصل تدریجی قطعی امر ہے بجز وہم کے  
 جس کی ہستی اپنے اندر اکٹھے ہونے اور برقرار رہنے کی صفت نہیں رکھتی؛  
 ان خصوصیتوں کی بنیاد پر ظاہر ہے کہ کسی ایسی چیز کا ہونا ناگزیر ہے جو  
 کسی نہ کسی وجہ سے قائم و ثابت ہو تاکہ اس میں حرکت کے وجود کو فرض  
 کیا جاسکتا ہو اب سوال یہ ہے کہ یہ قائم و ثابت شے کوئی ایسی چیز ہوگی جو  
 بالقوة موجود ہو یا کوئی ایسی حقیقت ہوگی جو بالفعل ہو اس کا بالقوة ہونا  
 تو نا ممکن ہے اس لیے کہ جو چیز بالفعل موجود ہی نہ ہوگی وہ کسی صفت سے  
 نہ بالقوة موصوف ہو سکتی ہے؛ اور نہ بالفعل پس یہی شق باقی رہ جاتی ہے کہ  
 حرکت کا موضوع و موصوف ایسی چیز کو قرار دیا جائے جو بالفعل موجود ہو اب



دریافت طلب یہ بات ہے کہ آیا ہر اعتبار اور ہر پہلو کے لحاظ سے اس کا بالفعل ہونا ضروری ہے؟ یا یہ ضروری نہ ہوگا؟ پہلی صورت تو محال ہے! اس لیے کہ جو چیز ہر لحاظ اور ہر پہلو سے بالفعل ہوگی اس کا شمار تو ان موجودات میں ہوگا جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں، یعنی مفارقات اور ظاہر ہے کہ مفارقات کو مادے سے بھلا کیا علاقہ ہو سکتا ہے؟ یا مواد اس کے جو چیز اس نوعیت کی ہوگی یعنی ہر اعتبار سے بالفعل ہوگی، تو اس کے متعلق یہ کہنا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ وہ قوت و صلاحیت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آئی اور جب یہ نہیں ہے، تو اس کے متحرک ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ جو جو چیزیں امکان عام کے طریقے سے اس کے لیے ممکن ہو سکتی تھیں، وہ سب کی سب ایک جہتی طور پر اس کے لیے ثابت شدہ ہوتی ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ جو چیز ہر اعتبار سے بالفعل ہے اس کے لیے متحرک ہونا ناممکن و متغیہ ہے، اسی کا گویا عکس نقیض یہ ہوگا، ”ہر وہ چیز جس میں حرکت کے پائے جانے کی صلاحیت ہوگی اس میں کسی نہ کسی بات کا بالقوہ ہونا ضروری ہے“ اس لیے کہ حرکت کرنا یا متحرک ہونا تو وہی چاہے گا، جسے ایسی بات کی طلب ہو، جو ابھی اسے حاصل نہیں ہے، ہر حال جو چیز مادے سے مجرد ہوگی وہ حرکت کے ذریعے سے کسی چیز کو حاصل کرنے کی کبھی کوشش نہیں کر سکتی، اسی دعوے کے ثبوت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حرکت تو ایک ایسی صفت کا نام ہے جو متحرک سے پر طاری ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس پر کوئی بات طاری ہو، اسی میں ضروری ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز بالقوت ہو، گویا حرکت اسی چیز میں نفس کر سکتے ہیں جس میں کوئی بات بالقوہ ہو، اور مفارقتی ظاہر ہے کہ اس آلودگی سے پاک ہے، ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ حرکت کے موضوع و موصوف ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسا جو ہر ہو، جس میں کچھ چیزیں تو بالقوہ ہوں اور کچھ بالفعل، یعنی اس میں دونوں طرح کی باتیں پائی جائیں، اور یہ جسم ہی ہو سکتا ہے!

اب یہ معلوم ہوتا چاہئے کہ جسمانی جو اہر کے کسی نوع کی حرکت صورت



نہیں بن سکتی، اس دعوے کو بہ چند وجوہ ہم ثابت کرتے ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حرکت ظاہر ہے کہ جو ہر نہیں بلکہ عرض ہے، اور عرض بھی کیسی تمام اعراض سے ضعیف تر، کمزور تر، اس لیے کہ حرکت سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے شے متحرک ہوتی ہے؛ بلکہ خود شے کے متحرک ہونے کی تعبیر حرکت سے کی گئی ہے؛ جو ایک اضافی اور نسبتی بات ہے؛ پھر کسی جوہری وجود کی حرکت صورت کس طرح بن سکتی ہے؛ اس لیے کہ کسی چیز کا تحصیل اور اس کی یافت کسی ایسی شے کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی جو اس سے وجودیں گھٹیا اور ضعیف ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو جسم بالفعل موجود ہو گا وہی حرکت کا موضوع بن سکتا ہے؛ اور یہ ناممکن ہے کہ بحر ذہن اور عقل کے کوئی ایسا مبہم جسم پایا جائے۔ جس کا تحصیل و تقویم حرکت سے ہو؛ ہاں ایہ ہوتا ہے کہ جو جسم سے کسی خاص نوع کا تحصیل ہو؛ تیسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کے تحت میں جو انواع مندرج ہیں اور اس کی حقیقی قسمیں ہیں ظاہر ہے کہ ان میں کوئی استقرار کی طور پر بالفعل موجود نہیں ہو سکتی، اور جو چیز بالفعل موجود ہی نہیں ہو سکتی ہو؛ بھلا وہ کسی نوع کے بالفعل وجود کو کس طرح حاصل کر سکتی ہے؛ چوتھی وجہ یہ ہے کہ حرکت سے اگر کوئی نوع قوام پذیر ہو، یعنی حرکت سے اس کا تقویم ہو؛ تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ سکون کے ساتھ ہی وہ نوع معدوم ہو جائے گی؛ نیز خود اس حرکت کے اجزاء کے معدوم ہونے سے بھی وہ معدوم ہو گی؛ گویا بالفعل نہیں بلکہ ایک قسم کی وہ بالقوۃ نوع ہو گی، اور بالفعل نوع بننے کے لیے وہ کسی ایسی چیز کی محتاج باقی رہے گی، جو بالفعل موجود و ثابت ہو، ان تمام وجوہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جب تک جسم قوام پذیر ہو کر موجود نہ ہوئے اس وقت تک اس کو حرکت عارض نہیں ہو سکتی، یہ وہ آخری باتیں ہیں جو اس مدعا کے ثبوت میں کہی گئی ہیں، عنقریب تم ایک اور گفتگو سنو گے جس سے دل روشنی حاصل کرتا ہے؛

فصل ایک مشرقی حکمت

واضح ہوا کہ شے کے متحرک ہونے کا نام جب حرکت ہے؛



کیونکہ تبدل گزشتہ فی الواقع ہی کی تعبیر تو حرکت سے کی جاتی ہے، اس لیے  
 ضروری ہے کہ حرکت کی براہ راست علت، یعنی اس کی علت قریبہ کوئی ایسی  
 شے ہو، جس کی ذات میں ثبات و قرار نہ ہو، یا یوں کہو کہ وہ غیر ثابت الذات ہو،  
 کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو حرکت کے اجزا پھر معدوم نہیں ہو سکتے اظہار ہے کہ ایسی  
 صورت میں حرکت نہ حرکت باقی رہے گی اور نہ تبدل و تبدل درہمے گا بلکہ وہ سکون  
 اور قرار بن کر رہ جائے گی، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ حرکت کا جو براہ راست  
 بلا واسطہ فاعل ہو گا، اس کے وجود کے ساتھ حرکت کو بذات خود لزومی تعلق  
 ہو گا، اور قاعدے کے رو سے بھی یہی ہونا چاہئے کہ حرکت جس چیز کے وجود  
 کے لوازم سے ہو گی، اس کی حقیقت اور ماہیت اگرچہ حرکت کے سوا ہو گی،  
 لیکن اس کے وجود سے حرکت کبھی جدا نہیں ہو سکتی، پھر یہ بھی ظاہر ہے، کہ جو  
 چیز کسی خارجی شے کے لوازم میں سے ہوتی ہے، اس کو اپنے ملزوم کے لیے  
 ثابت ہونے میں خارجی وجود کے اعتبار سے کسی جعل جاعل (یعنی بنانے والے  
 کے بنانے کی) کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ ملزوم ہی کا بنانا لازم کا بنانا ہوتا  
 ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرکت کے وجود کو اپنے فاعل قریب کے  
 وجود سے ان عوارض اور اوصاف کی نسبت ہوتی ہے، جنہیں اصطلاحاً  
 کلیلی عوارض و اوصاف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یعنی موصوف کے وجود  
 کی تحلیل سے ان عوارض کا وجود پیدا ہوتا ہے، پس ثابت ہوا کہ حرکت  
 کے فاعل قریب کے لیے ناگزیر ہے کہ ماہیت تو اس کی ثابت و برقرار ہو،  
 لیکن اس کے وجود میں تبدل کا عمل و دخل ہو، اور عنقریب تم کو بتایا جائے گا کہ  
 حرکت کی کوئی بھی قسم اور نوع ہو، ہر ایک کی علت قریبہ اور براہ راست  
 سبب طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی اور طبیعت کے متعلق  
 بلائے خود یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جس سے جسم تقویم پذیر  
 اور توام یاب ہوتا ہے اور طبیعت ہی جسم کو نوع کی شکل میں یافت اور  
 متصل عطا کرتی ہے، نیز جسم طبیعی کے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے  
 طبیعت کا شمار اس کے کمال اول کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، یعنی طبیعت ہی



جسم طبعی کا اس کے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے پہلا کمال ہے، الحاصل میرے اس بیان سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسم کا وجود تجدید پذیر ہے اور ہر لحظہ نیا ہوتا رہتا ہے، اسی طرح ہر جسم کی ہویت بھی ایک سیال چیز ہے، اگرچہ اس کی ماہیت میں ثبوت اور قرار ہی کیوں نہ ہو، یعنی ہر جسم کا وجود تو تجدید کا رنگ رکھتا ہے، لیکن اس کی ماہیت اور حقیقت ثابت ہوتی ہے، اور یہی وہ فرق ہے جس سے حرکت اور جسم میں امتیاز ہوتا ہے، کیونکہ حرکت کے تو معنی ہی تجدید و انقضا گذشتہ و غیرہ ہیں،

اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام جسمانی عالم اور سارے جسمانی جواہر اور اس کے سارے اعراض خواہ فلکی ہوں یا عنصری سب کے سب حادث اور نو پیدا ہیں؛

اور وہ جو گذشتہ فصل میں یہ کہا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع کا ثابت الذات ہونا ضروری ہے تو یہ اس حیثیت سے صحیح ہے اگر حرکت کے موضوع سے مراد اس موضوع کی ماہیت ہو، اس لیے کہ تجدید کے موضوع کے لیے ظاہر ہے کہ تجدید کی حیثیت ایک عارض کی ہوگی، پس حرکت کا موضوع اپنی ماہیت اور ذات کے نقطہ نظر سے تجدید پذیر نہ ہوگی، یا حرکات کے موضوع سے خاص ان حرکتوں کے موضوع مراد ہوں جو اپنے موضوع کے وجود کو لازم نہیں ہوتے، مثلاً نقل مکانی والی حرکت جسے اصطلاحاً نقل کہتے ہیں، یا ایک حال سے دوسرے کی حال کی طرف حرکت مثلاً سردی سے گرمی کی طرف جسے اصطلاحاً استحالہ کہتے ہیں، یا نباتاتی چیزوں کی نشو و نما کے صفات میں حرکت، الغرض ان حرکتوں کا ظاہر ہے کہ اپنے موضوعوں سے لزومی تعلق نہیں ہوتا؛

اور اسی فصل میں جو یہ بیان کیا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع و موصوف کو ایسی چیز ہونی چاہئے جس میں کچھ باتیں تو بالقوة ہوں اور کچھ بالفعل، تو واقعہ یہ ہے کہ یہ بھی ایک اجمالی بیان ہے، ضرورت ہے کہ اس کی تفصیل کی جائے، بات یہ ہے کہ حرکت کی صفت کسی موضوع اور موصوف میں جو پائی جاتی ہے، اگر یہ عرض محض موضوع کے وجود تک محدود ہے، مثلاً جسم کو جو



حرکتیں عارض ہوتی ہیں ان کا بھی حال ہوتا ہے ایسی صورت میں کوئی شبہ نہیں کہ  
 حرکت کا جو موضوع ہوتا ہے، وہ خارج میں دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے، ایک  
 چیز تو وہ ہوتی ہے، جو موضوع کی ذات میں بالفعل پائی جاتی ہے، اور اس کی  
 خصوصیت ہوتی ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں وہ مسلسل ثابت اور برقرار  
 رہتی ہے، اور دوسری چیز اس میں وہ ہوتی ہے، جو بالقوت متحرک ہوتی ہے،  
 اس لیے کہ حرکت کا تو ہر جزو اس کے نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے، اور  
 پیدا ہونے کے بعد مٹتا چلا جاتا ہے، اور متحرک اول سے آخر تک وہی اپنے  
 حال پر باقی رہتا ہے، اور اگر حرکت کے عرض کی یہ نوعیت نہ ہو، بلکہ یہ عرض  
 کلیلی قسم کا ہو، مثلاً جو لازم کی صورت ہے، یعنی عقل لازم کو ان کے ملزموں  
 سے ذہنی تحلیل کے ذریعے سے جدا کرتی ہے، پھر حال عرض کی اس شکل میں حرکت  
 کا قبول کرنے والا اور پیدا کرنے والا یعنی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی  
 ہوتے ہیں، اور فعلیت و قوت دونوں الگ الگ باتیں نہیں ہوتیں، بلکہ ایسی  
 چیزوں میں یہ دونوں پہلو ایک ہی ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ جس بات میں وہ معرض  
 بالقوة رہتا ہے اسی میں وہ بالفعل بھی رہتا ہے، اس کے یہ دونوں پہلو  
 باہم ایک دوسرے میں کھپے ہوئے ہوتے ہیں، اور جیسے خود حرکت کی حالت  
 یہ ہے کہ اس کا قرار و ثبات بنفسہ اس کا تجدد ہوتا ہے، اور جس چیز کی حرکت  
 قوت اور صلاحیت ہوتی ہے، پہلی قوت اور صلاحیت بنفسہ اس شے کی قوت کی  
 فعلیت ہوتی ہے، یہی حال اس کا ہے، جس سے وہ صادر اور پیدا ہوتی ہے،  
 یعنی جو مایہ الحركۃ ہوتا ہے، اجسام میں یہ حیثیت طبیعت کی ہے، کیونکہ جسمانی  
 مقیوسوں میں مایہ الحركۃ خود طبیعت کے، اتنی تجدد ہی کا تو نام ہے، اس مقام کی  
 اصل تحقیق یہ ہے کہ ہیولی کی حقیقت جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، صرف قوت اور استعداد  
 و صلاحیت ہے، اور طبعی صورت کی حقیقت جیسا کہ عنقریب تم پر واضح ہوگا، اور  
 اجماعی طرح سے یہ بات تم پر کھل جائے گی کہ یہ صرف ہیولی کے "حدوث تجددی"  
 کی تیسری صورت ہے، یعنی نت نئی مسلسل پیدائشوں کے ظہور ہی کو طبعی صورت کہتے ہیں،  
 اور اس کی واقعی حقیقت یہی ہے، اب ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ہیولی



کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اپنی استعداد کی کیفیت کے ساتھ نئی نئی صورتیں ثابت  
 ہوتی رہتی ہیں، یعنی نئی نئی صورتوں کی استعداد و صلاحیت ہیوں میں پیدا  
 ہوتی رہتی ہے، اسی طرح ہر صورت کے ساتھ ایک نیا ہیولی ہر آن یکجائی طور پر  
 لازم ہوتا رہتا ہے، کیونکہ تم واقف ہو چکے ہو کہ فعل ہمیشہ قوت سے پہلے ہوتا ہے،  
 یوں ہی ہر ہیولی میں ایک دوسری صورت کی صلاحیت پیدا ہوتی رہتی ہے، جو  
 اس پہلی صورت سے بالکل مختلف ہوتی ہے، جو استعداد کی طریقے سے نہیں،  
 بلکہ یکجائی طور پر لازم ہوتی تھی اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے اس لیے کہ  
 ذاتی حیثیت سے تو صورت ہی مادے پر مقدم ہوتی ہے، اور صورت اپنی شخصی  
 ہویت اور تعین کی حیثیت سے زمانی طور پر ہیولی سے متاخر ہوتی ہے، الحاصل  
 ان دونوں میں ایک ایسی نسبت ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں تجد و اور  
 دوام دونوں باتیں ایک کو دوسرے سے اس طریقے پر حاصل ہوتی رہتی ہیں،  
 جس سے وہ دور نہیں لازم آتا جو محال ہے، جیسا کہ صورت اور مادے کے  
 باہمی تلامذہ کی بحث میں یہ بات تمہاری سمجھ میں اچھی طرح سے آجائے گی، جو جسم مرکب  
 نہیں بلکہ بسیط ہوتا ہے، چونکہ اس کی صورتوں میں تشابہ ہوتا ہے، یعنی ہر صورت  
 دوسری صورت کی ہم شکل اور مماثل ہوتی ہے، اس لیے اس میں یہ خیال گزرتا ہے کہ  
 مسلسل ایک ہی صورت اس میں بغیر کسی تبدل کے برقرار رہتی ہے، لیکن واقعہ یہ  
 نہیں ہے، بلکہ اس قسم کے اجسام کی صورتیں اگرچہ تعریف اور اپنے معنی کے  
 رو سے ایک ہی ہوتی ہیں، پھر شخصی ہستیوں کے اعتبار سے ان میں بھی تجد  
 اور نو بہ نو ہونے کا عمل اس طرح جاری رہتا ہے کہ ایک کے بعد دوسری اور  
 دوسری کے بعد تیسری یوں ہی بطور تعاقب کے ہر آن اور ہر لمحہ مسلسل بغیر کسی  
 انقطاع کے لگاتار اتالی طور پر پیدا ہوتی رہتی ہیں، یاد رکھنا چاہئے کہ صورتیں  
 باہم ایک دوسرے سے علحدہ اور جدا نہیں ہوتیں، اور نہ ان میں باہم کوئی  
 فاصلہ واقع ہوتا ہے، ورنہ کچھ اس مسئلہ پر بھی وہی اعتراضات  
 عاید ہوں گے اور وہی باتیں لازم آئیں گی، جو جسز لہ تجزی کے عقیدے  
 میں پیش آتی ہیں!



## فصل

اس فصل میں یہ ثابت کیا جائے گا کہ ہر متحرک میں طبیعت کا ہونا

ضروری ہے؛ اور یہی طبیعت ہر حرکت کا قریبی مبدء اور براہ راست

سبب ہوتا ہے؛ خواہ حرکت طبعی ہو؛ یا قسری یا ارادی ہو؛

پہلی صورت یعنی جب حرکت طبعی ہو تو اس وقت طبیعت ہی کا قریبی مبدء

ہونا تو ظاہری ہے؛ البتہ قسری حرکت (یعنی جو حرکت کسی خارجی اور بیرونی قوت

کے اثر سے پیدا ہوتی ہے) اس کی علت طبیعت کیے ہوتی ہے؛ یہ بات ذرا غور طلب

ہے؛ قصہ یہ ہے کہ جس حرکت کو بیرونی قوت اور قسر کا نتیجہ لوگ قرار دیتے ہیں وہی

میں قسری قوت کی حیثیت دراصل علت کی نہیں بلکہ مبدء کی ہوتی ہے؛ یعنی متحرک

میں بیرونی قوت حرکت کی صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتی ہے؛ اور حرکت کا

مبدء اور اس صورت میں بھی طبیعت ہی سے ہوتا ہے؛ یہی وجہ ہے کہ عموماً متحرک

سے بیرونی قوت ہٹ جاتی ہے؛ لیکن حرکت کچھ بھی ہونے باقی رہی رہتی ہے؛

نیز ایک بات سوچنے کی یہ بھی ہے؛ کہ خارجی قوتوں؛ اور بیرونی موثرات

یعنی قوا سر کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ بالآخر ان کی انتہا طبیعت یا ارادے پر ہو؛

باقی ارادی حرکات میں طبیعت کے قریبی مبدء ہونے کی شکل کیا ہوتی ہے؛ تو

اس میں واقعہ یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ جسم میں جب کبھی بھی اور جس قسم کی حرکت

پیدا کرتا ہے؛ اس میں بہر حال نفس کو ضرورت ہوتی ہے؛ کہ اس کام کو طبیعت

کی امداد و اعانت اور اس کو خادم بنا کر انجام دے؛ اگرچہ ارباب بحث و تحقیق

کا ایک بڑا گروہ یہی خیال کرتا ہے کہ جو حرکات ارادے کی طرف منسوب ہوتے

ہیں ان کی علت قریبہ اور براہ راست ان کا فاعل نفس ہی ہوتا ہے؛ لیکن

اصل حقیقت یہ ہے کہ تخیل ارادہ شوق وغیرہ امور کے پائے جانے کے بعد

حرکت کا قریبی مبدء وہی قوت ہوتی ہے؛ جو رگوں؛ پٹھوں؛ اور عضلات

اور تاروں اور باطنات میں حرکت پیدا کرتی ہے؛ اور یہ قوت ان اعضا کی طبیعت

کے سوا اور کون سی چیز ہو سکتی ہے؛ پس معلوم ہوا کہ جسمانی حرکات کا قریبی مبدء

اور براہ راست سبب وہی جوہری وجود ہوتا ہے؛ جو جسم میں پایا جاتا ہے؛

اور جسم کے ساتھ جس کا قیام ہوتا ہے؛ اس لیے کہ تمام اعراض جسم کی اسی



صورت کے تابع ہوتے ہیں جس سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور جو جسم کی مقوم ہوتی ہے، اسی کا نام تو طبیعت ہے؛ اسی لیے حکما طبیعت کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جس میں طبیعت ہوتی ہے؛ اس ہستی کے ذاتی حرکت و سکون کے قریبی مبدع اور براہ راست سبب کا نام طبیعت ہے؛ ذاتی حرکت و سکون کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ جس حرکت و سکون سے شے بالعرض اور غیر کے واسطے سے موصوف ہوتی ہو؛ وہ نکل جائے اور انھی فلاسفوں نے اس پر بھی دلیل قائم کی ہے؛ کہ جو چیز بیرونی قوت سے میل اور جھکاؤ کا اثر قبول کرے ضرور ہے کہ اس میں طبعی میلان میں بھی پایا جائے؛ اس ساری گفتگو سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ کسی قسم کی بھی حرکت ہو؛ وہ طبیعت ہی سے پیدا ہوتی ہے؛ اور طبیعت ہی اس کی براہ راست علت اور مبدع ہوتی ہے اور تم کو یہ بتایا جا چکا ہے؛ کہ حرکت کی براہ راست علت جو چیز ہوتی ہے؛ اس کی اہویت کو تجدید پذیر اور سیال ہونا چاہئے؛ کیونکہ وہ اگر سیال اور تجدید پذیر نہ ہوگی؛ تو ان طبعی حرکات کا صدور اس سے ناممکن ہو گا اس لیے کہ ثابت و برقرار رہنے والی شے سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی تجدید پذیر امر صادر ہو؛ عام حکما مثلاً شیخ رئیس وغیرہ خود اس بات کے قائل و معترف ہیں کہ طبیعت میں جب تک تغیر اور انقلاب پیدا نہ ہوئے گا اس وقت تک وہ حرکت کی علت نہیں بن سکتی؛ البتہ یہ لوگ اسی کے ساتھ یہ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ طبیعت میں اس تغیر اور تجدید کا کسی بیرونی اثر سے پیدا ہونا ضروری ہے؛ مثلاً طبعی حرکات میں یہ تغیر قرب و بعد کے ان مختلف مراتب کے تجدید سے پیدا ہوتا ہے جو حرکت کی مطلوبہ غایت اور منزل مقصود کی نسبت سے بنتے چلے جاتے ہیں یا قسری حرکات میں دوسرے احوال کے تغیر و تبدل تجدید و انقلاب سے یہ بات پیدا ہوتی ہے؛ یا جیسے نئے نئے ارادے اور نئے نئے جزئی شوق جو نفس نامقد میں مختلف نت نئے اندرونی مطالبات سے پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حرکت کی وجہ بنتے چلے جاتے ہیں؛ وہی اس کے اسباب و مبادی ہوتے ہیں؛



میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی یہ باتیں اصل مقصد کے ثابت کرنے میں کچھ  
 زیادہ فائدہ نہیں پہنچاتیں، اس لیے کہ ان حالات کے تجد و تبدل و تغیر کی بھی  
 آخری تان طبیعت ہی پر آکر ٹوٹتی ہے؛ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ قسر کی انتہا بھی  
 طبیعت ہی پر ہوتی ہے؛ اور یہ بھی تم جان چکے ہو، کہ نفس ناطقہ بھی حرکت کا  
 مبدع و بغیر اس کے نہیں بنتا جب تک کہ طبیعت سے بھی وہ اس معاملے میں  
 خدمت نہ لے؛ خلاصہ یہ نکلا کہ ہر قسم کے تغیرات اور ہر قسم کے تجد و تبدل کا روبرو بار کی  
 انتہا طبیعت پر ہوتی ہے؛ اور اسی کے یہ سارے تغیرات معلول ہوتے ہیں پس  
 معلوم ہوا کہ طبیعت جس چیز کا مبدع بنتی ہے؛ اس کا تغیر اور تجد و تبدل یہ چاہتا ہے کہ  
 طبیعت میں بھی تجد و تغیر ہو؛ اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ حکمانے اس کو درست  
 قرار دیا ہے کہ تغیر اور تجد و تبدل ایسی چیزوں کی طرف منسوب ہو سکتا ہے جو بجائے خود  
 ثابت و برقرار ہو، مثلاً طبیعت کی طرف جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ  
 ہر حرکت میں دو سلسلے ہوتے ہیں؛ ایک سلسلہ تو خود حرکت ہی کا ہوتا ہے اور  
 دوسرا مرتب سلسلہ ان حالات کا ہوتا ہے؛ جو پہلے طبیعت پر دار و اور طاری  
 ہوتے رہتے ہیں، مثلاً حرکت کی جو غایت اور منزل مقصود ہوتی ہے؛ اس کے  
 قرب و بعد سے جو مراتب پیدا ہوتے ہیں، حکما یہ کہتے ہیں کہ اس مقام میں جو چیز  
 ثابت اور برقرار رہتی ہے؛ یعنی مثلاً طبیعت تو اس وقت یہ ہوتا ہے کہ ان  
 دونوں سلسلوں میں سے ایک سلسلے کا کچھ حصہ دوسرے سلسلے کے کسی حصے کی اور  
 دوسرے سلسلے کا کچھ حصہ پہلے سلسلے کے کچھ حصے کی علت بنتا چلا جاتا ہے اور یہ  
 بات اس طور پر انجام پاتی ہے جس سے وہ دور جو محال ہے لازم نہیں آتا  
 جیسا کہ حادث کا جو تعلق اور رابطہ قدیم سے ہوتا ہے یعنی ربط حادث با قدیم  
 کے مسئلے کو یہ لوگ اسی تقریر سے سلجھاتے ہیں میں کہتا ہوں کہ متغیر کو کسی ثابت  
 و برقرار چیز کی طرف منسوب کرنے کے لیے؛ اور حادث و نو پیدا چیز کو قدیم کے  
 ساتھ ربط دینے کے لیے یہ طریقہ بالکل نا کافی ہے؛ اس لیے کہ اس  
 وقت گفتگو حرکت کی اس علت اور سبب کے متعلق ہو رہی ہے؛ جو حرکت کے  
 وجود کو ضروری بنا دیتا ہے؛ یعنی حرکت کے ان اسباب و علل میں گفتگو



نہیں ہے؛ جن کی حیثیت معدّات کی ہوتی ہے؛ اور جو صرف حرکت کی استعداد و صلاحیت پیدا کرنے کا کام انجام دیتے ہیں؛ ظاہر ہے کہ ہر معلول کے لیے بالآخر اس علت کی ضرورت ناگزیر ہے؛ جو صرف اس کی صلاحیت ہی نہیں بلکہ خود اس کے وجود کی مقتضی ہو؛ اور یہ جو دو سلسلے فرض کیے گئے ہیں؛ یہ تو اپنی عمومیت کے دائرے میں ان امور کو بھی شریک کیے ہوئے ہیں؛ جن سے حرکت کے اجزا کی پیدائش میں مدد ملتی ہے؛ اور ایک گونہ ان میں خصوصیت پیدا ہوتی ہے؛ یعنی وہی حرکت جو اس مادّے کو عارض ہوتی ہے؛ جس میں اس کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے؛ اور ہم اس وقت جو کچھ بھی بات کر رہے ہیں وہ اصل حرکت کی اس علت کے متعلق کر رہے ہیں؛ جو اس کے وجود کو ضروری بناتی ہے؛ یعنی جو اس کی علت موجب ہوتی ہے؛ اس لیے کہ ہر حال حرکت ایک معلول ہے؛ اور ہر معلول کسی ایسی علت کو چاہتا ہے؛ جو اس کے وجود کو ضروری بنائے؛ اور اس سے جدا نہ ہو؛ اور زمانے کے اعتبار سے اس سے پیچھے نہ رہنے پائے؛ اب اگر ان دونوں سلسلوں کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان میں ہر ایک دوسری کی علت ہے؛ تو لازم آئے گا کہ شے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو؛ اور اس سے پیچیدگی سے خلاصی کی کوئی راہ اس کے سوا نہیں ہے کہ طبیعت ہی کو ایک سیال جو ہر مان لیا جائے؛ اور یوں سمجھا جائے کہ ایسا مادّہ جس کی ادائی یہ ہے کہ اس میں قوت و صلاحیت؛ اور زوال کی شان پائی جاتی ہے؛ یعنی بعض صورتوں کے قبول کرنے کی اور بعضوں کے چھوڑنے اور زائل ہونے کی خصوصیت اس میں ہوتی ہے؛ ایک طرف مادّے کی تو یہ شان ہے؛ اور دوسری طرف جو تمام افعال و حوادث کا فاعل اور خالق ہے؛ اس کی شان صرف فیاضی مطلق جو دو کرم ہے؛ انھی دونوں باتوں سے طبیعت کی وہ حقیقت تیار ہوتی جس میں مسلسل تغیر اور تبدل کا عمل جاری رہتا ہے؛ ہوتا یہ ہے کہ فاعل اور خالق سے تو ایک چیز عدم سے دائرہ وجود کی طرف ابھرتی ہے؛ اور قابل (یعنی مادّے) سے زائل ہو ہو کر مٹتی چلی جاتی ہے؛ اسی موقع پر فاعل مسلسل مادّے پر اس کے بدلے کو فائض کر کے مافات کی تلافی کرتا رہتا ہے؛



نیز اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر جو آدمی ان دونوں سلسلوں پر غور کرے گا، اور ان دونوں کو ان کے تمام اجزاء کے ساتھ اکٹھے اپنے سامنے رکھے گا تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ان دونوں کے وجود کو طبیعت کے وجود کے بعد پائے گا، اور اس سے اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ کسی ثابت اور برقرار رہنے والی شے کے ساتھ ان کے تعلق کا جو سوال تھا وہ نئے سرے سے پھر واپس ہو جاتا ہے؛ یعنی سوال ہوتا ہے کہ جب اصل کو تو برقرار اور ثابت فرض کیا گیا ہے؛ تو پھر یہ دونوں سلسلے کس طرح پیدا ہوئے کھلی ہوئی بات ہے کہ اعراض کا وجود ہمیشہ تابع ہونے کی حیثیت میں رہتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو وہاں پیش آتی ہے، جب علل و اسباب کے سلسلے میں لاقتناہی ہونے کو اس دلیل سے باطل کرتے ہیں جس کا نام ”وسط اور طرفین“ والی دلیل یعنی ”بیچ اور دونوں کناروں“ پر اس دلیل کی بنیاد قائم ہے، اس موقع پر یہ تقریر کی جاتی ہے کہ سلسلے کی تمام کڑیوں کو بجز آخری کڑی کے جب اس طرح فرض کیا جائے کہ ان میں ہر کڑی کی حیثیت درمیانی اور وسطانی کڑی ہونے کی ہو؛ اور اسی کے ساتھ یہ بھی مانا جائے کہ اس سلسلے میں کوئی ابتدائی کڑی اور پہلا حلقہ نہیں ہے؛ تو اس وقت بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ آخر یہ سلسلہ پھر پیدا کیسے ہوا، اسی طرح ہم یہاں بھی کہتے ہیں کہ حرکت کے سلسلے میں بھی اگر کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کی ذاتی شان ہی تجد و تغیر، انقضا و گزشتگی اور می گذرد ہو، تو ان تجد و پذیر امور کے پیدا ہونے کی آخر کیا صورت ہوگی، خواہ ان کا ایک ہی سلسلہ ہو یا ان کے چند سلسلے ہوں؛ اور ان دونوں سلسلوں کے تجد کے حصول کی آخر کیا شکل ہوگی، ماسوا اس کے قرب و بعد کے مختلف مراتب کا جو ایک دوسرا سلسلہ یہ لوگ فرض کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے، کہ حرکت سے علحدہ وہ کوئی چیز نہیں ہے، اس لیے کہ اپنی ساخت و جعل اور اپنے وجود میں قرب و بعد کے تغیرات کی پوچھ تو حرکت کے سوا اور کیا ہیں؛ بہر حال ان تمام باتوں کا ماحصل یہ نکلا کہ ان تمام تغیر پذیر امور، اور تجد و حالات کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ انھیں کسی ایسی چیز کی طرف مستند اور منسوب کیا جائے جس کی حقیقت



اور ذات میں تبدل و تغیر انقلاب و تجدد ہو! اور وہ اپنی ذات و حقیقت کے  
رو سے سیال ہو! طبیعت کے سوا یہ اور کون ہو سکتا ہے! اس لیے کہ عقلی  
جواہر تو ظاہر ہے کہ تغیر و تجدد کی سطح سے بہت اونچے ہیں! ان آلائشوں سے  
ان کو کیا سروکار! اور اپنی عقلی حقیقت کے لحاظ سے یہی حال نفس کی اصل  
ذات کا ہے! باقی جسم کے تعلق سے تو جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا کہ اس  
حیثیت سے تو نفس بکف طبیعت ہے! رہے اعراض تو وہ اپنے وجود میں  
صوری جواہر کے تابع ہیں! اور خود بیماری حرکت تو معلوم ہو چکا کہ اس کی  
ہویت کی حقیقت لے دے کہ صرف تغیر اور تجدد ہی ہے! اور یہاں سوال  
خود تجدد و تغیر سے نہیں بلکہ اس امر سے ہے جس سے تجدد و تغیر کا ظہور ہوا ہے  
یعنی تجدد میں گفتگو نہیں ہے! بلکہ متحد میں ہے!

**فصل** تعمیر پذیر چیزوں کا تعلق و ربط برقرار اور ثابت رہنے  
والے امور کے ساتھ کس طرح قائم ہوتا ہے! اس فصل میں  
اسی پر بحث کی جائے گی! بات یہ ہے کہ عام طور سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ  
ہر تجدد پذیر کے لیے جب یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے کہ ہمیشہ کسی ایسی تغیر پذیر  
اور متحد رہی چیز کے بعد اس کو ہونا چاہئے جو اس کے تغیر اور انقلاب کی  
علت ہو! اور یہی بات خود اس علت کے علت میں بھی ہونی چاہئے جس کا  
نتیجہ بالآخر یہی ہوگا کہ تسلسل کا قصہ پیش آئے! یادور کی مصیبت سے سابقہ  
پڑے! یا پھر مجدد اول یعنی حق تعالیٰ کی ذات پاک میں تغیر اور تجدد کو ماننا  
پڑے گا! بلند ہے اس کی ذات اس قسم کی آلودگیوں سے اور بہت  
زیادہ بلند!

لیکن میں کہتا ہوں کہ تجدد اور تغیر کی صفت اگر کسی چیز میں پائی جائے گی  
تو دیکھنا یہ چاہئے کہ اس چیز کی وہ ذاتی صفت ہے! یا کسی غیر کے ذریعے سے  
عارض ہوئی ہے! دوسری صورت یعنی اگر ذاتی صفت نہیں ہے! تو اس  
وقت بلاشبہ ضرورت ہوگی کہ کسی ایسی چیز کو مانا جائے جو اس تجدد کا  
مشاوہ سبب ہو! لیکن اگر اس کی حیثیت ذاتی صفت کی ہے! تو اس وقت



اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس کی تجدید پذیری کے لیے کسی بنانے والے اور  
 جاعل کو مانا جائے بلکہ جو خود اس شے کا بنانے والا اور جاعل ہوگا وہی اس  
 صفت کے بننے کے لیے کافی ہوگا مطلب یہ ہے کہ بنانے والے کو اس کی ضرورت  
 نہ ہوگی کہ پہلے تو اس شے کو بنا دے اور پھر اس کے بعد مستقل طریقے سے تجدید کی  
 صفت کے بنانے کے لیے اس کو الگ کام کرنا پڑے یعنی اس کے لیے صرف جعل  
 بسط کافی ہے اس جعل مرکب کی یہاں حاجت نہیں جس میں مجعول اور  
 مجعول الیہ کے درمیان میں جاعل کو دخل اندازی کرنی پڑتی ہے اور اس  
 میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہاں ایک ایسی چیز ضرور پائی جاتی ہے جس کی خود  
 اپنی حقیقت ہی تغیر و تبدل تجدید و سیلان کو چاہتی ہے ہمارے خیال  
 کے رو سے ایسی چیز طبیعت ہے اور قوم کے خیال میں یہ حرکت اور زمانہ  
 ہے اب ظاہر ہے کہ کوئی سی بھی چسبہ ہو اس میں کچھ نہ کچھ ثبات و قرار  
 کا اور کچھ نہ کچھ فعلیت کا بھی ہوتا ہے اور فاعل و خالق سے جو بات فائض ہوتی  
 ہے وہ اشیاء کے ثبات اور فعلیت ہی کا پہلو ہوتا ہے!

اب اگر کوئی ایسی حقیقت ہو جس کا ثبات و قرار ہی تجدید و تغیر ہو  
 اور جس کی فعلیت صرف اس کی قوت اور صلاحیت ہی کی فعلیت ہو تو ظاہر  
 ہے کہ ایسی صورت میں اول (حق تعالیٰ) سے جو چیز اس پر فائض ہوگی وہ  
 اسی نوعیت کا ثبات اور اسی طرز کی فعلیت ہوگی جیسا کہ وحدت کی صفت کا  
 حال ہے جو وجود کے دوش بدوش رہتی ہے اور اس کی نوعیت بجنسہ وجود  
 کی نوعیت کی تابع ہوتی ہے اب اگر کسی شے کی وحدت بجنسہ کثرت ہو خواہ  
 یہ کثرت فعلیت کے رنگ میں ہو یا قوت و استعداد کے لباس میں بہر حال  
 واحد حق سے ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی پہلو کی شکل میں کثرت کے  
 طرز کی وحدت فائض ہوتی ہے اور ایسی چیز جس کا ثبات و قرار بجنسہ تغیر و تجدید  
 ہو وہ طبیعت ہی ہے اسی طرح سے وہ شے جس کی فعلیت بجنسہ قوت  
 اور صلاحیت ہے وہ ہی ہوتی ہے اور جس کی وحدت بجنسہ بالفعل کثرت  
 کے رنگ میں ہو وہ عدد ہے اور جس کی وحدت بالفعل کثرت نہیں بلکہ بالقوت کثرت کی



شکل میں ہوئی ہے، وہ جسم اور وہ چیز ہے، جو جسم کے اندر پائی جاتی ہے، یعنی صورت جسمیہ پس اب واقعے کی شکل یہ ہو گی کہ طبیعت اپنی اس حیثیت کے رو سے کہ اس میں ثبات و قرار بھی ہے، اس مبدیہ سے متعلق ہو گی جو ثابت رہتا ہے اور اس نقطہ نظر سے کہ طبیعت تجد و پذیر اور سیال بھی ہے، ان تمام چیزوں کا اس سے رشتہ قائم ہو گا جن کی فطرت اور حقیقت میں تجد و تغیر ہے؛ یعنی تمام تجد و امور اور نئے پیدا ہونے والے حوادث کا تغیر و تبدل کا تعلق طبیعت سے ہو گا، جب اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے، جیسے ہیولی اس اعتبار سے کہ آخر اس میں بھی کسی نہ کسی طرز کی فعلیت پائی جاتی ہے؛ وہ مبدیہ فعال (حق تعالیٰ) سے بایں طور صادر ہوتا ہے، کہ صورت کو پیدا کر کے ہیولی کو اس کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے؛ اور ہیولی کا یہ پہلو کہ وہ دراصل ایک قوت و استعداد، امکان اور گنجائش کا نام ہے، اس بنیاد پر حدوث گزشتہ، انقضاء و زوال و فنا بربادی وغیرہ کی اس کے ذریعے سے تصحیح ہوتی ہے، یعنی ان امور کا منشاء ہیولی ہی کی ذات ہے؛ الغرض یہ دونوں جوہری ہستیاں یعنی طبیعت اور ہیولی اپنے خاص ذاتی خصوصیات یعنی زوال پذیری اور تجد و انگیزی، کی بدولت اس بود و نابود و پیدائش و فنا و زوال و حدوث کے ذریعے دو واسطہ بنے ہوئے ہیں؛ جو جسمانی امور میں آتے ہیں؛ اور یوں حادثات و قدیم یا خدا اور عالم کے باہمی تعلق و ربط کی تصحیح ہو جاتی ہے، اور پیدگی کی وہ گہرہ کھل جاتی ہے جس نے بڑے بڑے اہل علم و فضل کو اپنے حل کرنے میں تھکا دیا ہے؛

**فصل** اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ حرکت کا مختلف مقولوں (قاطی غور یا س) سے کیا تعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ کم

جب یہ کہتے ہیں کہ "نہاں مقولے میں یہ حرکت واقع ہوئی" تو اس فقرے میں چار احتمالات پیدا ہوتے ہیں؛ پہلا احتمال یہ ہے کہ مقولہ اس حرکت کا واقعی موصوف اور حقیقی موضوع ہے؛ دوسرا احتمال یہ ہے کہ حرکت کا موصوف تو جوہری ہے؛ لیکن یہ اتصاف اس مقولے کے ذریعے سے ظہور پذیر



ہوا ہے؛ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مقولہ حرکت کی جنس ہے؛ چوتھا احتمال یہ ہے کہ جو ہر اس مقولے کی کسی قسم اور نوع کو چھوڑ کر یا اس مقولے کی کسی صنف کو چھوڑ کر اسی مقولے کی کسی دوسری نوع یا کسی دوسری صنف کی طرف تدریجی طور پر آہستہ آہستہ منتقل ہو رہا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ احتمالات تو سب ہی پیدا ہوتے ہیں؛ لیکن صحیح مطلب اس فقرے کا یہی چوتھا احتمال ہے؛ باقی اور احتمالات درست نہیں ہیں؛ ہم ہر احتمال کے متعلق الگ الگ بحث کرتے ہیں؛ پہلا احتمال اس لیے درست نہیں ہے کہ مثلاً کالا ہوتا چلا جانا، (یعنی تسود) جو حرکت کی ایک قسم ہے؛ ظاہر ہے کہ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خود سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے؛ کیونکہ سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر سیاہی کی ذات بجنس باقی رہتی ہے، اور اس میں کوئی نئی صفت نہیں پیدا ہوتی ہے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ سیاہی تیز ہی نہیں ہوتی بلکہ جوں کی توں جس حال میں تھی اسی حال پر اب بھی باقی ہے اور اگر اس میں کسی زائد صفت کا اضافہ ہوا ہے؛ اور خود سیاہی کی ذات اپنی جگہ پر باقی ہے اور اسی طرح باقی ہے؛ جیسی پہلے تھی؛ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی ذات میں نہیں بلکہ صفات میں تبدیلی ہوئی اور ظاہر ہے کہ صفات یقیناً ذات نہیں ہیں؛ حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہاں تبدیلی سیاہی کی ذات میں ہوئی ہے؛ ہف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) اور تیز ہوتے ہوئے خود سیاہی کی ذات اگر باقی نہیں رہتی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی تیز نہیں ہوتی بلکہ وہ معدوم ہو گئی؛ اور کوئی نئی سیاہی نئے سرے سے پیدا ہو گئی؛ اور ایسی صورت میں پھر (تسود) یعنی سیاہ ہوتا چلا جانا، حرکت ہی باقی نہ رہا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے؛

پس معلوم ہوا کہ اس حرکت کا موضوع اور موصوف خود سیاہی نہیں ہے؛ بلکہ وہ ہے جو اس سیاہی کا محل ہے؛ اور اس کے اشتداد یا تیز ہونے کے یہ معنی ہیں کہ سیاہی کا جو محل ہے، وہ اس اشتداد کے ذریعے سے سیاہی کے ایک نوع یا ایک صنف کو چھوڑ کر دوسری نوع یا دوسری صنف کی طرف



منقول ہو رہا ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ سیاہی کے اس محل کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اسی سیاہی کی کوئی دوسری نوع یا دوسری صنف ثابت ہو رہی ہے (یہ تو مقولہ کیف کی ایک مثال تھی) مقدار اور کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے اس کا بھی یہی حال ہے یعنی جب کسی چیز کی مقدار بڑھنا شروع ہوتی ہے تو اس وقت بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں آیا ایک ہی مقدار باقی رہتی ہے یا ایسا نہیں ہوتا ہے؟ اگر وہی باقی رہتی ہے تو اب اس شے میں جو بڑھوتری ہو رہی ہے اس کی کیا صورت ہے آیا یہ ہو رہا ہے کہ خارج سے کسی چیز کا اس میں اضافہ ہو رہا ہے یا جو چیز اس میں بڑھتی ہے وہ اس میں اس طرح کھپ جاتی ہے کہ اس شے کی جو سائز تھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی یعنی تداخل کا عمل ہو رہا ہے ثانی الذکر شق تو بالکل مبہل ہے اس لیے کہ تداخل کے متعلق ثابت ہو چکا ہے کہ وہ محال ہے ماسوا اس کے اس کا مطلب تو پھر یہ ہو گا کہ موجودہ مقدار میں کچھ اضافہ ہی نہیں ہوا اور ہماری گفتگو کا تعلق اسی حال سے ہے جس میں اضافہ ہو رہا ہے پہلی شق سو وہ بھی غلط ہے اس لیے کہ اگر باہر سے اس میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے تو گویا اس کی مثال ایسی ہونی کہ کسی خط اور لکیر کے ساتھ ہم کسی دوسرے خط اور لکیر کو جب بڑھائیں تو نہ ان لکیروں اور خطوں میں کوئی طویل پیدا ہوا اور نہ ان کا مجموعہ اپنی پہلی حالت سے آگے بڑھا اور اگر صورت حال یہ نہیں ہے بلکہ زیادتی کے وقت پہلی مقدار باقی نہیں رہتی ہے تو پھر حرکت موضوع مقدار نہ ٹھیرا بلکہ اس مقدار کا فعل اس کا اصلی موضوع ہے یعنی صرف ہیولیائی موضوع ہے یا ہیولیائی کسی نہ کسی مقدار کے ساتھ اس کا موضوع ہے جیسا کہ ہمارا اپنا خیال ہے؛ الحاصل مقدار میں جب حرکت واقع ہوتی ہے تو یہ ہوتا ہے کہ جسم پر مسلسل ایک سے ایک زیادہ مقدار پیہم طاری ہوتی چلی جاتی ہیں اور ان مقداروں کی صلاحیت و قوت جسم میں لا محدود مرتبے تک ہوتی ہے یہاں ایک قابل ذکر امر یہ ہے کہ امام رازی نے جب یہ دیکھا کہ سیاہ ہونے چلے جاتے ہیں (یعنی تسود) میں حکاکے نزدیک جب یہ ہوتا ہے کہ



اس حرکت کے ذریعے سے سیاہی اپنی نوع کو چھوڑ دیتی ہے، اور حرکت سیاہی کو اپنی نوع سے باہر کر دیتی ہے، تو انھوں نے یعنی امام نے یہ سمجھ لیا کہ حرکت سیاہی کو اس کے بعد ایک ایسے حال کی طرف منتقل کر دیتی ہے، جو خود سیاہی نہیں ہے پھر اسی بنیاد پر اپنی بعض تصنیفوں میں یہ خیال ظاہر کیا کہ

”سیاہی کا تیز ہوتا ہوا پلانا خود سیاہی کو اس کی نوع سے باہر کر دیتا ہے، اور سیاہی کا جو موضوع ہوتا ہے اس پر ہر آن اور ہر لمحہ ایک جدید بسیط کیفیت طاری ہوتی رہتی ہے، اور یہ تو حکما کے نظریے کا نتیجہ ہے لیکن) عوام رنگ کی ان تمام قسموں کو جو سیاہی سے ملتی جلتی ہیں، انھیں وہ سیاہی خیال کرتے ہیں اور یہی حال سفیدی کا بھی ہے کہ سفیدی کی بھی جو قسمیں اور اس کے مختلف درجے باہم ملتے جلتے ہیں انھیں وہ سفیدی ہی خیال کرتے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مطلق سیاہی اپنی حقیقت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے، اور وہ رنگ کے ان تمام درجوں کا ایک نہایت ہی مخفی غیر محسوس کنارہ ہے، یہی حال سفیدی کا بھی ہے، اور ان دونوں کناروں (سیاہی و سفیدی) کے درمیان میں رنگ کے جتنے مراتب اور مدارج ہیں، ان کی حقیقت مخلوط رنگوں کی ہے، یعنی سیاہی اور سفیدی وغیرہ سے مرکب ہیں، مگر عام دستور یہی ہے کہ ان دونوں کناروں اور اطراف (سیاہی و سفیدی) میں سے جو رنگ جس کے زیادہ قریب اور قریب جلتا ہوتا ہے، اسی کے نام سے وہ موسوم اور اسی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے، جس کو چونکہ ان کی تمیز نہیں ہوتی اس لیے خیال گزرتا ہے کہ رنگ کے جتنے ملتے جلتے مدارج و حدود ہیں وہ ایک نوع کی چیزیں ہیں“

امام رازی کا بیان ختم ہوا، انھوں نے اپنی اس تحقیق کی خود ہی داد دی ہے، آخر میں لکھتے ہیں:

میں نے جو کچھ بیان کیا ہے، واقعہ ہے، اور یہی صحیح بھی ہے



البتہ چاہئے کہ مقداری حرکت پر بھی اس تحقیق کو چسپاں کیا جائے

میں کہتا ہوں کہ امام کے اس بیان کی بے مغزی ان لوگوں پر مخفی نہیں رہ سکتی جو اس قسم کے مباحث سے دل چسپی اور ان کے متعلق اچھی واقفیت رکھتے ہیں؛ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ امام کے نزدیک سیاہی کا کون سا درجہ آخر سیاہی ہے؛ اور کن درجوں کو وہ سیاہی کے ذیل سے خارج فرمانا چاہتے ہیں؛ حالانکہ جب رنگ کی تیزی رک جاتی ہے؛ اور اس کو سکون و قرار حاصل ہو جاتا ہے؛ تو اس وقت ان درجوں میں سے ہر درجہ بالفعل موجود ہوتا ہے؛ اب اگر سیاہی کے یہ مدارج سیاہی نہیں ہیں تو وہ آخر پھر کیا ہیں؟

امام نے اس کے بعد حکم کے اس نظریے پر بھی اعتراض کیا ہے؛ جو وہ کہتے ہیں کہ سیاہی کے کسی مقررہ مقدار سے حرکت کر کے کوئی چیز سیاہ سے سیاہ تر ہوتی چلی جاتی ہے تو اس وقت ہر آن میں اس متحرک کے لیے سیاہی کی ایک ایسی مقدار ثابت ہوتی ہے؛ جو پہلے نہ تھی؛ اور یہ سلسلہ یوں ہی اس طرح جاری رہتا ہے کہ ایک ہی وقت اور زمانے میں ان مقداروں میں سے دو مقدار ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں؛ ورنہ پھر اس میں حرکت کے واقع ہونے کا دعویٰ کرنا ہی غلط ہوگا؛ امام کا اس پر اعتراض یہ ہے کہ؛ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ آئوں اور

لمحوں میں سلسل پیدا ہو جائے یعنی ایک آن کے بعد دوسری آن اور دوسری کے بعد تیسری آن کا سلسلہ لگاتار پیہم پیدا ہوتا چلا جائے گا جس کی اصطلاحی تعبیر ”تاتی آتات“ سے کی جاتی ہے، (اور حکم کے نزدیک یہ مختلف وجوہ سے ناجائز ہے)

امام اس کے بعد خود فرماتے ہیں کہ تعلیقات شفا میں اس کا جواب جو مجھے ملا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ”مختلف مقدار کی سیاہیوں کی جو مختلف قسمیں اور ان کی مختلف نوعیں جو متحرک نہیں پائی جاتی ہیں ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ ہوتا ہے“ لیکن یہ جواب محل غور ہے؛ اس لیے کہ ان مختلف انواع و اقسام کا وجود اگر خارج میں نہ ہوگا تو جسم کی وہ حرکت جو ایک خاص کیفیت (سیاہی) کے اندر واقع ہوئی ہے؛ اس حرکت کا وجود خارج میں نہ ہوگا گویا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جسم بالفعل متحرک ہی نہیں ہے؛ بلکہ اس میں متحرک ہونے کا امکان ہے یا



وہ متحرک ہو سکتا ہے، گویا یہ اصل واقعہ ہے اور اگر یہ مانا جائے کہ (سیاہی) کی مختلف مقداروں کا وجود بالفعل ہے، یعنی فعلی وجود کے ساتھ وہ موجود ہیں اور دلیل سے یہ بات بجائے خود ثابت ہو چکی ہے کہ ان میں جو اختلاف ہے، وہ نوعی قسم کا اختلاف ہے یعنی ہر نوع دو سری نوع سے حقیقت میں مختلف ہے، اور جب ان میں سے ہر نوع کا اس آن کے سوا اور کسی آن میں وجود باقی نہیں رہتا جس میں وہ پائی جاتی ہے، اسی کے ساتھ ان مقداروں کا یہ سلسلہ ایک دوسرے کے پیچھے اس طرح مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے کہ آن کے درمیان کوئی زمانہ حائل نہیں ہوتا پس ان تمام باتوں کا وہی نتیجہ ہے جو میں نے پہلے کہا تھا، یعنی "تعالیٰ آنات" کی خرابی پیش آتی ہے، بہر حال جب سیاہی کی ان مقداروں کی یہی شان ہے، تو ان کے متعلق بھلا یہ کون کہہ سکتا ہے کہ ان کا وجود بالقوہ ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس شے کے ازالے کے لیے اس سے زیادہ صاف اور تشفی بخش جواب کی ضرورت ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس مسئلے کی طرف غریب میری پھر واپسی ہو گی "امام رازی کا بیان ختم ہو گیا۔

اب میں کہتا ہوں کہ جس وقت حرکت ہوتی ہے اس وقت مثلاً سیاہی کے سلسلے کی جو چیز پائی جاتی ہے، وہ ایک کیونکہ وہاں وحدانی شے ہوتی ہے، اور وہی ان مختلف مدارج کے درمیان پائی جاتی ہے، اور ابتداء سے انتہا تک وہ برقرار اور استمراری حالت میں رہتی ہے، اور اس سیاہی کا ایک زمانی فرد ہوتا ہے، جو اپنی ذات کے اعتبار سے تدریجی اتصال کا سرمایہ دار ہے، یعنی تدریجی متصل ہے، اور حرکت کے زمانے پر وہی منطبق بھی ہوتا ہے، لیکن خود حرکت کے ایسے آنی افراد ہوتے ہیں جن کا وجود ایک ایسی خاص قسم کی صلاحیت و قوت کی نوعیت کا ہوتا ہے، جو فعلیت اور استی سے زیادہ قریب ہو، اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ وجود کو ماہیت پر تقدم حاصل ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام پر مطلق سیاہی کا وجود تو بالفعل ہوتا ہے، لیکن اس کے وجود کی نوعیت ہی اس قسم کی ہوتی ہے کہ عقل ہر آن اس سے ایسی سیاہیوں کی ایک نوع اور قسم کو ذہنی تحلیل کے ذریعہ پیدا کرتی رہتی ہے،



جو اپنے اپنے آنی وجودوں میں باہم ایک دوسرے سے بالکل جدا اور متماثر  
ہیں، اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے؛ بلکہ سیاہی کا یہ زمانی وجود آنی وجودوں  
سے زیادہ قوی ہے؛ کیونکہ وہی متعدد نوعوں کا مصداق ہوتا ہے اور اس کی  
شال ایسی ہے، جیسے حیوان کے وجود کو نباتات کے وجود سے زیادہ قوی خیال  
کیا جاتا ہے؛ اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ حیوانی وجود باوجود اپنی وحدت  
کے ان تمام باتوں کا مصداق ہوتا ہے جو نباتات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور ایک  
دوسرے سے جدا جدا ہو کر مختلف موضوع اور محل میں بھی ان کا تحقق ہوتا ہے،  
یہی حالت سیاہی کے تیز اور شدید مرتبہ کی ہے کہ اس میں وہ ساری باتیں  
بالتوہ پائی جاتی ہیں، جو ہلکی سیاہیوں میں موجود ہوتی ہیں، اور کسی بڑی  
مقدار کا بھی یہی حال ہے، یہ باور کرنا چاہئے کہ بالفعل اور بالتوہ جو الفاظ  
یہاں استعمال کئے جا رہے ہیں ان کا کمال دراصل تفصیل و اجمال کی صورت  
میں نکلتا ہے، گویا تفصیل سے بالفعل اور اجمال سے بالقوت مراد ہے،  
باقی جس حل پر اس مقام پر پھوسا گیا ہے، کہ سیاہی کے تیز سے تیز تر  
ہوتے ہوئے چلے جانے کی صورت میں، دراصل سیاہی کا جو موضوع ہوتا  
ہے، اس میں غیر تدریجی اور دفعی تبدیلیاں اس طرح ہوتی چلی جاتی ہیں کہ تبدیلی  
کو اتنا مختصر وقت ملتا ہے جس کی وجہ سے جس کو اس کے باقی رہنے کا شعور  
نہیں ہوتا، اور اس لیے یہ خیال گزرتا ہے کہ سیاہی کے لیے ہر آن میں ایک  
نیا فرد ثابت ہوتا ہے، اور یہی بات کم اور مقدار والی حرکت کی توجیہ میں بھی  
پیش کی جاتی ہے، بہر حال اس بنیاد پر اس سے چارہ نہیں ہے کہ ان دونوں  
مقولوں (کیف و کم) کے متعلق یہ مانا جائے کہ درحقیقت ان میں حرکت واقع  
نہیں ہوتی ہے؛

میں کہتا ہوں کہ اس تقریر سے مذکورہ بالا چیدگیوں  
کے حل میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ بحکم یہی اعتراض ان حرکتوں  
پر بھی وارد ہوتا ہے، جو مقولہ آین (مکان) اور مقولہ وضع میں واقع  
ہوتی ہیں، البتہ اگر ان حرکتوں کے متعلق اس مشہور لغوی نظریے کا دعویٰ



کر لیا بلے جو عام طور سے طفرہ کے نام سے موسوم ہے، حالانکہ شاہدے سے اس کی تکذیب و تردید ہو رہی ہے، پس آخری ٹھکانہ وہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا؛

اس طویل گفتگو سے اب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی، کہ ابتدائے فصل میں جو چار احتمالات قائم کیے گئے تھے ان میں سے پہلا احتمال تو غلط ثابت ہوا، اب رہا دوسرا احتمال تو جو تقریر اس احتمال کی تغلیط کے لیے کی گئی ہے، اسی سے اس کا غلط ہونا بھی معلوم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اس احتمال کا مطلب یہی تھا کہ حرکت کا موضوع اگرچہ جو ہر ہی ہے، لیکن اس میں واسطے کی حیثیت مقولے کو حاصل ہے، اب خود غور کرنا چاہئے، کہ جب کوئی چیز (مثلاً مقولہ) خود براہ راست کسی صفت اور عارض کا موضوع نہیں بن سکتی، تو پھر وہی چیز اس کے عروض کا واسطہ بھی نہیں بن سکتی؛ البتہ ایک صورت ہو سکتی ہے، کہ واسطے کا معنی ہی بدل دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ مقولے کی مطلق طبیعت کسی نہ کسی قسم کی وحدت کی بنیاد پر موضوع اور حرکت کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جیسا کہ مقداری حرکت میں کہا گیا تھا، باقی قیصر احتمال یعنی یہ شق کہ مقولہ حرکت کی جنس قرار دی جائے؛ تو بعض لوگوں نے یہی مسلک اختیار کیا ہے، ان لوگوں کا بیان ہے کہ مثلاً آئین (مکانی مقولہ) کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو اس کی وہ ہے جو برقرار رہتی ہے، اور وہ قار دیے اس کا ہر جزو دوسرے جزو کے ساتھ جمع ہو کر پایا جاتا ہے (ہوتی ہے) اور دوسری قسم غیر قار ہے اور اسی کو مکانی حرکت کہتے ہیں، اسی طرح کیف کی بھی دو قسم ہے ایک قار ہے، اور ایک سیال اور غیر قار ہے، یعنی وہی جسے احتمال کہتے ہیں یوں ہی کم (مقدار) کی بھی دو قسمیں ہیں قار اور سیال، نشوونما اور فروتیت و پیرانہ سالی والا

۱۔ نظام معتزلی کی طرف یہ خیال منسوب ہے کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا قائل تھا کہ کسی سانچہ میں جب کوئی چیز حرکت کرتی ہے، تو مسافت کے بعض درمیانی حصوں کو کوڈ کر چھوڑتی چلی جاتی ہے، ہر طفرہ کے معنی کوڈنے کے ہیں اور اس مسئلے کا تعلق جزایہ تجزی سے ہے؛



انحطاط سیال قسم ہی کے افراد ہیں، الغرض ہر سلسلے میں جو قسم سیال اور غیر قرار ہے، اسی کو حرکت کہتے ہیں؛ لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے کہ چیز کے تغیر و تبدل، تجد و انقلاب ہی کا نام حرکت ہے نہ کہ اس چیز کو حرکت کہتے ہیں جو تغیر اور تجد و کی صفت سے موصوف ہو، جیسے سکون شے کے قرار اور ثبات کی تعبیر ہے، ورنہ جو چیز برقرار اور ثابت رہتی ہے، اسے کوئی بھی سکون نہیں کہہ سکتا؛

لیکن ایک سوال ابھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کسی تجد پذیر سیال فرد کے لیے حرکت کے ثبوت کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، جو حالت اس عرض کی ہوتی ہے، جو اپنے موضوع اور محل کو عارض ہوتا ہے، یعنی عرض کے محل کی یہ خصوصیت ہے، کہ اس کا تقوم خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، عرض جس کا حلول اس محل میں ہوتا ہے، اس سے موضوع کی ذات مستغنی اور بے نیاز ہوتی ہے، بخلاف حرکت کے کہ اس کا تعلق اس سیال فرد سے اس نوعیت کا نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت تحلیلی عوارض کی ہوتی ہے، یعنی معروض اور موضوع کی جب ذہنی تحلیل کی جائے، تب اس میں اس صفت کے وجود کا پتا چلتا ہے، اور بجائے خود مسئلہ سلسلہ ہے، کہ تحلیلی عوارض کو اپنے معروضات کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے، جو فصل کی جنس کے ساتھ ہوتی ہے، کہ واقعہ میں فصل اور جنس کا وجود باہم متحد ہوتا ہے، پھر ذہنی اور عقلی تحلیل کے بعد عام مفہوم کو خاص مفہوم سے جدا کیا جاتا ہے اور یوں اب ایک عارض اور دوسرا معروض قرار پاتا ہے، اور یہی گفتگو سکون میں اور اس کا جو معروض ہوتا ہے، اس میں جاری ہوتی ہے، یعنی قار فرد کا اس سے بھی پہلی بحث ہے، جب واقعہ کی شکل یہ ہے تو ایسی صورت میں یہ قول درست ہے، کہ کیفیت کا ایک فرد قرار اور ثابت ہوتا ہے اور دوسرا سیال تجد پذیر، اسی طرح یہ بات بھی بعید از عقل نہیں ہے کہ کیفیت کا جو سیال فرد ہے اس کو حرکت بایں معنی قرار دیا جائے کہ وہ چیز جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے وہ اور حرکت دونوں وجود کے اعتبار سے الگ الگ نہیں بلکہ ایک ہی چیز ہے،



جن لوگوں نے اپنا مسلک یہ اختیار کیا ہے، آگے تفصیلات میں باہم کو مختلف بھی ہوئے ہیں، بعضوں کا خیال ہے کہ سیلان، اور ثبات یا قرار دہنے قرار دہی کی وجہ سے ان چیزوں کی جو دو دو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، ان میں ہر قسم کو اپنی مد مقابل والی قسم سے جو اختلاف ہے، یہ نوعی اختلاف ہے، یعنی ہر قسم کی حقیقت دوسری قسم سے جدا ہے، دلیل ان کی یہ ہے، کہ سیال اور بے قرار ہونا چونکہ اس شے کی حقیقت کی جزا ہوتی ہے، جو سیال ہوتی ہے اس لیے ضرور ہوا کہ جو سیال نہیں ہے، اس سے اس کی حقیقت مختلف ہو،

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ نہیں، ان کا یہ اختلاف حقیقت کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ صرف خارجی اور بیرونی صفات کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک خط اگر دوسرے خط سے کچھ بڑا ہو جائے تو کیا دونوں خطوں میں نوعی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے؟ پس یہی حال ان دونوں قسموں کا بھی ہے! میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں، پہلوں پر تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سفید کی حقیقت میں ظاہر ہے کہ سفیدی داخل ہوتی ہے، باوجود اس کے سفید کو سیاہ سے جو امتیاز ہے، یہ امتیاز ایسا نہیں ہے جو ہمیشہ ان دونوں کو الگ الگ نوع کی حیثیت عطا کرتا ہو! اور میں نے جو بات کہی ہے، اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، اسی طرح دوسرے گروہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے کہ ہر وہ صفت جو کسی شے کی حقیقت میں داخل نہ ہو، بلکہ زائد ہو، اس سے نوعی اختلاف نہ پیدا ہو، آخر فصل جنس پر کیا زائد نہیں ہوتی، مگر وہی تو جنس کو نوعی تقسیم عطا کرتی ہے، یا عدو کے مراتب میں جو زیادتی ہوتی ہے اس کا بھی یہی حال ہے کہ باوجود زائد ہونے کے نوعی اختلاف اس سے پیدا ہوتا ہے، البتہ یہاں ایک چیز ایسی ہے، جس کا جاننا ضروری ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اس اعتراض کی تصحیح کے لیے یہ بھی جاننا چاہیے کہ فصل کے زائد ہونے کی کیا کیفیت ہوتی ہے، اور یہ کہ فصل اور ان خصوصی صفات میں کیا فرق ہے، جو باوجود زائد ہونے کے اشیاء میں باعث امتیاز ہوتے ہیں (بہر حال یہ تو



ایک ذیلی بحث تھی تفصیلات کا اپنے مقام پر مطالعہ کرنا چاہیے) اب اس فصل کو  
 میں ان جملوں پر ختم کرتا ہوں کہ جب مذکورہ بالا چار احتمالات میں سے تین احتمال  
 غلط ثابت ہوئے، تو چوتھا احتمال ہی صحیح باقی رہتا ہے، یعنی کسی مقولے میں  
 حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ حرکت کا موضوع اور موصوف  
 ایک نوع سے یا ایک صنف سے دفعہ اور اپنا تک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ  
 تدریجی طور پر دوسری نوع یا صنف کی طرف منتقل ہوتا ہے؛

**فصل** مقولات کی کن کن قسموں میں حرکت واقع ہوتی ہے اور

کن میں نہیں ہوتی ہے، اس فصل میں اسی بات کی  
 تحقیق کی جائے گی، تو اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حرکت کا وجود چونکہ نہایت  
 ہی ضعیف اور محدود ہے، چھپا ہوا ہے، اس لیے اس کو اپنے پائے جانے میں  
 چھ چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی ایک وہ جس سے اس حرکت کی  
 پیدائش ہو، یعنی فاعل دوسرا وہ جو اس حرکت کو قبول کرے یعنی قابل تیسری  
 چیز مافیہ الحکمت یعنی جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، ان تین امور کے  
 سوا حرکت کے لیے ایک تو وہ نقطہ ہونا چاہئے جہاں سے اس کی ابتدا ہو،  
 اصطلاحاً جس کا نام مامنہ الحکمت ہے، یعنی وہ چیز جس سے حرکت کی ابتدا ہوئی،  
 دوسرا نقطہ وہ ہوگا جس پر وہ ختم ہوتی ہے، جسے اصطلاحاً مآلیہ الحکمت کہتے ہیں  
 یعنی وہ چیز جس کی طرف متحرک کا رخ ہوتا ہے اور وہی اس کی منزل مقصود ہوتی  
 ہے، آخری چیز جو جس کا ہونا ہر حرکت میں ضروری ہے، وہ زمانہ اور وقت ہے  
 جس میں حرکت واقع ہو، الحاصل فاعل قابل، مافیہ الحکمت مامنہ الحکمت  
 مآلیہ الحکمت زمانہ یہ ہیں وہ چھ امور جن کا وجود ہر حرکت کے لیے ضروری ہے  
 ان امور میں سے قابل کی ضرورت کے وجہ پہلے بیان کیے جا چکے ہیں، اسی طرح  
 فاعل کے متعلق تم کو دو طریقے بتائے گئے تھے، اس لیے کہ فاعل اور قابل سے  
 حرکت کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کے متعلق تم یہ جان چکے ہو، کہ اس کی دو صورتیں  
 ہیں، ایک صورت تو وہ ہے جس میں فاعل اور قابل میں حقیقت کا اختلاف  
 ہوتا ہے بتایا گیا تھا کہ یہ اسی قسم کا اختلاف ہے، جیسا کہ ان یفصل (اثر ڈالنے)



والے مقولے اور ان فیفعلی (اثر قبول کرنے والے) مقولے میں حقیقت کا اختلاف ہے؛ اور دوسری صورت وہ تھی جس میں اس اختلاف کی ضرورت نہیں ہوتی، یعنی جو تعلق ذات اور ذات کے لوازم میں ہوتا ہے، جیسے آتشی صورت (یانا کی صورت نوعیہ) کے ساتھ حرارت اور گرمی کا، یا چار کے عدد کے ساتھ چفت ہونے کی صفت کا تعلق ہے؛

رہا مامنہ اور مالبہ (یعنی مبدوء و فتنہی) کے ساتھ حرکت کا جو تعلق ہے، یہ بات تو حرکت کی تعریف ہی سے سمجھ میں آجاتی ہے، اس لیے کہ بغیر کسی انقطاع کے مسلسل مسافت کے ان حدود کی تکمیل جو بالقوة پائے جاتے ہیں؛ یہی تو حرکت کی تعریف کا خلاصہ ہے، پھر بسا اوقات ان دونوں (مبدوء و فتنہی) میں تضاد کی نسبت ہوتی ہے؛ یعنی ہر ایک دوسری کی ضد ہوتی ہے؛ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے؛ کہ دونوں میں کسی خاص جہت سے تقابل کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، ایک صورت یہ بھی ہے کہ متحرک کی یافت اور حصول ان دونوں میں یعنی مبدوء و فتنہی میں ایک زمانہ اور مدت تک ہوتا ہے؛ ایسی صورت میں ان دونوں کناروں میں متحرک سکون کی حالت میں آجاتا ہے، جیسا کہ حرکات قطعیہ میں ہوتا ہے؛ اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے، مثلاً فلک کی حرکات کا جو حال ہے؛ بعض حکماء نے اس موقع پر یہ بھی دعویٰ کیا ہے؛ کہ کبھی حرکت کا مبدوء مختلفہ اس کا فتنہی ہوتا ہے؛ اور وہ فلک کو مثال میں پیش کرتے ہیں کہ فلک ہی اس حیثیت سے کہ اسی سے حرکت کا آغاز ہوتا ہے، وہ مبدوء ہے اور اس حیثیت سے کہ اس حرکت کا رخ بھی فلک ہی کی طرف ہے، وہی فتنہی بھی ہے، گریہ و غریب صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یونی حرکت (یعنی ایک دن کی حرکت) میں فلک کی جو یومی وضع طلوع کے وقت حاصل ہوتی ہے، دوسرے دن کی اسی طلوع کے وقت والی یومی وضع سے جویت اور شخصیت میں وہ یقیناً مختلف ہوتی ہے، یعنی دو دن میں طلوع کے وقت فلک کو جو وضع حاصل ہوتی ہے، اگرچہ یہ ظاہر دونوں میں مماثلت ہے، اس لیے کہ جو وضعی نسبتیں اس وقت فلک کو کل حاصل تھیں وہی آج بھی



حاصل ہیں لیکن دونوں وضعوں کی ہویت اور شخصیت قطعاً ایک نہیں ہے، اس لیے ایک کو دوسرے کی مثل بلاشبہ کہہ سکتے ہیں؛ پس معلوم ہوا کہ مبدع کی ذات متبہ کی ذات سے جدا ہے اور ان دونوں حیثیتوں کے اعتبار کرنے کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے، جب حرکت کے اجزا میں کسی جز کو پہلے اور کسی کو بعد فرض کیا جائے جیسا کہ تمام آنی حدود کا حال ہے، کہ ان میں ہر حد ایک چیز کی ابتدا ہوتی ہے اور دوسرے کی انتہا، یہاں ایک بات قابل ذکر یہ ہے، کہ فلک کی وضعی اور دوری حرکت کے حدود کی تعبیر نقطوں سے کرنی، ایک قسم کی مساحت، اور واقعے سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے؛ ورنہ جو حدود اس حرکت میں پیدا ہوتے ہیں ان کی حیثیت ایسے آنی وضع کی ہوتی ہے جن کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، مگر وہ ایسی قوت اور صلاحیت ہے، جسے فعلیت سے بہت نزدیک کا تعلق ہے؛

باقی مافیہ الحركة (یعنی جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے) اس کے ساتھ حرکت کا بہت گہرا تعلق ہے، یعنی دوسرے متعلقات کے حساب سے اس کے ساتھ بہت گہرا ربط اور زیادہ وابستگی ہوتی ہے؛ اتنی وابستگی کہ بعضوں نے تو حرکت بخلاف اس مقولے ہی کو قرار دے دیا ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے مگر مطلقاً ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ میں نے جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا ہے کہ حرکت اس مقولے کے تغیر اور تجدید کا نام ہے؛ البتہ ان ینفعل (اثر پذیر) کے مقولے کو قابل کی طرف اور ان ینفعل (اثر اندازی) کے مقولے کو فاعل کی طرف جب منسوب کیا جاتا ہے، تو اس وقت ان دونوں مقولوں والی حرکت بخلاف خود ہی مقولہ ہوتی ہے، اور یہی سبب ہے جو ان دونوں مقولوں میں حرکت واقع نہیں ہو سکتی ہے؛ اور اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ کسی ایک ہیئت و حالت کو چھوڑنا اور دوسری ہیئت و حالت کا اختیار کرنا حرکت کے لیے ضروری ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو ہیئت اور حالت چھوڑی جائے گی چاہئے کہ وہ کوئی برقرار و ثابت رہنے والی حالت رہیشت ہو؛ کیونکہ اگر بے قرار، اور غیر قار حالت میں حرکت واقع ہوگی تو



پھر یہ اس حالت کو چھوڑنا نہیں ہوگا، بلکہ یہ تو اسی حال میں سرگرمی اور ہی میں  
 ڈوبنا ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقولے میں حرکت کے واقع ہونے کے یہی معنی  
 ہیں کہ ہر لمحہ اور ہر آن میں متحرک کے لیے اس مقولے کا کوئی نہ کوئی فرد ثابت  
 ہوتا چلا جائے، اس لیے ناگزیر ہوا کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوا، اس  
 کے لیے ایسے آنی افراد ہوں، جن کا وجود بالفعل نہیں تو بالقوة ضرور ہو، اور  
 ان دونوں مقولوں کا یہ حال ہے کہ ان کے لیے آنی افراد پیدا ہی نہیں ہو سکتے  
 مثلاً گرم ہونے میں اگر حرکت واقع ہو، تو اس کا رخ ٹھنڈے پڑنے کی طرف  
 ہوگا (اس لیے پہلی حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کے یہی  
 معنی ہو سکتے ہیں) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گرم ہونے کے وقت جسم ٹھنڈا  
 ہوتا چلا جائے، حالانکہ ابھی جسم گرم ہونے کی حالت سے باہر نہیں ہوا، کیونکہ  
 فرض یہ کیا گیا ہے کہ جسم کی حرکت گرم ہونے میں ہوا ہی ہے، اور اگر یہ  
 ایسی حرکت ہے جس میں گرمی کی حالت ختم ہو رہی ہے، تو ان ینفعل  
 (اثر پذیر) کے مقولے میں یہ حرکت واقع نہیں ہو رہی ہے،  
 یہی حال مقولہ متی کا ہے (یعنی شے کی وہ حالت جو زمانے اور  
 وقت کے اعتبار سے اسے ثابت ہوتی ہے) اس کے اعتبار سے حرکت  
 واقع نہیں ہو سکتی، رہا اضافت کا مقولہ (جیسے باپ بیٹے کی نسبت سے جو  
 حالت پیدا ہوئی ہے) تو اس میں تغیر اور تبدل کی گنجائش اگرچہ ہے، اور  
 اس میں تجدد ہوتا ہے، لیکن اضافت کا وجود مستقل نہیں ہے، بلکہ طرفین  
 (مثلاً باپ اور بیٹے) کے وجود کی اضافت تابع ہوتی ہے، اس لیے بالذات  
 اس میں بھی حرکت واقع نہیں ہو سکتی، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے،  
 یہی حال مقولہ جیدہ کا بھی ہے، کہ اس کی حرکت بھی مثلاً عامہ، ٹوپی وغیرہ  
 کی ایسی اور مکانی حرکت کی تابع ہے؛

الحاصل تمام مقولوں میں صرف چار مقولے اب ایسے باقی رہ جاتے  
 ہیں جن میں جمہور کے نزدیک حرکت واقع ہو سکتی ہے، اور میرے مسلک  
 کے رو سے ان کی تعداد پانچ ہے، یعنی مقولہ جوہر کا میں کا اضافہ کرتا ہوں،



پس وہ مقولے جن میں میرے نزدیک حرکت واقع ہو سکتی ہے، وہ حسب ذیل  
 ہوئے، جوہر، کیف، کم، این، وضع، باقی رہا سکون تو ظاہر ہے کہ حرکت کا  
 مد مقابل ہے، اب ان دونوں میں تضاد کا تعلق ہو، یعنی باہم ایک دوسری کی  
 ضد ہوں، یا عدم و ملکہ کا تفصیل اس کی شفا میں کی گئی ہے، بہر حال سکون کو  
 حرکت کا اگر عدم قرار دیا جائے، جب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں وجود کی  
 کوئی جھلک ضرور پائی جاتی ہے، اس لیے کہ مطلق عدم اور محض مستی تو کسی معنی  
 میں بھی موجود نہیں ہوتی، اور ایسا جسم جس میں حرکت پیدا ہوتی ہے، اور  
 جس میں حرکت بالقوة موجود ہوتی ہے، لامحالہ اس میں (سکون) کسی صفت  
 کی حیثیت میں پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے ہم اس کو جسم کی ایک زائد  
 صفت قرار دے سکتے ہیں، ایسی زائد صفت جو غیر سے یعنی متحرک جسم سے  
 اس کو ممتاز کر کے جدا کرتی ہے، آخر اگر یہ صفت زائد نہ ہوگی، تو جس وقت  
 جسم متحرک ہو جاتا ہے، اس وقت جسم سے یہ صفت کیوں جدا ہو جاتی ہے، یہ  
 علامت ہے کہ جسم کی یہ زائد صفت ہے، الحاصل یقیناً سکون بھی جسم کی  
 ایک ایسی حالت ہے، جس کا نشا جسم میں ضرور پایا جاتا ہے اور کسی نہ کسی  
 بات کا یہ اثر ہے جسے ہم سکون کہتے ہیں، پس ضرور ہوا کہ سکون کے لیے  
 کوئی فاعل ہو، اور کوئی اس کا بھی قبول کرنے والا ہو، یعنی سکون کے لیے  
 بھی فاعل اور قائل کی ضرورت ہے جیسے حرکت کے لیے تھی، اور اگر سکون  
 عدم بھی ہے، جب بھی اس کی نوعیت ایسے عدم کی نہیں ہے، جس کے ساتھ  
 موصوف ہونے کے لیے کسی بات کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسے آدمی میں دو سیکوں  
 کے نہ پائے جانے کے لیے ظاہر ہے کہ کسی سبب کی ضرورت نہیں، اس لیے  
 سبب کا نہ ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو کسی وجود اور صلاحیت سے  
 وابستہ ہو، بخلاف اس کے آدمی کے لیے عدم رفتار کی صفت اسی وقت  
 ثابت ہو سکتی ہے، جب اس میں رفتار کی علت نہ پائی جائے، اسی لیے  
 خیال کیا جاتا ہے، کہ عدم رفتار میں بھی ایک گونہ کسی نہ کسی قسم کے وجود کی  
 جو اور جھلک پائی جاتی ہے، اور اس کے لیے بھی علت و سبب کی ضرورت



ہوتی ہے، اور اس کی علت بجنف وہی ہے؛ جو بالقوة رفتار کی علت ہے؛ یعنی رفتار کی صلاحیت کی جو علت ہے، وہی اس عدم کی بھی ہے، اسی طرح سکون کی علت بجنف وہی ہے؛ جو حرکت کے بالقوة وجود کی علت ہے؛

اور اس مقام سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حرکت کی علت بھی اپنے اندر کچھ عدم کے معنی کو سمیٹے ہوئے ہے؛ جیسا کہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے؛ اور میں نے عدم رفتار یا عدم حرکت یعنی سکون کو جو ایک معلول عدم کا نام ہے۔ اس کو جو شے قرار دیا ہے؛ تو اس کا مطلب نہیں ہے کہ وہ مطلق شے ہے، بلکہ اس کے شے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مخصوص چیز میں کسی ایسی معین شے کا نہ ہونا، جو کسی مخصوص حال میں ہو، یعنی بالقوة حالت میں ہو،

## فصل

مذکورہ بالا پانچ مقولوں میں جو حرکت واقع ہوئی ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، مقولہ آئین میں حرکت کا واقع ہونا یہ تو مشاہدے کی بات ہے، (کہ ایک جگہ کو چھوڑ کر جسم کا دوسری جگہ جانا) سب کے سامنے ہوتا ہی رہتا ہے، یہی حال وضع کا بھی ہے، کیونکہ اس مقولے میں حرکت جو واقع ہوتی ہے، وہ بھی ایک بدیہی بات ہے، کسی جسم کو گھومتے ہوئے کس نے نہیں دیکھا ہے، اس دوری حرکت میں جسم کے اندر جو تبدیلیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں، اسی اس مقولے کی حرکت ہے، باقی ایسا جسم جو کسی دوسرے جسم کے احاطے میں نہ ہو؛ جیسا کہ اس جوہم اقصیٰ کا حال ہے (یعنی فلک الافلاک کا) جس کو نہ کوئی غلا گھیرے ہوئے ہے اور نہ ملا؛ تو جب اس میں بھی گردش پیدا ہوتی ہے، تو اس وقت یقیناً وضع ہی کے مقولے میں اس کی حرکت بھی واقع ہوتی ہے، کیونکہ فلک الافلاک کے متعلق ان لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ اس کے لیے کوئی مکان نہیں ہے، باقی جن چیزوں کا وجود مکان میں ہوتا ہے، ان کی وہ چیزیں ہو سکتی ہیں، یا وہ کوئی ایسی شے ہوگی جس کا کم وجود کم مکان کو چھوڑتا ہوگا، یعنی ایک

لہذا مکان سے یہاں اصطلاحی مکان مراد ہے، جس کی تعریف ارسطو نے یہ کی ہے کہ حاوی جسم کی جو باطنی سطح کوئی جسم کے ظاہری سطح سے چھوٹی جاتی اور ماس ہوتی ہے اس کو مکان کہتے ہیں اپنے مقام پر اس کے تفصیلات پڑھنا چاہیے۔



مکان کو چھوڑ کر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا ہو، یا ایسا نہ ہو، بلکہ پورا جسم تو پورے مکان میں بھرا ہوا ہو، لیکن حرکت کے وقت اس متحرک جسم کے اجزاء مکان کے اجزاء کو چھوڑتے چلے جاتے ہوں، جیسا کہ دوری حرکت میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ثانی الذکر صورت میں متحرک کے اجزاء کی نسبتیں مکان کے اجزاء سے بدلتی چلی جائیں گی، اور قاعدہ ہے کہ جس کا یہ حال ہو، مکان میں اس کی وضع بدلتی رہے گی، الغرض دوری حرکت میں جسم کی وضع بدلتی رہتی ہے، باقی یہ بات کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس میں مقولے کے لیے جو یہ ضروری ہے کہ بہ تدریج وہ تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے کمال کے درجے تک پہنچے، تو این اور وضع میں یہ کیفیت بہ ظاہر عوام کی نگاہوں میں محسوس نہیں ہوتی لیکن واقع میں یہ بات اس میں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے بڑھاؤ اور گھٹاؤ تیزی اور سستی ان دونوں میں بھی پائی جاتی ہے، اور مقولہ کیف کی حرکت تو نام ہی تیز اور دھیمہ ہونے کا ہے،

یہ بات بھی یہاں واضح رہنا چاہئے جیسا کہ میں بار بار کہتا چلا آ رہا ہوں کہ قوت اور صلاحیت کی حالت کو چھوڑ کر فعلیت کی طرف منتقل ہونے کا نام حرکت ہے، یعنی جس وجہ سے یہ منتقلی عمل میں آئی ہے، اس کو حرکت نہیں کہتے،

بھی وجہ ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ کالا ہوتا چلا جانا اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے، بلکہ سیاہی کا جو موضوع اور موصوف ہے اس کا اپنے کالے پتے میں تیز ہونا یہ اس کا مطلب ہے، اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ سیاہی کے موضوع میں دو سیاہیاں نہیں ہوتیں، یعنی ایک تو وہ سیاہی جو اصل ہے، اور سلسل باقی رہتی ہے، اور دوسری وہ سیاہی جس کا اصل سیاہی، اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اس لیے کہ ایک ہی محل اور موضوع میں یہ ناممکن ہے کہ دو ایسی مماثل چیزیں جمع ہوں، جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مشابہ ہوں، اسی کی تعبیر ان الفاظ میں کی جاتی ہے کہ مثلیں کا کسی موضوع واحد میں اکٹھا ہونا محال ہے، بہر حال کالے ہونے چلے جانے میں ہر درجے اور ہر عدد و منزل میں ایک ہی سیاہی رہتی ہے، پس یہاں



مسل ج. اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، سیاہی نہیں بلکہ حرکت ہے، اس لیے کہ ہم اس حال میں ایک سیاہی کو فرض کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ حرکت کی صورت میں وہی اصل سیاہی آیا موجود رہتی ہے؟ اور جوں جوں وہ تیز ہوتی جاتی ہے، اس وقت ہی میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، یا اصل سیاہی موجود نہیں رہتی ہے، ظاہر ہے کہ دوسری شکل اگر مانی جائے، تو گویا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ جو چیز معدوم ہو گئی، وہی تیز ہو رہی ہے، جو محال ہے، کیونکہ متحرک کے لیے ضرور ہے کہ اس کی ذات ثابت اور برقرار رہے، اور اگر سیاہی کی ذات کو ثابت تسلیم کیا جائے (اور بلاشبہ وہ یقیناً برقرار و ثابت رہتی ہے) تو پھر وہ سیال باقی نہ رہی، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے کہ ایک ہی سیاہی ہے جو سیال ہوتی چلی جا رہی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی اس کیفیت کی حالت ہر آن ایک دوسرے درجے تک پہنچتی چلی جاتی ہے، اور اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ سیاہی میں جب تیزی پیدا ہوتی ہے، تو یہ بات اس کو سیاہی کی پہلی قسم سے منتقل کر دیتی ہے، اس لیے کہ اصل سیاہی اور جو اس پر اضافہ ہوا، ان دونوں کے مجموعے کو اصل سیاہی قرار دینا تو محال ہے، پس معلوم ہوا کہ تیز ہونے کی صورت میں جن جن درجوں سے اس کا تعلق پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، وہ ایک ہی بسیط کیفیت ہے،

میں کہتا ہوں کہ میں ایک نقطہ فرض کرتا ہوں مثلاً کسی مخروط کا سر ہے جس کو سطح پر گزارا جائے، تو اس وقت یہاں ایک نقطہ یعنی مخروط کے سرے والا، تو ایسا نقطہ ہے جو حرکت کی پوری مدت میں موجود ہے، اور تو سطوالی حرکت کی ٹھیک مثال اسی جیسی ہے، اور اس نقطے کے سوا اور بھی بکثرت دوسرے نقطے پیدا ہوں گے، جو اس ایک نقطے کے ساتھ ایک ایک کر کے متحد ہوتے چلے جائیں گے، گویا صورت یہ ہوگی کہ مخروط کے سرے والے کے تعین مطلق کے ساتھ ان مفروضہ نقطوں کے تعینات جمع ہوتے چلے جائیں گے جو مختلف حدود میں حرکت کی وجہ سے پیدا ہوں گے، پس یوں ہی سمجھو کہ ہر حرکت میں ایک چیز تو سیال نقطے کے مانند ہوتی ہے، جو مسلسل باقی رہتی ہے، اور دوسرے وہ مفروضہ نقطے ہوتے ہیں جو ان حدود سے پیدا ہوتے ہیں جن میں متحرک پہنچتا چلا جاتا ہے، اب سیاہی کے



تیز ہونے میں بھی یہی صورت ہو سکتی ہے؛ کہ اس سیاہی میں ایک تو وہ سیاہی  
ہے جسے اصل سیاہی کہنا چاہئے اور جو مسلسل باقی رہتی ہے، یہ ایسی سیاہی ہے  
جس کی وحدت بہت ہی ضعیف اور کمزور ہے، اس کے سوا یہاں کچھ اور چیزیں  
بھی ہیں جن میں ہر ایک اصل سیاہی اور اضافہ دونوں کو اپنے اندر گھٹے ہوئے ہے  
مگر یہ چند چیزیں کوئی خارجی حقائق نہیں ہیں؛ بلکہ صرف ذہنی تحلیل ہی کے ذریعے  
ہم ان کو پا سکتے ہیں؛ بہر حال اس ساری طول و طویل گفتگو سے یہ بات معلوم  
ہوئی کہ تیز ہونے والے جانے کی صورت میں سیاہی آغاز سے ختم ہونے تک  
شخصی ہویت کے رنگ میں اس طور پر باقی رہتی ہے کہ ہر لمحہ اس کی تکمیل ہوتی  
چلی جاتی ہے، اور یہ جو ان لوگوں نے کہا تھا کہ سیاہی گے تیز ہونے کی صورت  
میں متحرک سیاہی کی ایک نوع اور قسم کو چھوڑ کر دوسری نوع و قسم کی طرف  
متقل ہوتا ہے؛ اور ہر حد میں سیاہی کی ایک قسم عارض ہوتی چلی جاتی ہے، ان کے  
اس بیان میں اور جو میں نے عرض کیا ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے؛  
اس لیے کہ سیاہی کے ان اقسام اور انواع کی حیثیت اور ان کے باہمی اقتباس  
کی نوعیت خارجی تو ہے نہیں؛ بلکہ ان کا وجود بالقوۃ ہوتا ہے، اور محض ذہنی تحلیل  
کے بعد وہ حاصل ہوتے ہیں، اس لیے کہ وہ ایسی جدا جدا نوع جن میں الگ الگ  
فصل کے ذریعے سے امتیاز پیدا ہوتا ہو، نا ممکن ہے کہ دونوں ایک ہی وجود کے  
ساتھ خارج میں پائی جائیں، اس مقام پر بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں سے یہ بات  
بھی معلوم ہوئی کہ نفس نا طبع مزاج نہیں ہے، اس لیے کہ مزاج تو ایک سیال  
تغیر پذیر تہجد انگیز چیز ہے، اور مبدع و مخترع ان دونوں کناروں کے بیچ میں  
مزاج کے ایسے غیر متناہی انواع پیدا ہوتے ہیں جو بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ  
موجود ہیں، ان کے بالقوۃ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر نوع اپنی مجاور اور  
متصل نوع سے بالفعل ممتاز نہیں ہوتی، جیسے مسافت میں جو نقطے اور اجزاء پیدا  
ہوتے ہیں، ان میں باہم بالفعل کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا، بہر حال یہ کیفیت  
تو مزاج کی ہے، لیکن نفس کا حال اس سے بالکل مختلف ہے، یعنی ہر شخص اپنی  
ذات اور اپنے نفس کے متعلق یہ وجدان اور شعور رکھتا ہے کہ شخصاً وہ ایک



ذات واحد ہے جس میں مدت اور کسی قسم کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوا اگرچہ آدمی کی ذات کے اس عدم تغیر کے یہ معنی ہیں کہ اتصالی طور پر اپنی پوری زندگی میں وہ ایک ہی رہتا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے غالباً آخری فقرے سے کلام خدا نے اس بنیاد پر کیا ہے کہ اس کو بھی اس مسئلے کی ہینک ملی ہے کہ انسان کی ذات میں بھی مسلسل تجد و کلا عمل جاری ہے! کیونکہ اس تقسیم کے حصول کے تغیرات سے نہ مادی اتصالی کبھی جدا نہیں ہوتا اس مسئلے کی پوری تحقیق ایک مستقل بیان میں کی جائے گی اس شخص کے قول کے متعلق میں یہ بھی کہنا چاہتا ہوں کہ نفس اور مزاج کی شناخت کے لیے جو کچھ یہاں ذکر کیا گیا ہے اس کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ اس مسئلے کے ثبوت کے متعلق قاطع براہین اور قوی دلائل اتنی موجود ہیں کہ ان کے بعد اس قسم کی بات کی حاجت باقی نہیں رہتی

**ایک خاص امر پر** معلوم ہونا چاہیے کہ مثلاً سیاہی اپنی تیزی کے آغاز سے آخرت تک ایک شخص کی ہویت کی شکل میں مسلسل باقی رہتی ہے، تنقسم اور اس جیسا کہ میں اسے بیان کر چکا ہوں اور یہ بھی کہا جا چکا ہے کہ کی توضیح میں حال میں ہر لمحہ اور ہر آن جو فرض کیا جائے گا اس میں

سیاہی کی ایک ایسی نوع اور قسم پائی جائے گی جو اپنے باقی اور مابعد دونوں سے بالکل الگ ہو گی جس لیے کہ تیز ہوتے چلے جانے کے مدارج بھی اسی قسم کے ہیں جیسے سیاہیوں اور حیداروں کے مراتب مثلاًئی خاک کے خیال کے مطابق باہم نوعی اختلاف رکھتے ہیں پس قوم کے اس اعتراف اور اقرار کی بنیاد پر یہاں تین باتوں کا ہونا ضروری اور لازمی ہے پہلی بات یہ ہے کہ تیز ہوتے چلے جانے کی حوزت میں جب ایسے تیز رفتور انواع و اقسام پیدا ہوتے ہیں جو ایک ہی اتصالی وجود کے ساتھ موجود ہیں اس لیے متصل واحد کے متعلق ان کا مشہور مذہب یہی ہے کہ وہ وجود واحد کے ساتھ موجود ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہوئے کہ خارج میں جو چیز پائی جاتی ہے اور جس کا تحقق ہو رہا ہے وہ ماہیت نہیں بلکہ وجود ہی ہے یعنی یافت اور پائے جانے کی واقعی اور اصلی حیثیت وجود ہی کی ہے اور ماہیت کی



حیثیت یہ ہے کہ وہ ایک ایسی کلی بات ہے جسے ہر وجود سے عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے سے پیدا کرتی ہے اور وجود پر اسے محمول کرتی ہے، اور یہی عقلی ماہیت وجود کے ساتھ ایک خاص قسم کے اتحاد کی شکل میں متحد ہوتی ہے اگر واقعہ اس کے برعکس ہوتا یعنی ماہیت ہی موجود ہوتی اور وجود ہی عقل کا پیدا کیا ہوا ایک عقلی اور انتزاعی مفہوم ہوتا، جیسا کہ متاخرین کا خیال ہے، تو تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں یہ ماننا ناگزیر ہو جائے گا کہ اس وقت لامحدود نوعوں کا وجود بالفعل بالکل ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر اس طرح پایا جائے کہ باوجود بالفعل لامحدود ہونے کے دو احوالوں کے درمیان کھرا ہوا ہو، بلکہ یہی لازم آتا ہے کہ ایسے اجزاء جن کی تقسیم ناممکن ہے یعنی اجزاء اولیٰ تجربی ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے بالفعل پاٹے جائیں، جیسا کہ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے، (حالانکہ ان لوگوں کے خیال میں یہ ناممکن ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ سیاہی اپنے تیز ہونے یا دھیمی ہونے کی صورت میں بہر حال ایک شخصی ہویت کے رنگ میں برابر باقی رہتی ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اپنی وحدت اور شخصیت کے باوجود وہ مختلف انواع کے نیچے مندرج ہوتی ہے، اور کمال و نقص کے اعتبار سے وجود میں جو تبدیلیاں ہوتی چلی جاتی ہیں، انھی کے حساب سے ذاتی صفات اور منطقی فصول بھی بدلتے چلے جاتے ہیں، انقلاب کی یہ بھی ایک قسم ہے، اور ایسا ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وجود کی حیثیت تو اصل کی حیثیت ہے، اور ماہیت صرف طفیلی اور تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، جیسے سایے کا جو تعلق روشنی کے ساتھ ہے، اور جب سیاہی کے تیز اور دھیمی ہوتے چلے جانے میں یہ ہو سکتا ہے تو جوہر میں یہ بات جائز ہونی چاہیے،

تیسری بات یہ ہے کہ تیز ہوتے ہوئے چلی جانے والی ہستی اپنی وحدت اور برابر باقی رہنے کے ساتھ یقیناً ایک ایسی ہستی بھی ہے، جس میں تبدیلی کا عمل جاری ہے، اور اس کی تقسیم سابق و لاحق اگلے پھلے حصے ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہے، اس میں ایسے افراد پیدا ہوتے ہیں جن میں بعض زائل



ہو رہے ہیں اور بعض پیدا ہو رہے ہیں اور بعض آئندہ پیدا ہونے والے  
 ہیں؛ اسی طرح اس کے جتنے یہ اتصالی اجزا پیدا ہو رہے ہیں، ان کی  
 پیدائش تو ایک خاص وقت میں ہوتی ہے؛ لیکن اس وقت معین  
 کے سوا اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں نیز اپنے اجزا پر ان  
 کے مشتمل ہونے کی صورت یہ نہیں ہے، جس طرح مقداروں کے متعلق وہ  
 لوگ جو اس کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیزوں پر وہ مشتمل ہوتے  
 ہیں جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کے متعلق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ  
 کمال ہے، بلکہ ان کا وہی وجود جو مسلسل باقی رہتا ہے، وہی بحسنہ ان کا  
 وہ متصل وجود ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ غیر قار ہے، یعنی  
 اس کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، اور جس طرح  
 وہ یہ ہے اسی طرح وہی بحسنہ آنی افراد اور اجزا میں سے ہر ایک کا عین  
 ہے؛ الغرض اس مسلسل باقی رہنے والے وجود کی وحدت ایسی وحدت  
 ہے؛ کہ وہی اعداد اور کثرت میں بھی ساری و جاری ہے، اس لیے یہ ایسی  
 وحدت ہے، جو ان اعداد کو اپنے اندر اس طرح اکٹھا کرے ہوئے ہے کہ  
 فطرت سے ان کی قوت اور صلاحیت بہت قریب ہے، پس ہم اس وجود  
 مستمر متصل کے متعلق اگر یہ کہیں کہ وہ واحد ہے، تو یہ بھی صحیح ہے، اور اگر  
 یہ کہیں کہ وہ متعدد ہے تو یہ بھی صحیح ہے، اسی طرح اگر اس کے متعلق یہ کہا  
 جائے کہ وہ تیز ہونے یا دھیمی ہونے کے آغاز وقت سے آخر وقت تک  
 باقی ہے؛ تو یہ بھی درست ہے، اور اگر اسی کے متعلق ہم یہ کہیں کہ ہر لمحہ وہ  
 ہر وقت پیدا ہو رہی ہے، تو یہ بھی درست ہے، اس وجود کا یہ حال  
 اور ہر لحظہ ہر آن اس کا تہذیب و پذیر و بہ نو ہوتا چلا جانا یا لکل عجیب ہے، لیکن  
 عوام اس سے غافل ہیں، حالانکہ خود ان کی اپنی ہویت اور شخصیت  
 باوجود اسی حال میں ہونے کے ہر لمحہ و ہر لحظہ بہ شکل و گروہ نو ہو رہی ہے؛  
 لیکن یہ ایک ایسا لطیف واقعہ ہے جس کی یافت کے لیے ذہنی لطافت  
 اور ایسے بے لور بصیرت کی ضرورت ہے جس کی روشنی میں وہ چیز جو ماقی ہے



اور وہ چیر، جو زائل ہونے کے ساتھ تجد و پذیر ہے، دونوں بنفس ایک نظر میں،  
 میں چاہتا ہوں کہ اب تھوڑی توجہ اس مسئلے کی طرف کروں جس کا ذکر کرتا  
 چلا آ رہا ہوں، یعنی جو ہر میں حرکت واقع ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے اس کو ثابت  
 کروں، اچھا تو اس کی تقریر کرتا ہوں تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ایک ہی وجود  
 کے کبھی مختلف ذاتی اطوار اور مختلف نشانیں ہوتی ہیں، اور اسی ایک کے لیے  
 کمال اور نقص دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں، یہ تو ایک بات ہوئی جسے  
 ذہن نشین کر لینا چاہئے، دوسری بات یہ ہے کہ کیف کے تیز سے تیز تر  
 ہوتے چلے جانے، اور کم کے متعلق بڑھتے ہوئے چلے جانے، اسی طرح اس کے  
 مقابل یعنی کیف میں دھما ہوتے چلے جانے اور کم میں گھٹتے ہوئے چلے جانے  
 کے جو لوگ قائل ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے، کہ ان تمام حالات میں حرکت کی حیثیت  
 ایک ایسے شخصی امر کی ہوتی ہے جس کی مسافت بھی شخصی اور جس کا موضوع بھی  
 شخصی ہوتا ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کوئی شخصی فاعل شخصی قابل میں مخصوص  
 مبدء اور مخصوص منہی کے اندر جس چیز کو پیدا کرے گا، بھلا ایسی چیز جو ان شخصی امور کے درمیان  
 واقع ہو کبھی کسی مہم نوع کی حالت میں رہ سکتی ہے، بلکہ یقیناً وہ ایک ایسی حالت ہی ہو سکتی  
 ہے جو اپنے واحد فاعل اور واحد قابل نیز گرد و پیش کی دیگر خصوصیتوں کی زیر اثر ایک  
 ایسی واحد شخصی اتصالی وجود کی حیثیت حاصل کر چکی ہے جس میں جز ہونے کی حیثیت  
 سے اجزا بھی نہیں ہیں، یعنی اگر حدود و اجزاء اس میں پیدا بھی ہونگے، تو وہ بالقوۃ ہوں گے،  
 اب میں کہتا ہوں کہ کم اور کیف کے مقولوں میں جب اس کو جائز  
 قرار دیا جا چکا ہے، اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ان مقولوں میں جو حرکت واقع  
 ہوتی ہے، اس کے مبدء اور منہی کے درمیان ان مقولوں کی غیر محدود  
 نوعیں بالقوۃ پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ کم اور کیف کے یہ مقولے اپنے  
 تجد و پذیر وجود کے ساتھ اپنی شخصی حیثیت کو سلسل باقی رکھتے ہیں، پس  
 جب ان دونوں مقولوں میں ایسا ہو سکتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ صورت کے متعلق  
 میں بھی اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیا جائے، یعنی جو ہر صورت کے متعلق  
 بھی یہ مانا جائے کہ وہ بھی اپنی ذات کی تکمیل کے لیے خود ہی اس طرح



شدت پذیر ہو، کہ اس کا شخصی وجود مسلسل باقی رہتے ہوئے اپنی شخصی جوہریت اور وحدت کے حصول میں یوں مختلف اور متفاوت ہوتی چلی جائے کہ جو آن بھی اس وقت میں فرض کی جائے اس میں اس کے شخصی وجود سے ایک خاص بالقوة نوع کو ذہن اس سے پیدا کر سکتا ہو؛ ایسی نوع جو نہ اس آن سے پہلے موجود ہو، اور نہ بعد؛

جو ہر کے شدت پذیر ہونے کی نفی کے سلسلے میں اس موقع پیشینہ نے حکا سے جو یہ نقل کیا ہے کہ جوہر میں اگر حرکت واقع ہوگی، یعنی جوہر میں بھی شدت پذیری یا ضعف پذیری یا گھٹاؤ بڑھاؤ کی حالت پائی جائے گی، تو سوال یہ ہوتا ہے، کہ شدت پذیری کے مثلاً درمیانی حالت میں جوہر کی وہ نوع باقی رہتی ہے یا نہیں رہتی ہے اگر باقی رہتی ہے تو جوہری صورت کی ذات میں تغیر واقع نہیں ہوا، یہی اس کا مطلب ہو سکتا ہے، بلکہ یہ تغیر اس کے کسی عارضی صفت میں ہوا، ظاہر ہے، کہ یہ صورت تو اٹھالے کی ہے، (یعنی شے کا ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا مثلاً گرمی چھوڑ کر ٹھنڈک اختیار کرنا) اور قطعاً یہ تکون نہیں ہے (یعنی ایک جوہری صورت کو ترک کر کے دوسری جوہری صورت اختیار کرنا مثلاً پانی کا ہوا ہونا وغیرہ) اور اگر مثلاً شدت پذیر کی حالت میں جوہری صورت کی وہ نوع باقی نہیں رہتی، تو اس شدت پذیر کی معنی یہ ہونے کہ پہلی جوہری صورت معدوم ہو گئی، اور دوسری نئے سرے سے پیدا ہوئی، گویا شدت پذیر کی اس پوری مدت میں ہر آن ایک نیا جوہر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو جوہروں کے درمیان میں لامحدود نوعی جوہروں کے وجود کا بالفعل امکان پیدا ہو، جو ہر کے سلسلے میں کبھی جائزہ اور ممکن نہیں ہو سکتا، البتہ میا ہی اور گرمی میں یہ بات اس لیے جائز ہے، کہ اس کے ساتھ ایک بالفعل چیز بھی موجود ہوتی ہے، یعنی جسم بھی رہتا ہے؛ اور جسمانی جوہر میں اس کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اس میں کوئی ایسی چیز بالفعل نہیں نکل سکتی جس کی وجہ سے جوہر میں حرکت فرض کی جاسکتی ہو، میں کہتا ہوں کہ اس بیان میں مغالطہ اور اوعادوں سے کام لیا گیا ہے، اور منشا اس کا یہ ہے کہ ماہیت اور وجود



اور شدت پذیری کے متعلق بجائے اس کے کہ ان کو بالقوتہ فرض کرنا چاہئے تھا، ان کو بالفعل مان کر خلط بحث پیدا کر دیا گیا ہے، آخر ان کا سوال کہ شدت پذیری کی صورت میں جوہر کی نوع کیا باقی رہتی ہے؟ میں پوچھتا ہوں کہ باقی رہنے سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ شخصی طور پر اس کا وجود باقی رہتا ہے، تو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ بالا طریقے سے جس کام میں ذکر پہلے کر چکا ہوں وہ باقی رہتی ہے، اس لیے کہ ایسا واحد وجود جس کی نوعیت تدریجی متصل ہونے کی ہو وہ واحد زمانی امر ہوتا ہے اور اس کی شدت پذیری کے معنی یہ ہیں کہ اسی وجود کی تکمیل ہوتی چلی جاتی ہے، اسی کا برعکس حال ضعف پذیری میں ہوتا ہے اور اگر باقی رہنے کے سوال کا تعلق اس نوعی معنی سے ہے، جسے عقل اس کے وجود سے پہلے حاصل اور مغتزع کرتی تھی، اور تم یہ پوچھتے ہو کہ اس خاص صفت کے ساتھ اس جوہر کا وجود خاص اب بھی باقی ہے یا نہیں جو اس کی ذات میں بالفعل مذکورہ بالا طریقے سے پایا جاتا تھا تو ہم کہتے ہیں کہ اس خاص صفت کے ساتھ شدت پذیری کی صورت میں اس کا وجود باقی نہیں رہتا، لیکن محض اتنی بات سے کسی جدید جوہر کی پیدائش لازم نہیں آتی یعنی کسی دوسرے جوہر کا وجود پیدا نہیں ہوتا، البتہ ایک نئی صفت ضرور پیدا ہوتی ہے جو ذاتی طور پر اس کے لیے ثابت ہے، اور اسی قوت و امکان کے ساتھ اس میں موجود ہو جو فعلیت سے بہت ہی قریب کا تعلق رکھتی ہو، اور اسی لیے کہ شدت پذیری میں وجودی کمالات کی طرف، اور ضعف پذیری میں وجودی نقص کی طرف وہ جوہری صورت بڑھتی چلی جاتی ہے، اس لیے لاحالہ اس مسلسل ایسے ذاتی جوہری صفات کا تبادلہ ہوتا چلا جاتا ہے، جو نو بہ نو اس میں پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی صورت میں غیر قنای تو عین بالفعل موجود ہو جائیں اس وقت صرف ایک ہی شخصی وجود ہوتا ہے جو مسلسل موجود رہتا ہے، اور مثلاً شدت پذیری کی پوری مدت میں جو لمحے اور جو آفات فرض کیے جائیں گے، ان میں بالفعل نہیں بلکہ بالقوتہ غیر قنای حدود اس کے لیے ثابت ہوں گے، گویا اس میں غیر قنای نوعیں بالقوتہ



طور پر اس طریقے سے ضرور پائی جاتی ہیں کہ ان نوعوں کا تحقق بالفعل نہیں ہوتا  
 اور نہ ان کی طرف خارجی وجود ہی منسوب ہو سکتا ہے؛ بلکہ ان کی حیثیت ایسے معانی  
 کی ہوتی ہے جنہیں عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے پیدا کر سکتی ہے؛ اس بنیاد پر وہ  
 شدت پذیر کی جو مقولہ کیف میں ہوتی ہے جسے استحالة کہتے ہیں یا جو مقولہ کم میں  
 ہوتی ہے جسے نشو و نما اور بالیدگی کہتے ہیں؛ ان میں اور اس شدت پذیر کی  
 میں جو مقولہ جوہر میں واقع ہوتی ہے جسے تکون کہتے ہیں کوئی فرق نہیں ہے  
 یعنی اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں تدریجی تکمیل  
 ہوتی ہے؛ اور شے کے وجود کی ہر ایک کمالی حرکت ہے، خواہ یہ حرکت مقولہ کم  
 یا کیف یا جوہر میں واقع ہوتی ہو؛ فرق کا دعویٰ اس بنیاد پر کرنا کہ کم اور  
 کیف میں تو یہ بات ممکن ہے، اور جوہر میں ناممکن ہے، محض ایک بے دلیل دعویٰ  
 اور صرف ادعا ہے، اس لیے کہ ہر شے میں اصل وجود ہی ہوتا ہے اور ماہیت  
 کی حیثیت محض طفیلی اور تابع ہونے کی ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا؛ بلاشبہ ہر حرکت  
 کے موضوع اور موصوف یعنی متحرک کا موجود اور باقی رہنا ضروری ہے، اور  
 اس طرح باقی رہنا ضروری ہے؛ کہ اس کا شخصی وجود اور اس کی شخصیت  
 باقی رہے، اور حرکت کا موضوع جب کوئی جسمانی امر ہو، تو اس وقت اس کی  
 شخصیت کے باقی رہنے کے لیے صرف یہ کافی ہے، کہ ایک ایسا مادہ موجود ہو جو  
 کسی نہ کسی صورت کسی نہ کسی کیفیت کسی نہ کسی مقدار و کم سے تشخص اور تعین حاصل  
 کرتا چلا جائے، پس اس جسمانی موضوع میں انہی امور کی خصوصیتوں کی تبدیلی  
 سے اس میں بھی تغیرات پیدا ہوتے چلے جائیں گے، آخر تم کیا نہیں دیکھتے ہو کہ  
 کسی واحد مادے پر صورتوں کا تبادلہ ہوتا رہتا ہے اور مادہ ان میں سے  
 ہر صورت کے ذریعے سے اپنی وحدت کی حفاظت کرتا رہتا ہے، اس مادے  
 کو اپنی وحدت کے بچانے کے لیے کسی خاص صورت کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ  
 اس کام کے لیے کوئی نہ کوئی صورت کافی ہے، اسی کے ساتھ ایک اور شخصی  
 واحد کو بھی اس کی وحدت کی بقا میں دخل ہے، یعنی وہ عقلی جوہر جو مادے  
 سے پاک ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ اس محسوس عالم کی حفاظت بقا کا



تعلق غیر محسوس نظام سے وابستہ ہے، اسی کی تعبیر مذاہب میں ملائکہ دیوتا وغیرہ سے کی جاتی ہے اور فلاسفہ ان کو جوہر مفارقہ اور عقول کے نام سے موسوم کرتے ہیں (اور یہ ایسی بات ہے جسے شیخ اور دوسرے حکمانے خود جائز قرار دیا ہے ان لوگوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ عقل (جوہر مفارق) میں اس کی گنجائش ہے کہ اس کے ساتھ کسی ایسے مادے کا وجود وابستہ ہو؛ جو ہر آن کسی نئی صورت سے اس طرح بقا حاصل کرتا ہو جس سے اس کی شخصیت مسلسل کسی معین صورت کے ذریعے سے نہیں بلکہ کسی نہ کسی صورت کے ذریعے سے محفوظ ہوتی چلی جاتی ہو؛ اور ہر شخصی صورت اسی مادے کے ساتھ وابستہ ہو؛

بہر حال جب جسمیت کی اصل اور بنیاد میں یہ جائز ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جسم کی اصل یعنی مادہ خود ایک نوع ہے؛ میرا مطلب یہ ہے کہ جسم کا اطلاق ایک تو اس معنی پر کیا جاتا ہے جس کے اعتبار سے مختلف اجسام پر وہ محمول ہوتا ہے؛ اور اس لحاظ سے تو جسم جنس ہے؛ لیکن مادے کو بھی کبھی جسم اس لیے کہتے ہیں کہ وہی جسم کی اصل ہے؛ اور اس اعتبار سے اس کو مختلف اجسام پر محمول نہیں کر سکتے ہیں اور اسی معنی کے رد سے ہم نے اس کو نوع قرار دیا ہے؛ خلاصہ یہ ہے کہ جب مادے میں یہ جائز ہو سکتا ہے؛ اور ہوتا ہے؛ تو پھر اسی بات کو ان نوعی صورتوں میں کیوں نہ جائز قرار دیا جائے جن کا قریبی مادہ خود طبعی جسمیت یعنی صورت جسمیہ ہے؛ بلکہ اسی ذریعے سے وہ مشکل بھی حل ہو جاتی ہے؛ جو مقولہ کم کی حرکت کے متعلق پیدا ہوتی ہے؛ مدت اخیر میں جس کے حل میں سخت پریشان ہیں یہاں تک کہ صاحب اشراق اور ان کے پیروؤں نے اس مقولے کی حرکت کا سرے سے انکار ہی کر دیا؛ وہ کہتے ہیں کہ کسی مقدار کے ساتھ جب دوسری مقدار کا اضافہ کیا جاتا ہے؛ تو پہلی مقدار کا اس اضافے کے ساتھ ہی معدوم ہو جانا ضروری ہے؛ اسی طرح کسی متصل شے سے کوئی مقدار ہی جز جب جدا کیا جاتا ہے؛ تو یہی بات اس متصل کے عدم کو ضروری بنا دیتی ہے؛ پس معلوم ہوا کہ اس حرکت یعنی مقدار کی حرکت کا موضوع ہی باقی نہیں رہتا؛ شیخ رئیس نے بھی اس مشکل کو دشوار قرار دیا ہے؛ اور نباتات بلکہ حیوان تک میں یہ ثابت کرنے سے اپنے عجز کا اقرار



کیا ہے کہ نشوونما کی صورت میں جو مقداری حرکت ان میں واقع ہوتی ہے، اس حرکت کے لیے کسی ایسے موضوع کا ثابت کرنا سخت مشکل ہے؛ جو آغاز حرکت سے آخر تک مسلسل باقی اور برقرار رہتا ہو، اپنے بعض شاگردوں کے نام شیخ کے جو خطوط ہیں ان میں سے ایک خط میں انھوں نے یہی لکھا ہے، جب مذکورہ بالا سوال ان سے کیا گیا تھا شیخ کی عبارت یہ ہے؛

حیوانات میں کسی برقرار و ثابت رہنے والی شے کا وجود غالباً بیان کے دائرے میں آسکتا ہے؛ اگرچہ مشرقی اصول مباحث میں مجھے شک پیدا کرنے پھر اس کے ازالے کی خاص مشق ہے، مگر باوجود اس کے (نباتات میں اس کی کیا صورت ہے اس کا بیان کرنا مجھے بھی دشوار محسوس ہو رہا ہے؛ اگر اس میں کوئی چیز برقرار و ثابت نہیں رہتی، تو ہر زائل ہونے والی حالت اور پیدا ہونے والی حالت میں باہمی امتیاز نوعی طرز کا جب نہیں ہوگا، تو شخصی رنگ میں اس امتیاز کو ہونا چاہئے، لیکن ان میں شخصی طرز کا امتیاز ماننا بھی مشکل ہے، اس لیے کہ نباتات کی جو مقابل ہستیاں ہیں ان میں اس ثابت امر کا مسلسل باقی رہنا اس بات کو چاہتا ہے، کہ ان کی تقسیم لامحدود حد تک بالقوت ہو سکتی ہو؛ اور تقسیم میں ایک تقسیم کو دوسری تقسیم پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے، اور ایسی صورت میں غیر قننا ہی اشخاص کو محدود زمانے میں اس طور پر تجد و پذیر ماننا پڑے گا، کہ وہ دو احاطوں میں گھرے ہوئے ہیں جو محال ہے، گویا ایسی صورت میں عنصر کو ثابت اور برقرار تسلیم کرنا چاہئے لیکن وہ بھی تو ثابت نہیں رہ سکتا، اس لیے کہ مقدار کی تجد و پذیری کسی خاص عنصر کے ساتھ تو مخصوص نہیں ہے بلکہ (نباتات) میں ایک عنصر دوسرے عنصر پر خوراک اور غذا بن بن کر وارد ہوتا رہتا ہے، تو اب شاید یوں کہا جائے کہ مادہ ایک صورت اور ایک سے زیادہ صورتوں کا لباس اس شکل میں پہنتا چلا جاتا ہے، لیکن یہ بھی تو ٹھیک نہیں ہے



اس لیے کہ کسی مخصوص مادے کے لیے مخصوص صورت معین ہوتی ہے،  
 تو شاید یوں کہہ دیا جائے کہ شخص کی آخری بقا تک ایک ہی  
 صورت ایک ہی مادے کے ذریعے سے محفوظ رہتی ہے، لیکن یہ بھی  
 تو نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ نباتاتی طریقے سے جن چیزوں میں نشوونما  
 کا عمل جاری رہتا ہے، ان کے اجزاء کا بڑھاؤ ایک ہی نسبت کے  
 ساتھ ہوتا ہے، اور یوں ایسے اجزاء جو ایک دوسرے کے بالکل  
 ہم رنگ ہوتے ہیں وہ پہلے کے حساب سے زیادہ ہو جاتے ہیں اور  
 قوت تو سب میں برابر طریقے سے پھیلی ہوئی ہے، اس لیے بعض  
 اجزاء کی قوت کو دوسرے اجزاء کی قوت پر اس بات میں کوئی ترجیح  
 حاصل نہیں ہے، کہ اصلی صورت کا تعلق اسی سے ہو، نہ کہ دوسرے  
 سے، تو شاید یہ ہوتا ہو کہ جن اجزاء کا وجود پہلے ہوتا ہو، اس کی  
 قوت اصل ہو، اور وہی محفوظ رہتی ہو، لیکن جن اجزاء کا وجود پہلے ہے  
 ان کے ساتھ جو ان کی قوت کو نسبت ہے وہی نسبت تو  
 بعد والے اجزاء سے ان کی قوت کو ہے، تو شاید یہ صورت ہوتی  
 ہے، کہ جس نبات کو عام طور سے ایک خیال کیا جاتا ہے، وہ شخصی  
 طور پر درحقیقت ایک نہ ہو، بلکہ ہر جز جو ایک دفعہ اس جسم پر  
 وارو ہوتا ہے، وہ شخصی طور پر پہلے اجزاء کے حساب سے دوسرا  
 ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ چپکتا چلا جاتا ہے، اور پہلے ہی  
 اجزاء اصل ہوں، اور اسی کی وجہ سے تجھے آنے والے جسم  
 اس کے ہم شکل دہم صورت ہوتے چلے جاتے ہوں، اور اسی  
 لیے جب اصل غائب ہو جاتی ہے، تو یہ بھی غائب ہو جاتے ہیں  
 لیکن اس کے برعکس نہیں ہوتا، اور حیوانات میں یہ بات زیادہ  
 درست ہو سکتی ہے، لیکن نباتات میں اس کا صحیح ہونا اس لیے  
 درست نہیں ہے کہ نباتات کی تقسیم ایسے اجزاء کی طرف نہیں  
 ہوتی جن میں ہر جز بجائے خود مستقل ہو، یا پھر یہی بات ہوتی ہو کہ



حیوانات اور نباتات کی اصل کوئی ایسی چیز ہو جو ان کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتی بلکہ اس کا وجود ان سے علیحدہ ہو کر پایا جاتا ہے لیکن یہ اس مسلک کے خلاف ہے جو ہم لوگ بیان کرتے ہیں (یعنی یہ اشتراقیہ کا مسلک ہے نہ کہ مثالیہ کا) یا شاید پھر یہ صورت ہوتی ہے کہ جو چیزیں بہ ظاہر میں ہم شکل اور ہم شباهت نظر آتی ہیں وہ واقع میں ہم شکل اور ہم صورت نہ ہوں اور جسم کا جو اول جو ہر ہے وہ مختلف جدید حوادث و حالات کی صورت میں جو بعد کو قسمت پذیر ہوتا ہے وہ کوئی ایسی تقسیم ہوتی ہو جس میں اس کا اتصال مفقود نہ ہوتا ہو اور اسی میں مبداء اصلی کا قیام ہو یا یہ صورت ہو کہ نباتات میں مطلقاً کوئی شخصی طور پر واحد نہ ہوتا ہو البتہ خاص اس زمانے میں جب اس کی حرکت اور بالیدگی رک جاتی ہو جس سے ہر حال کسی نباتی وجود کو چارہ نہیں ہے

بہر حال یہی چند پھندے اور چند کمند ہیں جن میں عقل حقیقت کا اس وقت شکار کر سکتی ہے جب اس مسئلے کے گرد وہ پکر لگا دے اور ان سے نتائج نکالے اور ان کے مختلف گوشوں پر نظر رکھے میں امید کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کوئی نہ کوئی حق کے پانے کی راہ نکال ہی دے گا باقی عام اہل فکر و نظر کا جو مسلک ہے چاہئے کہ ان کے خیال کو بھی پیش نظر رکھ کر اور میں نے جن پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے ان کو بھی

لے۔ شیخ کی یہ عبارت کچھ پیچیدہ ہے علامہ سبزواری نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ جو ہر اصل سے مراد ہموالی یعنی مادے کا ابتدائی درجہ ہے اور حوادث و حالات سے مراد وہ صورتیں ہیں جو مادے پر وارد ہوتی رہتی ہیں ہموالی کی قسمت پذیری سے مراد انہی مختلف صورتوں میں اس کے انقلابات و تغیرات ہیں مطلب یہ ہوا کہ ہموالی ان صورتوں کے در و دوسے بالکلیہ معدوم نہیں ہوتا بلکہ ہر وہ صورت سے جو اس پر وارد ہوتی رہتی ہے اپنی وحدت کو محفوظ رکھتا ہے ۱۲۶



ساتھ رکھ کر کوشش کی جائے اور یوں حق کی یافت میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کر کے اس کے پالنے کی جدوجہد کی جائے اور اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہیے (ولائیس ص ۱۷۷ روح اللہ انتہی) شیخ کے خط کا مضمون ختم ہوا،

اس مضمون سے ظاہر ہے کہ شیخ اس کے حل میں کتنا سراسیمہ اور سرگردان و حیران ہے، اس خط کے بعد اسی شاگرد نے یا کسی اور نے شیخ کو پھر لکھا، ”خدا کی نعمتیں شیخ پر نازل ہوں اللہ ان کی بلندی کو دائم و قائم رکھے“ عرض یہ ہے کہ انسان کے سوا تمام حیوانات اور نباتات میں اگر شیخ کسی ثابت و برقرار رہنے والی چیز کو ثابت کر کے بات کی تکمیل فرما دیتے تو بڑا احسان ہوتا“ شیخ نے اس کے جواب میں صرف یہ لکھ کر بھیج دیا ”ان قدر بات یہ یعنی اگر اس پر مجھے قابو ہوتا“

بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا حل شیخ قدس سرہ کے بس سے باہر ہے، اور وہ اس پر قادر نہیں ہیں، لیکن میرے نزدیک اس کے حل کی صورت ہے اور وہ یہی کہ مقداری حرکت کا موضوع اور موصوف شخص جسم ہے نہ کہ شخصی مقدار، اور جسم کی شخصیت کے لیے کسی نہ کسی مقدار کی ضرورت ہے جس میں جسم مقدار کے ایک حد اور درجے کو چھوڑ کر دوسری حد اور درجے تک پہنچتا ہے، ٹھیک مزاج کے متعلق جیسا کہ اطباء کہتے ہیں کہ مزاج کی شخصیت بھی یونہی باقی رہتی ہے، جب وہ کسی جسم کو عارض ہوتا ہے، بہر حال کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، وہ مختلف مقداروں کی انہی خصوصیات اور مراتب میں واقع ہوتی ہے، پس آغاز حرکت سے آخر تک جو چیز باقی رہتی ہے، وہ اس چیز کے بالکل مغائر ہے جو بدلتی رہتی ہے، اور توڑ جوڑ یا فصل و وصل وغیرہ کے عمل سے جو کسی جسم پر کیا جاتا ہے، اس سے اگر کوئی چیز مفقود اور معدوم ہوتی ہے، وہ محض وہ متصل مقدار ہے، جو بغیر طبعی مادے کے محض وہی قوت کے زور سے آدمی کا دماغ اسے محسوس کرتا ہے یا



صرف ایسی جسمیت معدوم ہوتی ہے جسے صورت کے تمام لوازم اور زوائد سے  
مبرا فرض کیا جائے اس لیے کہ اس قسم کی جسمیت کا شخصی وجود صرف جسمیت ہونے  
کی حیثیت سے فقط ایک معین مقدار کو چاہتا ہے، لیکن جو جسم طبعی اور نوعی ہو جس کا  
نقوم اور جس کی تیاری جسمیت اور اس صورت کے ذریعے سے ہوتی ہے جو جسمیت کے سوا ہوتی ہے  
اور جسم کی نوعیت کی حفاظت اس معین اور مخصوص صورت کے توسط سے ہوتی ہے جو اجسام کو مختلف اوزان کی شکل  
میں تقسیم کرتی ہے، اور نوع کی آخری شکل کا مجدد ہی ہوتی ہے، یعنی یہ صورت اور کسی قسم کی جسمیت جو گویا جنس  
قرب کی حیثیت رکھتی ہے، دونوں سے مل کر جسم کی کوئی نوع تیار ہوتی ہے، اور تاہم  
ہے کہ جنس کو ہمیشہ مبہم غیر معین خیال کیا جاتا ہے، اور سمجھا جاتا ہے کہ فصل کے  
ذریعے سے اس ابہامی وجود کو تحصیل میسر آتا ہے، پس ثابت ہوا کہ جنس اور  
مادے کے افراد کی تبدیلی کا حرکت کے موضوع پر کوئی اثر اس وقت تک  
نہیں پڑتا جب تک صورت باقی رہتی ہے، اور یہ جو اشراقیوں نے کہا تھا کہ  
مقداری شے کے ساتھ کسی مقداری شے کا اضافہ اس کو معدوم کر دیتا ہے یہ بات  
اس وقت ٹھیک ہے، جب دونوں مقداری امور کا وجود بالفعل ہو، لیکن جب  
ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوة ہو، اور اضافہ بھی تدریجی رنگ میں ہو تو  
ان کے معدوم ہونے کا دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے؛

**فصل** مقداری حرکت کے متعلق جن امور کا ذکر گزشتہ باب لا فصل  
میں کیا گیا ہے، اس فصل میں اسی کی مزید تحقیق کی جائے گی،  
معلوم ہونا چاہیے کہ ہر ایسی چیز جس کی ذات چند امور سے تیار ہوئی ہو، اس کا  
یکلیہ ہے کہ اس کی تکمیل اور اس کی پوری تیاری جس امر سے ہوگی اس کی  
حیثیت اس شے کے ساتھ ایسی ہوگی جو آخری فصل کو کسی حقیقت کے ساتھ  
ہوتی ہے، اور اسی بنیاد پر جب تک اس کی فصل اخیر متعین شکل میں پائی  
جائے گی، اس وقت تک اس شے کا تعین بھی محفوظ رہے گا اس کے سوا ماہیت  
کے وجود کے جو لوازم اور اجزاء از قسم جنس و فصل ہوتے ہیں ان کا خصوصییت  
کے ساتھ شے کے تعین پذیر ہی میں چنداں اعتبار نہیں کیا جاتا، اور اسی لیے  
ان امور کی تبدیلیوں سے شے کی بقا مجرد نہیں ہوتی اب دیکھو کہ اتصال



اور العباد ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کا قبول کرنا ان کا شمار جسم کے فصل میں کیا جاتا ہے؛ یعنی جب جسم کو صرف جسم کی حیثیت سے باہر سے پیش نظر رکھا جائے کہ وہ مادہ ہے؛ اور گزر چکا کہ اس اعتبار سے جسم بذات خود ایک مستقل نوع ہے، بہر حال یہ جسم کے فصول ہوئے، اور اس میں قوت و صلاحیت بھی پائی جاتی ہے، مثلاً ہیولی پایا جاتا ہے، اس لیے کہ ہیولی تو صرف اتصالات کی استعداد و قوت ہی کا تو نام ہے؛ اور اس کا مد مقابل، یعنی اس استعداد کی تکمیل اسی اتصال کا بالفعل موجود ہونا ہے، اب اسی کی تبدیلی (یعنی اتصالات کے بالفعل ہونے کی صفت) جسم کی تبدیلی کو ضروری بنا دیتی ہے؛ مطلب یہ ہے کہ جسم میں صرف جسم ہونے کی حیثیت سے تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے، یہی حال نامی (بالیدہ) جسم کا ہے، کہ نامی (بالیدہ) ہونا اس کی فصل ہے؛ اسی کے ذریعے سے اس جسم کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے؛ اب یہاں یہ غور کرنا چاہئے کہ اس شکل میں جو تکمیل ہوتی ہے؛ وہ صرف جسمیت یا جسم ہونے کی تکمیل نہیں ہوتی، بلکہ جسمیت تو جسم نامی کی صلاحیت و قوت کا مبدع ہے؛ اور اس کے امکان و کنجائش کا حامل ہے، اسی لیے جسمیت کے افراد کی تبدیلی سے نامی جوہر (نباتات) کی ذات میں تبدیلی نہیں ہوتی؛ کیونکہ جسم نامی میں جسمیت کی صفت ظاہر ہے کہ اس کے عام اور اطلاقی پہلو کو ظاہر کرتی ہے، اس سے خصوصیت اور تعین اس میں پیدا نہیں ہوتا، یہی حال حیوان کا ہے جس کی تیاری اور تقوم نامی اور حساس سے حاصل ہوتا ہے؛ بلکہ یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے، جو ایسے امور سے تقوم پذیر ہوتے ہوں، جن میں کسی کی حیثیت مادے کی ہو، اور کسی کی صورت کی مثلاً انسان کا جو حال اپنے نفس ناطقہ اور بدن کے اعتبار سے ہے، اب نشوونما قبول کرنے والے جسم یعنی جسم نامی کو دیکھو؛ اس کی مقدار جب بدلتی ہے تو اس کی جسمیت تو اپنی شخصی اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، لیکن خود اس کی ذات اور نامی (نشوونما قبول کرنے والا) جوہر بالکل نہیں بدلتا، بلکہ اپنی شخصیت کے ساتھ باقی رہتا ہے، پس جسم نامی اپنی بالیدگی یا کاسیدگی یا نشوونما اور ذبول و انحطاط کے وقت اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبعی مطلق ہے، یقیناً اس کی



شخصیت معدوم ہو جاتی ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبعی نامی ہے نہ  
 اس کی شخصیت معدوم ہوتی ہے؛ اور نہ اس کا کوئی جز معدوم ہوتا ہے اس  
 لیے کہ اس کا جز تو مطلق جسمیت اس طور پر ہے؛ کہ جس فرد میں بھی ہو کر بغیر کسی  
 انقطاع کے اتصالی وجود کے ساتھ وہ جسمیت پائی جائے، وہی اس کا جز ہے  
 اسی پر حیوان کی بقا کو بھی قیاس کر کے سمجھنا چاہئے، یعنی حساس جو ہر کی بقا کے  
 ساتھ حیوان کی بقا وابستہ ہے؛ اور یہ حساس جو ہر کیا ہے؛ وہی جو اس  
 رکھنے والا اور احساس کرنے والا نفس ہے، ظاہر ہے کہ بڑھاپے میں کتنی نباتاتی  
 قوتیں غائب ہو جاتی ہیں؛ لیکن شخص تو وہی باقی رہتا ہے؛ جب یہ باتیں تھلے  
 ذہن نشین ہو چکیں تو باآسانی اب تم اس حرکت کی حقیقت کو جان سکتے ہو جو  
 مقولہ کم (مقدار) میں واقع ہوتی ہے؛ مثلاً نمود ذبول یا بالیدگی و کاسیدگی کا  
 موضوع جسم اس حیثیت سے ہوتا ہے؛ کہ وہ کوئی نوعی جسم ہے؛ یہ تو نمود ذبول  
 میں ہوتا ہے؛ باقی تخیل اور تکاثف (یعنی بغیر کسی بیرونی اضافے کے جسم کا  
 بڑھ جانا جسے تخیل کہتے ہیں اور بغیر کسی جز کے گھٹانے کے شے کا سکر جانا یہ تکاثف  
 سے ظاہر ہے کہ یہ بھی جسم کی حرکت مقولہ کم ہی میں ہے) تو ان کا موضوع ہیولی اولی  
 ہوتا ہے، گزشتہ بالا مقدمات سے یہ بات بھی تمہاری سمجھ میں آگئی ہو گی کہ کون  
 اور بود کے دائرے میں جن جن چیزوں کی جو ہریت داخل ہے، یعنی وہ ساری  
 چیزیں جو عالم احسام کے احاطے میں ہیں، ان سب پر تغیر و تبدل و فنا و زوال سب  
 جائز ہے؛ اگرچہ ان حالات سے پہلے ان میں ایک ایسی چیز محفوظ تھی جس کی  
 حیثیت اصل اور ستون کی ہے؛ اور اس کی حالت ایسی ہے؛ جیسی فصل اخیر کی  
 حالت مرکب طبائع میں ہوتی ہے؛ اور اس کو اصل اس لیے میں قرار دیتا ہوں کہ  
 فصل اخیر میں وہ ساری باتیں سمٹی ہوتی ہیں، جنہیں نوع کی ذاتیات کہتے ہیں  
 کیونکہ نوع کے یہ ذاتیات دوسری دوسری نوعوں میں تو متعدد وجودوں  
 کے ساتھ بالفعل موجود ہوتے ہیں اور ماہیت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے  
 ہیں؛ لیکن کسی کامل نوع مثلاً انسان کی فصل اخیر کا جو مبدع ہوتا ہے وہ اپنے  
 اندر ان تمام وجودی کمالات و فضائل کو سمیٹے ہوئے رہتا ہے، جو انسان سے



نیچے درجے کی نوعوں میں پراگندہ طور پر منتشر حال میں پائے جاتے ہیں، اس لیے کہ  
نوع کامل کی آخری فصل کا مبدع دراصل ان تمام انواع کا تکملہ ہوتا ہے، اور  
قاعدہ ہے کہ شے کے تکملے میں خود شے کو مزید اضافوں کے ساتھ پایا جانا چاہیے،  
ہم چونکہ ہر جسمانی طبیعت کے لیے ذاتی حرکت کو مانتے ہیں جس کی توضیح  
عنقریب دلائل و براہین سے کی جائے گی، اس لیے ضروری ہوا کہ ہم ہر طبیعت  
کے لیے خواہ فطری ہو، یا عنصری ایک عقلی جوہر کو ثابت کریں، یعنی اس کی حیثیت  
گویا اصل کی ہو، اور اسی کے ساتھ ایک ایسے جوہر کو بھی مانیں جس کا وجود  
بدلتا سدا رہے، اور اس جوہر عقلی کو اس جسمانی طبیعت سے وہ نسبت ہوگی  
جو کمال کو نقص سے اور اصل کو فرع سے جڑ کو شاخ سے ہوتی ہے، اس سلسلے میں  
سب سے زیادہ جس کا وجود ہم سے قریب تر ہے وہ حق تعالیٰ کا وجود ہے، اور  
عقلی جوہر جتنے ہیں ان کی حیثیت فوراً اول کے اعتبار سے شعاعوں اور کرنوں  
کی ہے، کیونکہ جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں، ان کی یہ عقلی جوہر صورتیں  
ہیں، ان کے لیے جو وجود ثابت ہوتا ہے، وہ نہ اپنے ہونے میں مستقل ہے  
اور نہ پائے جانے میں مستقل ہے، یعنی ایسا وجود جو بنفسہ اور بذات خود موجود  
اور وجود لافنسہ یعنی دوسرے کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود قائم ہو، اس قسم کا  
وجود ان کے لیے ثابت نہیں ہے، بلکہ ان کی ہستیاں حق کی ذات کے ساتھ  
وابستہ اور مربوط ہیں، اس کی مثال وہ علمی صورتیں ہیں جو ہمارے ذہن میں  
پائی جاتی ہیں، یہی وجہ ہے جو حکایہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں محسوس ہو رہی ہیں  
بحیثیت محسوس ہونے کے ان کا ذاتی وجود بنفسہ وہی وجود ہے جو کسی حاس جوہر  
کے لیے ان کا وجود ہوتا ہے، (یعنی جو اس رکھنے والے جوہر کی اور اس کی  
توتوں میں ان کا وجود ہے، اس کے سوا ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے)  
اسی طرح جو چیزیں جس کے دائرے سے خارج ہیں اور محض عقل ہی کو  
ان کی یافت ہوتی ہے، ان معقولات کا بحیثیت معقول ہونے کے کوئی ذاتی  
وجود اس وجود کے سوا نہیں ہے، جو تعقل رکھنے والے جوہر کے لیے  
ان کا وجود ہے، (گویا ان عقلی جوہر میں جو ان کا وجود ہے، اس کے سوا



ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے؛ بلکہ مرتبہ حکما اور ایسے علما جن کے قدم علم میں  
 راسخ ہیں، ان کے نزدیک حقیقت حال یہی ہے، اگرچہ کوتاہ فطرتوں، اور تنگ نظروں  
 پر یہ بات گراں گزیرے گی، اور ان کا دل اس کے سننے سے پیچ و تاب کھانے لگے گا  
 چونکہ اس مسئلے کی تفصیل کا مقام اور ہے، اس لیے چاہئے کہ ہم پھر اسی بات کی طرف  
 متوجہ ہوں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی، ہاں تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ صحیح بات  
 یہی ہے کہ جس طرح کم اور کیف کے مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح  
 جسمانی صورتوں میں بھی جائز ہے کہ حرکت واقع ہو، اور جس طرح تمام کمی کیفی  
 اعراض خواہ قار ہوں یا غیر قار یعنی جن کی تعبیر شخصیات سے کی جاتی ہے، اور  
 سمجھا جاتا ہے کہ جسم کا تعین و تشخیص انھی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، لیکن  
 باوجود اس کے جسم طبعی جس کا تشخیص ان سے حاصل ہوتا ہے، اس کی بقا میں  
 ایک حیثیت سے ان کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور ایک لحاظ سے نہیں اعتبار کیا جاتا  
 ہے، یعنی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حرکت کے موضوع اور موصوف میں ان اعراض  
 (مقدار و کیفیت) میں سے جو چیز باقی رہتی ہے، وہ صرف وہی قدر مشترک ہے جو طرفین  
 (یعنی مبدء اور منتہی) کے درمیان والے حالات سے پیدا ہوتے ہیں، اور جو چیز بدلتی  
 رہتی ہے، وہ ان کے معین حدود اور مدارج کی خصوصیتیں ہیں (جس کی تفصیل  
 ابھی طرح سے اوپر گزر چکی) تو جو حال ان اعراض کا ہے، یہی حال اس حرکت کا  
 ہے، جو صورتی جوہر میں واقع ہوتی ہے، اور جیسے سیاہی جب تیز سے تیز تر  
 ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت ایک تو سیاہی کا شخصی فرد ہوتا ہے، جس کا  
 ان سے نہیں بلکہ زمانے سے تعلق ہوتا ہے، یعنی مدت حرکت میں مسلسل مبدء اور  
 منتہی کے درمیان وہ شخصی فرد باقی رہتا ہے، اور اس شخصی فرد کی وحدت  
 شخصی اور عددی وحدت ہوتی ہے، گویا جس طرح سیاہی کا معروض اور موصوف  
 مشترک کیڑا ابتداء حرکت سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی طرح سیاہی کا یہ شخصی فرد  
 بھی باقی رہتا ہے، الغرض ایک حیثیت تو اس سیاہی کی شخصی وحدت کی  
 ہے، اور دوسری حیثیت اسی کی عمومیت اور ابہام کی بھی ہے، یعنی اس کے  
 مطلق کالے ہونے کی حیثیت، اور حرکت کا موضوع یعنی متحرک ان سب کا



مجموعہ ہوتا ہے، یعنی سیاہ جسم بھی سیاہی کے تیز اور گہرے ہونے کا موصوف و موضوع ہے، اس لیے سیاہی میں جو حرکت کرے گا، ظاہر ہے کہ وہ جسم سیاہ ہی ہوگا، جو جسم سیاہ نہ ہوگا، اس کی سیاہی کے تیز ہونے یا سیاہی میں متحرک ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، یونہی جس طرح اس سیاہی کے ایسے غیر محدود مدارج مبدیہ اور منتہی کے درمیان نکلتے ہیں، جن کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، اور جن میں ہر درجہ دوسرے درجے سے ماہیت اور معنی کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، پس یہ جتنے خصوصیات سیاہی کی حرکت میں پائے جاتے ہیں، بحسنہ ہی ساری باتیں صوری جوہر کی حرکت کی شکل میں پیش آتی ہیں، یعنی جب کوئی جوہری صورت اپنے درجہ کمال کی طرف تدریجی طریقے سے آگے بڑھتی ہے تو یہاں بھی ایک کون اور پورہ تو ایسا ہوتا ہے، جس کا تعلق زمانے سے ہو، اور اول سے آخر تک مسلسل وہ باقی رہے، ایک اعتبار سے تو اس کی نوعیت یہ ہوتی ہے، اور پہلے دوسرے اعتبار سے مسلسل تدریجی وجود ہونے کی حیثیت بھی رکھتا ہے، اور اس میں بھی اسی طرح مختلف مدارج وحدہ و پیدا ہوتے ہیں جیسے سیاہی میں پیدا ہوتے تھے، اور جس دلیل سے سیاہی کی صورت میں یہ ثابت کیا گیا تھا ایک شخصی فرد اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی دلیل سے یہاں بھی اس شخصی فرد کا وجود ضروری ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ دونوں کے وجود کی نوعیت یہ ہے کہ وہ اپنی وحدت کے ساتھ زمانہ (حرکت) میں مسلسل باقی رہتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جس کا وجود اس طرح مسلسل اپنی شخصی وحدت کے ساتھ باقی رہے، اس کا وجود چند نہیں بلکہ ایک ہی ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک وجود بحسنہ شخصی ہویت ہی کی تعبیر ہے، یعنی دونوں ایک ہیں، اور کچھ میرا ہی یہ تنہا خیال نہیں ہے، بلکہ ہمارے سوا بھی ایسے حضرات جن کے قدم حکمت میں راسخ ہیں، ان کا بھی یہی فتویٰ ہے، بہر حال اگر حرکت کوئی ایسی چیز نہ ہو، جو مسلسل اپنی وحدت کے ساتھ اول سے آخر تک پائی جائے، تو ایسی صورت میں یہ کہنا کہ سیاہی جب تیز ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت خود سیاہی باقی نہیں رہتی گویا صحیح قرار دیا جائے گا، یا اسی طرح جب اپنی تکمیل کی راہ میں جوہری صورت گامزن ہو، تو یہ کہنا درست ہوگا کہ خود



جو ہری صورت باقی نہیں رہی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، اور اس کا راز وہی ہے، جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ ہر شے کی اصل درحقیقت اس کا خاص وجود ہی ہوتا ہے، اور ”خاص وجود“ بذات خود معین ہوتا ہے؛ لیکن کبھی اسی خاص وجود کے کچھ مدارج اور مقامات ہوتے ہیں جن میں وہ اپنی ہویت اور وحدت کے ساتھ باقی رہتا ہے، مگر اسی کے ساتھ ہر درجے اور ہر مقام میں اس کو کچھ کلی ذاتی صفات سے سابقہ پڑتا ہے، اور باوجود اس کی وحدت کے اسی سے ان مقامات اور درجوں کی وجہ سے ان مختلف معانی کو عقل پیدا اور منزع کرتی ہے، جو اس وجود خاص کے ساتھ ایک مخصوص طرز کے اتحاد کے ساتھ متحد ہوتے ہیں۔

**ایک نتیجہ** یہاں یہ سمجھنا چاہئے کہ گزشتہ بالا امور میں غور کرنے سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت کی حیثیت ایک ایسے شخص کی

ہے، جس کی روح طبیعت ہے، جیسے زمانے کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے، جس کی روح دہر ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نفس بلکہ عقل کی نسبت سے طبیعت کی حیثیت ایسی ہے، جیسے آفتاب سے شعاعوں کا تعلق ہے کہ آفتاب ہی کے تشخص سے ان شعاعوں کا تشخص حاصل ہوتا ہے۔

**ایک خاص بحث** میں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہر حرکت بلکہ ہر جسمانی فعل کا براہ راست سبب اور فاعل طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس پر ممکن ہے کہ تم یہ اعتراض کرو کہ اگرچہ یہ واقعہ ہے، تو چاہئے کہ نفس کی اطاعت کرتے ہوئے اگر طبیعت اعضا میں ایسی حرکت اور حالت پیدا کرے جو طبیعت کے مقتضا کے خلاف ہو، تو ایسے وقت میں جب نفس طبیعت کو اس کے مقتضا کے خلاف تکلیف دے تو چاہئے کہ کوئی ماندگی اور ٹھکن محسوس نہ ہو، اور رعشہ یا دیگر امراض میں نفس اور طبیعت کے مقتضاؤں میں جو کش مکش ہے، چاہئے کہ وہ باقی نہ رہے اس اعتراض کے جواب کے لیے تمہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ طبیعت کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ وہ نفس کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت ہے، اور اسی کے ذریعے سے نفس اپنے بعض افعال و اعمال کو انجام دیتا ہے، لیکن یہ طبیعت اس طبیعت سے بالکل مختلف ہے، جو بدن



اور اعضا میں شخصی وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے، پہلی صورت میں طبیعت کا جو تعلق  
نفس سے ہے اور اس کے ذریعے سے نفس جو کچھ کام لیتا ہے، اس کی حیثیت  
ذاتی کی ہے، اس لیے کہ یہ طبیعت تو ایک ایسی قوت ہے جو نفس ہی کی ذات  
سے ابھرتی ہے، اور دوسرے کی حیثیت عرضی اور قسری و خارجی ہونے کی ہے،  
اب سمجھنا چاہئے کہ ممکن خلاف طبع امور میں جو ہوتا ہے، یا عرشہ وغیرہ امراض  
میں جو حالت طاری ہوتی ہے، اس کا سبب یہ ہے، کہ طبیعت بمعنی ثانی نفس کی  
اطاعت سے کبھی سرتابی کرتی ہے، الغرض نفس کی بدن میں دو قسم کی طبیعتیں  
ہیں، اور دونوں اگرچہ اس سے مغلوب ہیں لیکن ایک کی مغلوبیت تو خوشی و رضا  
ہے، اور دوسری کی مغلوبیت زبردستی، اکراہ و جبر کی صورت میں ہے، اسی طرح  
نفس میں جو جو قوتیں ہیں، اور جو اس کے طبعی خادم ہیں، ان کی بھی دو قسمیں  
ہیں، ایک کے ذریعے سے تو نفس ان کاموں کو انجام دیتا ہے، جنہیں طبعی افعال  
کہتے ہیں، اور یہ حال ان قوتوں کا ہے، جو طبعی اور کمی و مقداری و کیفی حرکات کے  
مبادی ہیں، ایسے مثلاً جذب کشش، مدافعت، امساک اور روکنا، ہضم کرنا، غذا کو جسم کے  
مختلف اعضا کے مماثل بنانا، نشو و نما بالیدگی وغیرہ کام انجام دینا، تو والد و تناسل وغیرہ  
کے خدمات وغیرہ کام جن قوتوں کے ذریعے سے نفس انجام دیتا ہے، یہی وہ قوتیں  
ہیں جو نفس کی خدمت بخوشی و رضا انجام دیتی ہیں، اور دوسری قوتوں کے  
ذریعے سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جنہیں اختیاری افعال کہتے ہیں، مثلاً  
مکانی اور وضعی حرکات کے جو مبادی ہیں، یعنی لکھنے چلنے پھرنے اٹھنے بیٹھنے وغیرہ افعال  
جن کے ذریعے سے انجام پاتے ہیں، اور یہی وہ قوتیں ہیں جو نفس کی خدمت  
بزور و اکراہ، اور قسری طور پر کرتی ہیں، اور یہ دونوں قوتیں دراصل دفع  
ہیں جن کا تعلق حرکات کے عالم سے ہے، اور نفس نا طفقہ کی یہ دونوں قوتیں اس  
حیثیت سے تابع ہیں کہ وہ حیوانی نفس ہے، باقی عقلی نفس ہونے کی جو اس کی  
حیثیت ہے، اس کے لحاظ سے اس کی دوسری قوتیں اور دوسرے خدام  
ہیں جن کا تعلق اور اکات کی دنیا سے ہے، یہ قوتیں بھی نفس کا کام بخوشی و رضا  
انجام دیتی ہیں، وہی خیالی حسی اور اکات کے مبادی اسی ذیل میں داخل ہیں



نیز شوق اور حیوانی و لفظی (انسانی) ارادوں کے مبادی کا شمار بھی انہی کے ذیل میں کیا جاتا ہے، طبیعت کی یہ قسم جو نفس کی مطیع ہے، یہ اپنی تمام قوتوں اور ان کی تمام شاخوں کے ساتھ نفس کے ساتھ باقی رہتی ہے، لیکن طبیعت کی دوسری قسم وہ جسم کی بربادی کے ساتھ خود بھی تباہ و برباد ہو جاتی ہے معادگانی (یعنی مرنے کے بعد آدمی جسم کے ساتھ دوبارہ زندہ ہوگا) اس کا راز یہی ہے جس کی تحقیق انشاء اللہ آئندہ عنقریب آئے گی

**فصل** جو ہر میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، اس فصل میں اسی

دعوے کی نئی دلیل بیان کی جائے گی، معلوم ہونا چاہئے کہ جسم میں جو طبیعت پائی جاتی ہے، بذات خود اس سے کہی قسم کے طبعی امور سرانجام نہیں پاسکتے، اس لیے کہ اگر خود اس کی ذات ہی جسم میں ان کاموں کو انجام دیتی، تو چاہئے تھا کہ یہی کام جسم کے بغیر بھی اس سے انجام پائیں، لیکن اس شرط طبعیہ کے مقدمے کی تالی (جزا) باطل ہے پس مقدم (شرط) کا باطل ہونا بھی ضروری ہوا، تالی کے باطل ہونے کی وجہ تو صاف ظاہر ہے، کہ اگر طبیعت سے جسم کی وساطت کے بغیر بھی اعمال سرانجام پاسکتے ہوں، تو پھر وہ جسمانی طبیعت باقی نہیں رہتی، بلکہ اس کا تعلق ان موجودات سے ہو جائے گا، جو مجرد اور مادے سے پاک ہیں، باقی یہ بات کہ مقدم و تالی میں جس لزوم کا میں نے دعویٰ کیا ہے، اس لازمیہ کی کیا دلیل ہے، تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ مسلم ہے کہ طبائع اور قوتوں سے کسی قسم کا کوئی فعل اس وقت تک صادر نہیں ہو سکتا جب تک کہ مادہ اور مادگی چیزوں کی اس کے ساتھ شرکت نہ ہو، دلیل اس کی یہ ہے کہ ایجاد کی حقیقت دراصل وجود سے تقوم پذیر ہوتی ہے، اور ایجاد کا مرتبہ وجود کے بعد ہے اس لیے کہ شے جب تک موجود نہ ہوگی ظاہر ہے، کہ اس کے ایجاد یافتہ ہونے کا تصور ناممکن ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا ایجاد یافتہ ہونا موجود ہونے پر مبنی ہے، اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ جب کسی شے کا وجود مادے سے تقوم پذیر ہوگا تو اس کے ایجاد ہونے کی جو بھی صورت ہوگی وہ بھی مادے ہی سے تقوم ہوگی!



ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات یہ ہے کہ مادے کا وجود اس قسم کے وجود سے تعلق رکھتا ہے جو حسی اشارے اور تعین کو قبول کرتا ہو وہاں ہے یہاں ہے اس قسم کے صفات اس کی طرف منسوب ہو سکتے ہوں جسے اصطلاحاً (وضعی امور) کہتے ہیں بہر حال مادے کا وجود وضعی وجود ہے اسی طرح یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ کسی تاثیر یا تاثر فعل یا انفعال میں جب مادے کا توسط پیدا ہوتا ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کی وضع نے وساطت کا کام کیا ہے اور اس بنیاد پر یہ ضروری ہے کہ ایسی چیز جسے مادے سے کسی قسم کا وضعی تعلق نہ ہو (یعنی مادے سے وہ قریب ہو یا دور ہو یا ازیں قبیل کوئی وضعی تعلق جب تک نہ ہو گا اس وقت تک یہ بات ناقابل تصور ہے کہ مادے کا اس شے پر کوئی اثر پڑے یا کسی تاثر و انفعال کا ظہور ہو پس معلوم ہوا کہ وضع کی شرکت کی بغیر اگر کسی قوت سے کوئی فعل صادر ہو تو ایسی قوت اپنے تاثیر کی فعل میں بھی مادے سے بے نیاز ہوگی اور اپنے وجود میں بھی مستغنی ہوگی یعنی مادے سے مجرد ہوگی حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور ان ہی باتوں کا لازمی نتیجہ یہ بھی ہے کہ جس مادے میں ہو کر خود طبیعت پائی جاوے گی اس مادے پر طبیعت کسی قسم کا فعلی اثر نہیں ڈال سکتی اس لیے کہ خاص اس طبیعت کی نسبت سے ظاہر ہے کہ مادے کو کوئی وضعی جہت حاصل نہیں ہے اور نہ ان چیزوں کے لحاظ سے جو طبیعت میں پائی جاتی ہیں ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ جس کی وجہ سے وضع حاصل ہوئی ہے خود اس کی بھی وضع ہو اور یہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ وہ سارے افعال جو مادے کی طرف منسوب ہیں یا مادے پر جن افعال کا اثر پڑتا ہے یہ ناممکن ہے کہ ان افعال کا صدور کسی ایسی چیز سے ہو جس کا وجود مادی ہو اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کسی جسمانی طبیعت سے کوئی تاثیر سیری فعل خود اس کے مادے میں صادر ہو ورنہ لازم آئے گا کہ شخصی مادہ مادے سے پہلے ہو جائے پس معلوم ہوا کہ طبیعت کے وہ سارے صفات جو اس کو لازم ہیں یعنی طبعی حرکات اور طبعی کیفیات مثلاً آگ کی حرارت پانی کی رطوبت پساری باتیں طبیعت کے ان لوازم ہیں



داخل ہیں، جن کے ثبوت کے لیے کسی نئے کام اور چل اور نئی تاثیر کی دخل اندازی کی ضرورت نہیں، اور اس بنیاد پر ضروری ہوا کہ دائرہ وجود میں کوئی ایسا مبدعہ اعلیٰ اور برتر سبب ہو، جو طبیعت سے اور طبیعت کے سارے لوازم و آثار سے بھی مافوق ہو اور انھی لازمی آثار میں خود حرکت بھی ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طبیعت اور حرکت دونوں کا وجود ایک ساتھ ہے، اور اپنے پاٹے جانے میں دونوں ہم دوش و ہم قدم ہیں، اور اسی لیے لازمی ہے کہ طبیعت بھی کوئی ایسی چیز ہو جس میں تجدد و تغیر خود اس کی ذات کا اقتضا ہو، یعنی جو حرکت کا حال ہے، بلکہ طبیعت کے لیے جس تجدد اور تغیر کا ثبوت لازمی ہے، وہ خود حرکت ہی ہے، اور یہی حال طبعی کم (مقدار) اور طبعی کیف کا بھی ہونا چاہئے، یعنی ان سب کی پیدائش بھی طبیعت کی پیدائش کے ساتھ ہوتی ہے، اور ان کی بقا طبیعت کی بقا کے ساتھ وابستہ ہے، الغرض تمام طبعی احوال اور ان کی معیت کا طبیعت کے ساتھ ہی طرز رہنا چاہئے، مطلب یہ ہے کہ حدوث و پیدائش، تجدد و زوال پذیری، بقا و فنا میں دونوں کو برابر ہونا چاہئے، البتہ یہ بات ضرور ہے کہ وجود کا فیض طبیعت کے واسطے اور اس کی راہ سے ان لوازم اور احوال تک پہنچتا ہے، یہی مطلب ہے مثانی حکما کے اس دعوے کا جو اس تقدم کی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ صورت کو ہیولی پر جو تقدم حاصل ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ ہیولی کی علت اور سبب میں صورت کی بھی شرکت ہے، پھر اس شرکت کے معنی یہ ہیں کہ صورت ہی ہیولی کی بالماستقلال فاعل ہے، یا اس کی حیثیت ایسے واسطے اور آئے کی ہے جو ہیولی پر تقدم ہے، کیونکہ وجود آ تو دونوں لینے صورت اور ہیولی ساتھ ہیں، اور یہی حال طبیعت کا اپنے ان طبعی صفات کے ساتھ ہے، جن میں حرکت بھی داخل ہے، اکمال ان تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ تمام اجسام میں طبیعت کا تجدد پذیر ہونا اور مسلسل ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا اس کی لازمی صفت ہے، پس غلبہ میں دوری حرکت کی وجہ سے جو نوبہ نو وضع پیدا ہوتی رہتی ہے، اور



عصریات کے بساٹھ و مرکبات میں جو طبعی استحالے اور کمی و مقداری حرکات پیدا ہوتے رہتے ہیں، یہ سب ان کی اپنی اپنی طبیعت کے تجدد و پذیرائی کا نتیجہ ہے۔

**ایک دوسری قاعدہ ہے کہ ہر جسمانی جوہر کے وجود کا ایک خاص طرز ہوتا**  
**مشرقی و پسلی ہے جس میں اس کے لیے ایسے عوارض اور صفات کا پایا جاتا**  
**ضروری ہوتا ہے جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے بلکہ ان کا**

الگ ہونا ناممکن ہوتا ہے، ان عوارض کی حیثیت اشخاص کے ساتھ وہی ہوتی ہے؛ جو نوعی حقیقتوں کے ساتھ فصلوں کو ہوتی ہے، یہی لازمی عوارض و صفات ہیں، جنہیں عام طور پر شخصیات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یعنی وہ صفات جن سے شے کا تشخص حاصل ہوتا ہے، لیکن تحقیق یہ ہے کہ دراصل ان صفات سے تشخص حاصل نہیں ہوتا، البتہ تعین و تشخص کی وہ علامتیں ضرور ہوتی ہیں، میری مراد علامت کے لفظ سے وہ عنوان مراد ہے جس سے کسی مفہوم کی تعبیر کی جاتی ہو، جیسے واقعی اور حقیقی فصل کی تعبیر منطقی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، مثلاً نباتات کی فصل نامی کو اور حیوانات کی فصل حساس کو، انسان کی فصل ناطق کو قرار دیتے ہیں، حالانکہ نامی نفس نباتی کا عنوان ہے، اور حساس نفس حیوانی کا نام نفس انسانی کا عنوان ہے؛ ظاہر ہے کہ حقیقی فصول تو یہی نفوس ہیں، اور ان سے منطقی مفہوموں کو پیدا کر کے انھی کا عنوان ان مفہوموں کو بنالیا گیا ہے، اور یہی حال تمام جوہری مرکبات کے فصول کا ہے، یعنی ان میں ہر فصل بجائے خود ایک بسیط امر ہے، پھر انھی کی تعبیر کلی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، جسے منطقی فصل کہتے ہیں، گویا کسی چیز کا نام وہی رکھ دیا گیا ہے، جو اس کے ذاتی لوازم کا نام تھا، ورنہ واقع میں یہ جتنی فصلیں ہیں، ان کی حیثیت خاص خاص ایسے بسیط وجودوں کی ہے، جن کی کوئی کلی ماہیت نہیں ہے، اشخاص کے لوازم کا جو نام جو شخص (شخص بخشنے والا) رکھ دیا گیا ہے، یہ بات بھی اسی قبیل کی ہے، اس لیے کہ تشخص تو وجود ہی کی ایک خاص نوعیت اور طرز کا نام ہے، کیونکہ وجود تو بذات خود تشخص پذیر ہوتا ہے، اور ان لوازم کا ظہور اس



وجود سے، اسی طرح ہوتا ہے جس طرح دشمن چیزوں سے روشنی آگ، اور گرم چیزوں سے گرمی پھوٹتی ہے، ایسی گفتگو کو ذہن نشین کرانے کے بعد میں اب کہتا ہوں کہ ہر جسمانی شخص جن پر ان شخص افریں امور کا تبادلہ ہوتا ہے، خواہ بالکل بدل جاتے ہوں یا ان کا کوئی حصہ بدل جاتا ہو، مثل زمانے، مقدار، مکان وضع وغیرہ امور میں تبدیلی پیدا ہو، تو ظاہر ہے کہ ان امور کی تبدیلی دراصل ان وجوہ و اسباب کی تبدیلی کی تابع ہوگی جن کا ہونا ان کے لیے لازمی ہے بلکہ ایک لحاظ سے تو یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اس لیے کہ ہر جسمانی طبیعت کے وجود پر یہ بات براہ راست محمول ہوتی ہے، یعنی اسی جسمانی طبیعت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو متصل ہے، مقدار والا ہے، وضع رکھتا ہے، مکان میں پایا جاتا ہے، زمانے میں پایا جاتا ہے اور سارے صفات اس کو بذات خود ثابت ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ مقدار، رنگ، وضع وغیرہ امور کی تبدیلی جسمانی جوہر کے شخصی وجود کی تبدیلی ہے، اور جوہر میں حرکت کے واقع ہونے کے پہیے مغنی ہیں، اس لیے کہ جس طرح عرض کا وجود عرض ہوتا ہے، اسی طرح جوہر کا وجود بھی تو جوہر ہی ہوتا ہے!

**ایک مثالی تشریح** گذشتہ بالا تقریروں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسمانی جوہر میں ایک تو ایسی سیال طبیعت ہوتی ہے، جوہر آن

تجدد پذیر ہوتی ہے، اور دوسری چیز اسی میں وہ بھی ہوتی ہے، جو ثابت و برقرار اور باقی رہتی ہے، اور اس ثابت و باقی امر کو اس سیال تجدد پذیر طبیعت سے ایسی نسبت ہوتی ہے، جو روح کو جسم کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ اس لیے ہوتا ہے، کہ انسانی روح چونکہ مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، اس لیے وہ تو برابر باقی رہتی ہے، اور بدن کی طبیعت مسلسل سیلانی کیفیت کے ساتھ تجدد پذیر ہوتی ہے، ہمیشہ اس میں تحلیل، گھلاؤ، اور بہاؤ کا عمل جاری رہتا ہے، اس کی حقیقت ہی یہ ہے کہ تجدد کے ساتھ ساتھ اس کی ذات میں بقا بھی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بات اس کا نتیجہ ہے کہ برابر اس پر مماثل امور کا فیضان ہوتا رہتا ہے، یعنی تجدد و امثال کا قانون جاری رہتا ہے، اور



عام لوگ قدرت کی کارروائی کے متعلق غفلت میں پڑے ہوئے ہیں، بلکہ نت نئی تخلیق کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کے متعلق وہ گڑبڑ میں مبتلا ہیں یعنی قرآن کی آیت بل ہکم فی لبس من خلق جدید کی کیفیت میں گرفتار ہیں، اور یہی حال اشیاء کی طبعی صورتوں کا ہے، یعنی اپنے مادی وضعی زمانی وجود کے ساتھ تو وہ تجدید پذیر ہیں، اور یہ ان کا ایک ایسا تدریجی کون و بود ہے جس کی ذات کو قرار نہیں ہے، اور یہی طبعی صورتیں اپنے عقلی وجود اور اس عقلی صورت کے اعتبار سے جو مادے کی آلودگی سے پاک ہے، اور افلاطون کی طرف منسوب ہے، (یعنی مثل افلاطونیہ) کے اعتبار سے حق تعالیٰ کے علم میں ازلا و ابداً باقی ہیں، میں اس کا قائل نہیں ہوں کہ یہ عقلی صورت بذات خود باقی ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی بقا کے ساتھ ان کی بقا وابستہ ہے ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر تمھارے سامنے اس کی تحقیق آئے گی، بہر حال طبعی صورتوں کا پہلا وجود تو دنیوی ہے، زوال پذیر ہے، اس کو ثبات و قرار سے حصہ نہیں ملا ہے، اور ان کا دوسرا وجود حق تعالیٰ کے سامنے ثابت و برقرار ہے، امٹ ہے، اٹل ہے، کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ کے علم سے کوئی چیز زائل ہو سکتی ہے، اور نہ حق تعالیٰ کے علم میں تغیر و تبدل کے لیے کوئی راہ ہے، وان فی ہذا البلاء غافقور عابدین اس میں عبارت گذار لوگوں کے لیے لاف ہے)

**فصل** اس فصل میں اس بات کی تردید ایک جدید طرز سے کی جائے گی جو سچ و غیرہ نے بیان کیا ہے، کہ جوہری صورتوں

کی پیدائش حرکت کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی، ان لوگوں نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ صورت میں تیز سے تیز تر ہوتے چلے جانے کی صلاحیت نہیں ہے، یعنی وہ اشتداد کو قبول نہیں کرتی، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز اشتداد کو قبول نہیں کر سکتی، اس کا حدوث اور اس کی پیدائش تدریجی طور پر نہیں بلکہ دفعہ اور اچانک ہوتی ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صورت بھی اگر اشتداد کو قبول کرے گی، تو اشتداد کی درمیانی حالت میں وہ باقی رہتی ہے، یا نہیں اگر باقی رہتی ہے تو یہ تغیر صورت میں نہیں ہو رہا ہے، بلکہ صورت کے لوازم میں



ہو رہا ہے اور اگر نہیں باقی رہتی ہے تو یہ صورت کا فقدان اور عدم ہے نہ کہ  
 اس کی اشتداد پذیر ہے، نیز یہ تقدیر ثانی ضرور ہے کہ پہلی صورت کے بعد کوئی  
 دوسری صورت موجود ہو اور یونہی صورتوں کا پے درپے سلسلہ کے بعد دیگرے  
 جاری رہے، اب سوال ان پے درپے آنے والی صورتوں کے متعلق ہے کہ  
 ان صورتوں کی کیا کوئی ایسی صورت بھی ہے جو ایک لمحے اور ایک آن سے  
 زیادہ ٹھہر سکتی ہو یا ایسی کوئی صورت نہیں ہے؟ اگر ایسی صورت کوئی پائی  
 جاتی ہے تو یہ حرکت سکون سے بدل گئی اور اگر کوئی ایسی صورت نہیں ہے  
 تو اس کے دوسرے معنی یہ ہوئے کہ یہاں پے درپے کے بعد دیگرے آنے والی  
 ایسی صورتیں ہیں جن کا وجود آتی ہے، اس دلیل کی تحلیل دو دلیلوں کی شکل  
 میں ہو سکتی ہے، ایک تو یہ شکل ہے کہ انوں اور لمحوں کے متعلق یہ لازم آتا ہے کہ  
 ان میں تسالی پائی جائے یعنی پے درپے، ایک کے پیچھے دوسری لگی ہوئی اس  
 صورت سے ان کا وجود پایا جائے، لیکن جس دلیل سے یعنی آفات کی تسالی  
 کے الزام سے جو ہر صورت کی حرکت کو ناجائز ٹھہرایا جاتا ہے، بکسبہ اسی  
 دلیل سے کیف وغیرہ مقولوں کی حرکت پر بھی یہی الزام قائم کیا جاسکتا ہے، یعنی  
 نقص وارد ہوتا ہے کہ دوسری شکل اس دلیل کی یہ ہو سکتی ہے کہ حرکت کے لیے  
 موضوع اور محل کی ضرورت ہے کہ تنہا مادہ چونکہ موجود نہیں ہوتا اس لیے  
 صورت میں مادے کے موضوع پر حرکت واقع نہیں ہو سکتی، بخلاف کیف وغیرہ  
 کے کہ اس کا موضوع اور محل خود کیف کے وجود سے مستغنی ہے، اور اس لیے وہ  
 موجود ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس میں حرکت واقع ہوتی ہے  
 اس دلیل کی یہی تقریر جب ٹھیک بیٹھتی ہے، تو پہلی شکل مہمل اور لغو ہو گئی،  
 اور اس سلسلے کی سب سے اچھی دلیل یہی صورت قرار پائی، اور صاف لفظوں  
 میں اب اس کو یوں بیان کرنا چاہئے کہ صورتوں کے تعاقب اور یکے بعد دیگرے  
 ہونے سے صورت میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، اس سلسلے کی صورتوں  
 میں کوئی صورت ایسی نہیں ہے، جس کا وجود ایک آن سے زیادہ قرار پذیر ہو،  
 اس کا مطلب یہ ہوا کہ نہ ماننے میں یہ صورتیں نہیں پائی جاتی ہیں، بلکہ معدوم



ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے؛ پس معلوم ہوا کہ ان کی ذات کسی زمانے میں باقی نہیں رہتی، حالانکہ ہر متحرک اس زمانے تک ضرور باقی رہتا ہے، جب تک حرکت ہوتی رہتی ہے؛ مگر اس میں میرا ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے کہ کون و فساد کا سلسلہ تو صورتوں میں بھی سب کے نزدیک جاری رہتا ہے، یعنی ایک صورت بنتی اور دوسری بگڑتی ہے، مثلاً پانی ہوا ہو جاتا ہے، اور ہوا پانی ہو جاتی ہے، اور جو دلیل حرکت کے غلط کرنے کی یہ قائم کی گئی ہے، اسی دلیل سے کون و فساد بھی باطل ہو جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ دلیل میں جو یہ کہا گیا تھا کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے، میں پوچھتا ہوں کہ کہاں کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ صورت کے فقدان سے صورتوں کا یہ سارا مجموعہ جو ان صورتوں اور ان کے محل سے بنتا ہے اس کو معدوم ہو جانا چاہئے، تو یہ صحیح ہے، لیکن متحرک یہ مجموعہ تو نہیں ہے، ہاں، اگر یہ مجموعہ ہی متحرک ہوتا، تو بے شک یہ خرابی لازم آتی کہ حرکت کے وقت متحرک کیسے معدوم ہو گیا، لیکن یہاں تو متحرک دراصل محل باہر شرط ہے کہ کوئی نہ کوئی صورت اس کے ساتھ ہے، ٹھیک جیسے کم میں جو چیز متحرک ہوتی ہے، وہ مقدار اور کم کا محل باہر شرط ہے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مقدار ہے، اور اگر صاحب دلیل کی یہ غرض ہے کہ صورت کے معدوم ہونے سے مادے کا معدوم ہونا ضروری ہو جاتا ہے، تو یہ واقعہ نہیں ہے، ورنہ اس بنیاد پر تو خود اچھی کو یہ ماننا پڑے گا کہ جب کوئی صورت پیدا ہوتی ہے، مثلاً، ہوا جب پانی بنتی ہے، تو اس وقت مادہ معدوم ہو جاتا ہے، خواہ یہ بات دفعہ ہوتی ہو، یا تدریجی طور پر چونکہ ہر حادث اور نوناٹیدہ امر کے لیے مادے کی ضرورت ہے تو لازم آتا ہے کہ مادوں کا وجود غیر محدود ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے، علاوہ اس کے اگر (کون و فساد) کی صورت میں کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے، جو دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہو، (یعنی ہوا اور پانی دونوں صورتوں میں) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حادث اور نوناٹیدہ امور کو مادے کی حاجت ہی نہیں ہے،



اور اگر دونوں حالتوں میں کوئی چیز محفوظ رہتی ہے تو پھر یہ مدعا ثابت ہوا کہ صورت کے زوال سے مادے کا فقدان و انعدام نہیں ہوتا۔

تعجب ہے کہ ”ہیمیولی“ اور صورت کے مابین جو تلامذہ ہیں، یعنی ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے، حکماء کے اس مسلم قاعدے کا ذکر کرتے ہوئے شیخ نے خود اپنے بیان پر جب یہ سوال وارد کیا ہے کہ صورت نوعیہ اگر زائل ہو جاتی ہے، تو چاہئے کہ اس کے زوال سے مادہ بھی معدوم ہو جائے، پھر خود ہی یہ جواب دیا ہے کہ مادے کی شخصی وحدت صورت کی شخصی وحدت نہیں بلکہ نوعی وحدت کے ذریعے سے محفوظ رہتی ہے، حیرت ہے کہ جب شیخ کا یہی مسلک ہے، تو صورت میں حرکت کے واقع ہونے سے اور صورت کی تبدیلیوں سے مادے کا معدوم ہو جانا کیوں ضروری ہو، بلکہ صحیح بات وہی ہے کہ اتصالی تجدد جو مسلسل حرکت کی شکل میں جاری رہتا ہے، اس کے ذریعے سے صورت بھی باقی رہتی ہے، اور اتصالی تجدد سے شخصیت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسا کہ حرکت توسلی کی بحث میں خود اسی بات کی یہی لوگ تصحیح بھی کرتے ہیں، اور یہ جو ان لوگوں کا قول ہے کہ شدت و ضعف تیز ہونے اور دھیمہ پڑنے کے اعتبار سے جو مدارج اور مراتب پیدا ہوتے ہیں، ان مدارج و مراتب میں ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی اختلاف رکھتا ہے، چاہئے کہ ان مراتب و مدارج سے وہ مراتب و مدارج مراد لیے جائیں جن کا وجود بالفعل ہو، اور جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے سے فعلیت کے رنگ میں ممتاز ہو، مگر یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ مثلاً سیاہی اپنے تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں ایک واحد شخصی وجود کی حیثیت میں اس طرح باقی رہتی ہے کہ اس میں بالقوة غیر محدود انواع سیاہیوں کے موجود ہوں، اور جیسے یہی حال صورتوں کا بھی ہو سکتا ہے کہ جب وہ اتصالی تجدد و تبدل کے رنگ میں حرکت کرتی ہیں،

شیخ نے صورت کی حرکت کے ابطال کی ایک اور دلیل بھی بیان کی ہے، پھر خود اسی اس دلیل کی کمزوری کا بھی اظہار کیا ہے، دلیل کی تقریر یہ ہے کہ جو ہر کے متعلق یہ مسلم ہے کہ اس کی ضد نہیں ہے، اور جب یہ واقعہ ہے، تو



اس میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے، اس لیے کہ ضد کا ضد کی طرف منتقل ہونا اسی کو تو حرکت کہتے ہیں، پھر خود ہی اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ دو ضدوں سے کیا مطلب ہے، اگر یہ مراد ہے کہ کسی ایک موضوع (یعنی ایسا محل جو اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو محتاج نہ ہو پارہے بعد دیگرے دونوں کا تعاقب ہو سکے، تو ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد پر صورت کے لیے ضد نہیں ہے، اور اگر موضوع کی قید لگائی جائے بلکہ بجائے موضوع کے کسی عام محل پر ان دونوں کا تعاقب ہو سکتا ہو، یہ مراد لیا جائے تو محل کی چونکہ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو، محتاج بھی ہوتا ہے، اس لیے اس اصطلاح کی بنا پر صورت کے لیے بھی ضد ہو سکتی ہے، مثلاً ناریت (آگ ہونا) مائیت (پانی ہونا) یہ دونوں دو وجودی امور ہیں، اور ایک ایسے محل پر یکے بعد دیگرے ان کا تعاقب ہوتا ہے، جو دونوں میں مشترک ہے، اور اسی کے ساتھ دونوں میں انتہائی مخالفت بھی ہے، ضد ہونے کے لیے یہی دو باتیں چاہئیں سو دونوں ان میں موجود ہیں،

**فصل** اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ آسمانی اجرام اور زمینی اجسام کے وہ طبعی جو اہر جن سے ان اجرام و اجسام کا تقویم ہوتا ہے وہ تجدید پذیر ہیں، اگرچہ پہلے بھی یہی بیان کیا گیا ہے لیکن اس فصل میں اس کو اور زیادہ مستحکم و مضبوط کیا جائے گا، مقصد یہ ہے کہ تم کو شاید یہ ظہان ہو کہ یہ بیانیا مسلک تم نے اختیار کیا ہے، جس کے قائل دنیا کے حکما میں کوئی نہیں ہے، اس لیے کہ غیر قار ہونے کی صفت تو سب کے نزدیک صرف زمانے اور حرکت میں منحصر ہے، یعنی ان دونوں کے سوا اور کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے جس کا ایک جز دوسرے جز کے ساتھ اکٹھا نہ ہو سکتا ہو، البتہ باہم الکران حکما میں کچھ اختلاف ہے، تو وہ اس بات میں ہے کہ ان میں بذات خود غیر قار کون ہے اور غیر کے ذریعے سے یہ صفت بالعرض کس کی ہے، جمہور کا خیال یہ ہے کہ حقیقت یہ اصلی صفت تو زمانے کی ہے، اور حرکت اس سلسلے میں زمانے کی تابع ہے، یعنی زمانے کی وجہ سے حرکت کی ذات میں بے قراری پیدا ہو گئی ہے، لیکن صاحب الاشراق کا مسلک اس کے برعکس ہے، بہر حال کچھ بھی ہو، اس کا تو



کوئی بھی قائل نہیں ہے، کہ طبیعت کا شمار ان جو اہر کے ذیل میں ہے جن کی ذات کو ثبات و قرار نہیں ہے، ہاں! تو اب تم مجھ سے اس کا جواب سنو! پہلی بات تو یہی ہے کہ آدمی کو چاہئے کہ وہ برہان اور دلیل کی پیروی کرے، اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ مشہور بات سے عقل مند آدمی اس وقت تک اختلاف نہیں کرتا جب تک نہ اختلاف کرنے کی گنجائش پاتا ہے، (پھر ظاہر ہے کہ میں نے بھی کسی مجبوری سے اختلاف کیا ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ ہم عام خیال کی یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ ماہیت اور وجود کے حال میں فرق ہے، حرکت اور زمانے کی تو ماہیت ہی تجد و تغیر گذشتہ و انقضا و انقلاب ہے، لیکن طبیعت کی ماہیت نہیں بلکہ وجود تجد و گذشتہ و انقضا کا وجود ہے، باقی خود طبیعت کی ماہیت سو وہ تو ثابت اور قار ہے!

تیسری بات یہ ہے کہ شے کا قوت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف بہ تدبیر آنا ظاہر ہے کہ اسی کو حرکت کہتے ہیں، نہ کہ جو چیز بھی قوت سے فعل کی طرف منتقل ہو، اسے حرکت کہتے ہیں، پھر حال حرکت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے، وہ یہی ہے کہ یہ ایک اضافی اور نسبتی حقیقت ہے، اور قاعدہ ہے کہ اضافی و نسبتی امور کا تجد و تبدل ہو، یا ثبات و قرار، ہر حال میں ان کی حالت وہی ہوگی جو ان کے وجود اور عدم کی ہے، ایک قاعدہ تو یہ ہے، دوسرا قاعدہ اسی کا یہ ہے کہ اضافی امور اپنے تغیر اور تجد و تبدل میں ہمیشہ اسی چیز کے تابع رہتے ہیں، جن کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں اور یہی حال ثبات و قرار کا بھی ہے، یعنی اس میں بھی وہ تابع ہی ہوتے ہیں، اور جب خود ان اضافی امور کا یہ حال ہے، تو ان کی جو نسبت اور اضافت ہوگی اس کا حال تابع ہونے میں ظاہر ہے، یعنی خود تغیر و تجد و گذشتہ و انقضا کا جو مفہوم ہے، ان کا تابع ہونا تو اور ضروری ہے، ہر حال یہاں یہ باتیں پیدا ہوتی ہیں ایک تو کسی شے کا تجد و تغیر، دوسری وہ چیز جس سے یہ تغیر و تجد پیدا ہوتا ہو، تیسری وہ چیز جو خود تجد و تبدل پذیر و تغیر انگیز ہو، پہلی بات یہی دراصل حرکت کی تعبیر ہے، اور دوسری تعبیر مقولے کی ہے، تیسری تعبیر تو



حرکت کے موضوع کی ہے، یونہی شے کا قوت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آنا، یا شے کا دفعہ نہ پیدا ہونا یہ بات اور جو چیز قوت سے نکل کر فعلیت کی طرف آتی ہے یا جو چیز اچانک اور دفعہ حادث اور پیدا نہیں ہوتی، یہ بات ظاہر ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں، نیز جس طرح یہ دونوں باہم غیر ہیں اسی طرح وہ چیز جس کی وجہ سے قوت سے فعلیت کی طرف شے آتی ہے یا جس کی وجہ سے شے دفعہ حادث اور پیدا نہیں ہوتی ہے، یہ بھی مذکورہ بالا دونوں امور سے الگ بات ہے، پھر جسے جو چیز سفید ہو اس میں تین باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو اس کا سفید ہونا اور یہ ایک اضافی نسبتی معنی ہے، جسے آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے،

دوسری چیز خود سفیدی ہے، تیسری چیز وہ شے ہے جو سفیدی والی ہے، یعنی جس میں سفیدی پائی جاتی ہے، بس جو حال اس کا ہے، یہی حال اس کا ہے جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں، یوں سمجھو کہ قوت سے فعل کی طرف تدریجی منتقل ہونا یہ تو حرکت ہوئی، اور اس کا وجود اگرچہ ذہن میں ہے لیکن خارج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس مفہوم کو آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے، باقی قوت سے فعل کی طرف منتقلی جس وجہ سے عمل میں آئی، تو یہ خود طبیعت ہے، اور وہ چیز جس نے اس منتقلی کے عمل کو قبول کیا، وہ مادہ ہے، لیکن اس عمل منتقلی میں طبیعت کی حیثیت تو واسطے کی ہے، اور جس نے متحرک کو قوت سے فعلیت کی طرف واقع میں منتقل کیا ہے، تو وہ ایک دوسرا ملکی اور علوی یا فطری جو ہر ہے، اور یہ منتقلی کتنے دیر میں انجام پائی، اس کا پیمانہ زمانہ ہے، اس لیے کہ زمانے کی حقیقت ہی تجد و انقضاء یعنی کی مقدار اور ان حالات کے بدلنے کا نام ہے، اسی لیے زمانے کا وجود حرکت کے وجود سے ایسا جدا نہیں ہے، کہ ایک دوسرے کا غیر ہو، ٹھیک زمانے کو حرکت سے وہی نسبت ہے، جو جسم تعلیمی کو جسم طبعی سے ہے جسم تعلیمی اور طبعی میں جو فرق ہے،

۱۔ جس میں صرف طول ہو وہ خط ہے جس میں طول و عرض دونوں  
ملحق ہے، اور جس مقدار میں میوں باتیں طول و عرض و عمق ہوں اسی کو جسم تعلیمی کہتے ہیں؟  
جسم طبعی کے ساتھ پائی جاتی ہے، طبعی جسم جو ہر ہے اور تعلیمی عرض ۱۲۔



اس کا بیان آگے آئے گا کہ دونوں میں امتدادی تعین کے ہونے نہ ہونے کا فرق ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ تمھارا یہ الزام کہ میں نے کوئی نیا مسلک گھڑا ہے، ایسا نیا مسلک جس کا کوئی حکیم قائل نہیں ہے، سچ پوچھو تو یہ بالکل افترا اور جھوٹ ہے، اس لیے جو سب سے پہلا حکیم ہے وہ اپنی محترم کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، میرا مطلب حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ سے یہ ظاہر ہے کہ تمام حکیموں میں سب سے صادق حکیم اسی کی ذات مبارک ہے، قرآن مجید میں ارشاد ہے، و توحي الجبال جامدة و هي تمر مر السحاب (تم پہاڑوں کو ساکن ٹھہرا دیا اور رکھ رہے ہو، حالانکہ جیسے بادل اڑا جاتے ہیں، اسی طرح یہ بھی سنائے پھر رہے ہیں) اور دوسری جگہ ارشاد ہے، بل ہلھل فی لیس من خلق جدید (بلکہ لوگ نئی پیدائش سے گڑبڑ میں ہیں) اسی طرح طبیعت کی تبدیلی کے متعلق اشارہ فرمایا گیا ہے، و مرتبدل الارض غیر الارض (اور اس دن زمین بدل دی جائے گی دوسری زمین سے) اور ایک جگہ ارشاد ہے، فقال لها و الارض اثنتا طوعا و کرہا قالتا اتینا طالعین (تو خدا نے آسمانوں کو کہا اور زمین کو آؤ تم دونوں خوشی سے یا زبردستی، دونوں بولے ہم آئے خوشی سے) یا آیت کل الکوہ داخرین (سب آئے خدا کے پاس ذلت کے ساتھ) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ان تبدل اثنتا لکم و تنشکم فیما لا تعلمون (ہم بدل دیں تمھاری مماثل شکلوں میں، اور اٹھائیں ہم تمھیں ایسے حال میں جسے تم نہیں جانتے) یا حق تعالیٰ کا ارشاد ان نشاءنذہکم و یات بخلق جدید (اگر ہم چاہیں تم کو اٹھا کر لے جائیں، اور لائے خدا کوئی نئی مخلوق) یا آیت اناللہ وانا الیہ راجعون (ہم سب اللہ ہی کے لیے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہم سب واپس ہونے والے ہیں) الغرض یہ اور ان کی سوا مختلف آیتوں میں اس مسئلے کو بیان کیا گیا ہے، جس کا میں نے ذکر کیا، جسمانی طبائع میں تجد و تبدل کا عمل جاری ہے، اس واقعے کی طرف جن آیتوں میں اشارہ فرمایا گیا ہے ان میں ایک آیت یہ بھی ہے و هو القاهر فوق عباده یرسل علیکم حفظا حتی اذا جاء احدکم الموت توفیہ رسلنا و ہم



لا یفرطون (وہی خدا ہے) جو اپنے بندوں پر غالب قابو یافتہ ہے، وہ تم پر  
 نگہبانوں کو بھیجتا رہتا ہے، یہاں تک کہ جب تم میں کسی پر موت آجاتی ہے تو ہمارے  
 بھیجے ہوئے لوگ اس کو اٹھا لیتے ہیں اور وہ کسی قسم کی کمی زیادتی نہیں کرتے  
 اس آیت میں مذکورہ بالا مسئلے کی طرف کیسے اشارہ پایا جاتا ہے، اس کی تفصیل  
 یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا وجود عدم کے ساتھ لپٹا ہوا ہے، اور جن کی بقا زوال  
 کو اپنے اندر کھپا پائے ہوئے ہے ایسی چیزوں کے لیے ضروری ہے کہ جو ان کی بقا  
 اور حفاظت کے اسباب ہوں، بنفسہ وہی ہلاکت اور ان کی فنا و بربادی  
 کے بھی اسباب ہوں، اسی لیے آیت بالا میں جس طرح بغیر کسی کمی و زیادتی کے  
 اٹھا لینے کو بھیجے ہوئے لوگوں (رسل ملائکہ) کی طرف منسوب کیا گیا ہے، انھی  
 رسل (بھیجے ہوئے فرشتے) کی طرف حفاظت و نگرانی بھی منسوب کی گئی ہے،  
 یعنی حفاظت کرنے میں جس طرح ان رسولوں سے کمی نہیں ہوتی، اسی طرح اٹھا لینے  
 میں بھی کوئی زیادتی نہیں کرتے، گویا آخری فقرہ جو قرآن کا ہے یعنی ”وہ  
 کمی و زیادتی نہیں کرتے“ اس کا تعلق دونوں پہلوؤں سے ہے (ان قرآنی آیات  
 کے سوا، قدامائے کلام میں اس قسم کے تصریحات اور ایسی تفسیہیں ملتی ہیں جن سے  
 ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے، یونانی فلاسفہ کے استاد نے اپنی کتاب اثولوجیا  
 جس کے معنی ”حق شناسی“ کے ہیں یہ لکھا ہے

”ہر کسی قسم کا کوئی جرم (جسم) کیوں نہ ہو، مرکب ہو یا بسیط“  
 ”وہ کسی طرح ثابت اور قائم نہیں رہ سکتا، اگر اس میں کوئی

نفسانی (روحانی) قوت موجود نہ ہوگی اور یہ بات اس لیے ضروری ہے کہ

اجرام کی طبیعت میں

”سیلانہ کیفیت اور فنا پذیری داخل ہے، پس اگر سارا عالم

صرف جرم ہی جرم

”ہو، اور اس میں کوئی نفس (روح) اور کسی قسم کی حیات

و زندگی نہ ہو“



”تو تمام چیزیں برباد و تباہ ہلاک و درہم و برہم ہو کر رہ جائیں گی“

مذکورہ بالا عبارت میں تو اس کی بھی تصریح موجود ہے کہ جسمانی طبیعت اس شخص کے نزدیک بھی ایک سیال جوہر ہے، اور اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تمام اجسام خود اپنی ذات کی حیثیت سے تباہ و برباد ہونے والے ہیں اور عقلی ارواح باقی رہتے ہیں جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں اسی شخص نے اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھا ہے،

اگر نفس (روح) کو بھی منجملہ اجرام کے ایک جرم قرار دیا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ ہے تو روح بھی جرم ہی لیکن تمام اجسام و اجرام میں اس کا وجود سب سے بہتر ہے، پھر مال و دونوں باتوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ روح کو بھی سیال اور گزران، تقضی پذیر خیال کیا جائے اس لیے کہ اجسام و اجرام مسلسل سیال اور بہاؤ میں رہتے ہیں، اور اسی سیلان کا یہ نتیجہ ہے کہ بالآخر تمام اجسام کا آخری ٹھکانا ہیولی پر ہوتا ہے، پس اگر دنیا کی ساری چیزوں کو ہیولی پر لا کر ختم کر دیا جائے گا، اور خود ہیولی کے لیے کوئی ایسی صورت نہ تجویز کی جائے گی جو اس کی صورت گر ہو، یعنی اس کی علت ہو، تو سارا ہستی کا نظام ہی تباہ ہو جائے گا، پس ثابت ہوا کہ اگر عالم صرف جرم محض اور فقط اجسام کا مجموعہ ہے تو سارا عالم فنا ہو چکا ہوتا جو محال ہے،

اس عبارت میں بھی اس کی تصریح کی گئی ہے کہ سارے اجسام تجد و پذیر ہیں، اور اس میں اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے جس کا ذکر آچکا ہے، یعنی یہ کہ ہیولی کی اصلی شان عدم اور نیستی ہی ہے، پھر جب مبدع فیاض سے اس پر کسی صورت کا فیضان ہوتا ہے، تو یہ صورت اسی ہیولی میں گم ہو جاتی ہے، مگر مبدع فیاض بدل کے ذریعے سے اس کو قائم رکھتا ہے، اس خیال کی تائید زیون اعظم کے قول سے بھی ہوتی ہے، جس کا شمار الہی حکماء کے بڑے



لوگوں میں ہے اس کا بیان ہے کہ

سارے موجودات باقی بھی ہیں اور مٹ بھی رہے ہیں  
ان کی بقا کی شکل تو یہ ہے کہ یہ ہم نئی نئی صورتوں کا تجدید ہوتا رہتا  
ہے؛ اور مٹنے کی شکل یہ ہے کہ پہلی صورت مٹتی چلی جاتی ہے جس وقت  
دوسری نئی صورت آتی ہے (زینون نے آخر میں ذکر کیا ہے) کہ

بربادی و تباهی صورت و مہیولی کے لیے لازم میں ہے۔“

میں نے زینون اکبر کی یہ رائے شہرستانی کی الملل والنحل نامی کتاب سے  
نقل کی ہے، آئندہ ایک مستقل باب میں حکما کے اساطین اور سربراہان اور وہ لوگوں کی  
رائیں اس مسئلے کے متعلق نقل کروں گا، جن میں عالم کی تجدید پذیری اور زوال  
و فنا دونوں باتوں کا ذکر کیا گیا ہے، میرا ایک مستقل رسالہ بھی ہے جس میں ثابت  
کیا گیا ہے کہ عالم اور عالم میں جو کچھ ہے سب کے سب زمانی حادث ہیں یعنی ایک  
مدت تک معدوم رہنے کے بعد موجود ہوئے ہیں؛ جو اس سے واقف ہونا چاہتا  
ہو، اس رسالے کا مطالعہ کرے، منجملہ ان اقوال کے جن سے میرے خیال کی تائید  
ہوتی ہے، ایک قول وہ بھی ہے جس کا ذکر شیخ عربی نے فصوص الحکم میں فرمایا  
ہے، فرماتے ہیں،

حیرت کی بات ہے کہ آدمی مسلسل ترقی کی طرف حرکت  
کر رہا ہے، لیکن حجاب کی لطافت اور صورتوں کی باہمی مشابہت  
کی وجہ سے اس کو پتا نہیں چلتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت اذقہ  
متشابہا (اور دیے جائیں گے جنتی پھل ملتے جلتے) میں فرمایا ہے،  
پہی شیخ عربی فتوحات میں فرماتے ہیں،

تو معلوم ہوا کہ سارے موجودات مسلسل برابر متحرک ہیں، اس  
دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، اس لیے کہ پیدائش اور تکوین بغیر  
پیدا کرنے والے اور مکون کے نہیں ہو سکتی، پس واقعہ یہی ہے کہ  
اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلسل توجہات کا اور ان کلمات کا سلسلہ  
جاری ہے، جو کبھی ختم نہیں ہو سکتے،



حق تعالیٰ کا قول صاعند اللہ باق (خدا کے پاس جو کچھ ہے وہ باقی ہے) میں بھی اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ کے ”عقلی کلمات“ خود ذات حق کی بقا کے ساتھ باقی ہیں اور ان کے جسمانی پیکر و اصنام فنا پذیر و برسرزدال ہیں۔

**فصل** اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ عرضی مقبولوں میں جو حرکتیں واقع ہوتی ہیں، ان میں سب سے مقدم ترین حرکت، وہ

حرکت ہے، جس کا نام حرکت وضعی دوری ہے، یعنی عام طور پر جسے گردش اور چکر کہتے ہیں، اور یہ کہ صرف قدیم ہی نہیں بلکہ تمام حرکتوں میں اشرف اور کامل تر حرکت بھی یہی ہے، پہلی بات یعنی اس حرکت کا سب سے زیادہ قدیم ہونا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حرکت کم اور مقدار میں واقع ہوتی ہے، مثلاً تشو و نما یا انحطاط و ذیول میں جو حرکت ہوتی ہے، یہ مکانی حرکات کی محتاج ہوتی ہے، اس لیے کہ بڑھنے والا ہو یا گھٹنے والا یعنی ناجی ہو، یا ذابل دونوں میں ضرورت ہے کہ کوئی چیز حرکت کرے اس پر وارد ہو، یا حرکت کرے اس سے خارج ہو، لیکن وضعی حرکت خواہ دوری شکل میں ہو، یا بغیر اس کے ہو، ہر حال میں وہ مقدار و کم کے گھٹنے بڑھنے سے بے نیاز ہوتی ہے، اسی طرح جو حرکت تخلخل اور تکاثف (پھیلنے اور سکڑنے) کی شکل میں ہوتی ہے، اس میں بھی کچھ نہ کچھ کیفی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی استحالے سے اس کو چارہ نہیں خواہ یہ استحالہ اس طور پر ہو کہ کوئی گرم کرنے والی چیز اس پر تحلیل کا عمل کرے یا کوئی سرد کرنے والی چیز جماؤ کا عمل کرے، اور قاعدہ ہے کہ استحالے والی حرکت دائمی نہیں ہوتی، اسی لیے اس میں ضرورت ایسے سبب کی ہوتی ہے جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف شے کو منتقل کرے مثلاً آگ پانی پر استحالے کا عمل کرے، خواہ اس عمل کی شکل یوں ہو کہ خود پانی سے قریب ہو، یعنی اپنی گرمی کو کھوٹے ہوئے حرارت کو کم کرے، یا پانی ہی اس کے قریب ہو، یعنی اپنی ٹھنڈک کو کھو کر گرمی کی صفت پانی قبول کرے، اس ساری تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ مکانی حرکت کو کمی اور کیفی حرکت پر تقدم حاصل ہے، اب مکانی حرکت کی دو ہی صورت ہوتی ہے، یا وہ سیدھی کسی خط مستقیم پر ہوگی،



یعنی حرکت مستقیمہ ہوگی، یا کسی ٹیڑھے ترچھے خط پر واقع ہوگی یعنی حرکت منعطفہ ہوگی، یا ٹٹنے والی حرکت ہوگی، مستقیم حرکتوں کا تو قاعدہ ہے کہ ان میں دوام نہیں ہوتا یعنی ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی، کیونکہ تمام البعاد (طول و عرض و عمق) کا قیاس و محدود ہونا ثابت ہو چکا ہے، اور کچھلی یعنی ٹیڑھی ترچھی (منعطفہ) یا ٹٹنے والی (راجعہ) حرکت میں تسلسل اور اتصال نہیں ہو سکتا، بلکہ ہر دو مختلف حرکتوں کی بیچ میں سکون کی دخل اندازی ضروری ہے، اور سکون جب ہوتا ہے، زمانے میں ہوتا ہے، اس لیے سکون تو حرکتوں کی قوت و صلاحیت کا نام ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے، اور شے کی قوت و صلاحیت کے لیے ناگزیر یہ کہ وہ خود شے پر زمانے کے اعتبار سے مقدم ہو، یعنی ایک زمانہ ایسا چاہئے جس میں صرف شے کی قوت و صلاحیت تو پائی جاوے، لیکن اس زمانے میں خود شے نہ ہو، اور زمانے کے لیے اس حرکت کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت کرے، اور اس کو باقی رکھے، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت جو ختم ہونے والی اور تصرف پذیر ہو، وہ تو زمانے کی محافظ نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کے محافظ کے لیے ضرورت ہے کہ اس میں ایسا دوام ہو، جو مسلسل لگاتار پیہم پے درپے یکے بعد دیگرے تجدید پذیر ہو، اور اس قسم کے دوام کی گنجائش بجز ایسی دوری حرکت کے اور کسی میں نہیں ہے، جس میں دوامی تسلسل اور اتصال جائز ہو، الحاصل اب یہ بات معلوم ہوئی کہ دوری حرکت تو تمام عرضی حرکات سے مستغنی ہے، اور اس کے سوا حرکت کی جتنی قسمیں ہیں، وہ دوری حرکت سے بے نیاز نہیں ہو سکتیں، پس ثابت ہوا کہ سب سے قدیم اور سب سے اول ترین حرکت دوری حرکت ہی ہو سکتی ہے، باقی یہ بات کہ دوری حرکت ہی دوامی حرکت ہو سکتی ہے، اس کی وجہ تو وہی ہے جو گذر چکی کہ اس کے سوا جتنی حرکتیں ہیں ان سب کی انتہا سکون پر ہوتی ہے، اس لیے کہ سکون تو حرکت کے عدم کا نام ہے، اور چونکہ وہ ایک خاص قسم کا عدم ہے، یعنی حرکت کا عدم، اس لیے اس کو ایسا عدم ہونا چاہئے جس میں قوت و صلاحیت اور ملک کی کیفیت کی آمیزش ہو، اور ان صفات (قوت و ملک) کو ضرورت ہے کہ



کوئی ایسی چیز ہو، جو ان کو قبول کرے یعنی ان کی قابل ہو، اور قابل بھی اس رنگ کا ہونا چاہئے، جس کا وجود زمانی تجد و تغیر اپنے اندر رکھتا ہو، اور یہ کہ حرکت کے زمانے کے بعد زمانے کا محتاج ہو، اس لیے سکون کی مد مقابل حرکت ہی تو ہے، اور یہ بات ابھی بتائی گئی تھی، کہ زمانے کی محافظ دوری حرکت ہے، جیسا کہ مشہور خیال ہے، یہ اس مسئلے کی تقریر تھی کہ دوری حرکت مقدم ترین حرکت ہے، باقی اس دوری حرکت کا تمام حرکتوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ تام و کامل ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح دوسری حرکتیں کمیت (مقداریت) کی زیادتی کو قبول کرتی ہیں، دوری حرکت میں اس کی گنجائش نہیں، نیز سرعت میں اشتداد و تیزی اور بطو و کسستی و دیری میں ضعف کو بھی قبول نہیں کر سکتی، جس کے وجوہ تمحیص غنقریب افلاک کی بحث میں معلوم ہوں گے، ایک تو اس حرکت کے تام و کامل ہونے کی یہ وجہ ہے، علاوہ اس کے یہ بات بھی ہے کہ دوری حرکت کا فاعل و محرک اور اس کی غایت و منزل مقصود دونوں چونکہ کوئی محسوس چیز نہیں ہوتی، بلکہ ایسا عقلی امر ہے، جس میں قرب و بعد نزدیک و دوری کے اعتبار سے کسی قسم کا کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ عقلی امور کا وجود تو اس عالم محسوس سے ماورا اور خارج ہے، اور ایسی چیزوں سے قرب و بعد کی نسبت کیسے پیدا ہو سکتی ہے، بخلاف ان حرکات کے جو مکانی اور مبنی ہوتے ہیں کہ ان میں جو حرکت طبعی ہوتی ہے، اس کا حال یہ ہے، کہ جب متحرک اپنے طبعی چیز (جگہ) کے قریب پہنچتا ہے تو حرکت میں تیزی پیدا ہو جاتی ہے، اور جو حرکت قسری ہوتی ہے یعنی کسی بیرونی قوت سے متحرک میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، وہ مرکز طبعی کے پاس پہنچ کر کمزور پڑ جاتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شے اپنے مبدع اور اصل سے جس قدر نزدیک ہوتی چلی جاتی ہے، وہ زیادہ تیز شدید اور قوی ہوتی جاتی ہے، اور جتنی دور ہوتی چلی جائے گی، کمزور اور سست پڑتی جاتی ہے،

اب رہ گئی یہ بات کہ دوری حرکت سب سے زیادہ اشرف و برتر کیوں ہے، تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جب تمام حرکتوں میں یہی سب سے



زیادہ تمام اور کامل ہے، قاعدہ ہے کہ ناقص سے کامل کو ہمیشہ افضل و اشرف سمجھا جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ دوری حرکت تمام حرکتوں سے افضل و اعلیٰ ہے اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوا کہ جو جرم دوری حرکت کے ساتھ متحرک ہو گا ضروری ہے کہ وہی اپنی طبیعت کے رد سے تمام اجرام سے مقدم بھی ہو، کامل و تمام بھی ہو، اشرف و اعلیٰ بھی ہو، اس لیے کہ کام کی برتری اور فعل کا کمال و دوام ظاہر ہے کہ اس کے فاعل اور اس کام کے کرنے والے کے شرف و فضل کمال و دوام کو چاہتا ہے، اور وہی اپنی اسالی اور جذبی قوت کے ذریعے سے ایسی طبعی حرکات جو مکانی اور مستقیم ہوں ان کی سمت اور جہات کی تحدید کرتا ہے، اور اسی سے سارے مکانی ابعاد کی بھی حد بندی ہوتی ہے، جس کا بیان فلکیات اور جہات کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا،

**فصل** اس فصل میں زمانے کی حقیقت ثابت کی جائے گی اور بتایا جائے گا کہ زمانہ اپنی اتصالی اور مقدار کی وہی اہمیت و شخصیت کے ساتھ تمام حرکتوں کی مقدار اور پیمانہ ہے، اور یہ کہ وہی تقسیم کے ذریعے سے حرکتوں کو جو اعداد عارض ہوتے ہیں ان کی مقدار بھی زمانہ ہی ہے؛

اس سلسلے کی پہلی بات یعنی زمانے کے وجود کا اثبات، تو اس راہ میں حکماء طبعیین کے مذاق کے مطابق ہمیں جن امور سے راہنمائی حاصل ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ بسا اوقات چند حرکات کی ابتدا بھی ایک ساتھ ہوتی ہے اور اختتام و انتہا بھی ساتھ ہی ہوتی ہے، لیکن ایک حرکت سے بڑی مسافت طے ہوتی ہے (مثلاً ایک میل) اور دوسری حرکت سے جو مسافت طے ہوتی ہے وہ اس سے کم ہوتی ہے، (مثلاً نصف میل) یا مثلاً طے شدہ مسافت تو برابر برابر ہے، (مثلاً ایک ہی میل ہے) لیکن ایک حرکت کی ابتدا پہلے ہوتی اور انتہا بھی پہلے ہوتی، مثلاً دس بجے شروع ہوئی اور بارہ بجے ختم ہوئی، لیکن دوسری حرکت کی ابتدا بھی بعد کو ہوئی، (مثلاً ساڑھے دس پر شروع ہوئی اور انتہا بھی پہلے ہوئی مثلاً ساڑھے دس بجے ہی ختم ہو گئی) یا ابتدا و انتہا میں سے کوئی بات



ساتھ ہوئی ہو، اور کوئی الگ الگ مگر مسافت جو طے ہوئی وہ برابر تھی ظاہر ہے کہ ان حرکات میں جو اس اختلاف کا مشاہدہ ہو رہا ہے، خواہ مسافت کی کمی و بیشی کا اختلاف جیسے پہلی صورت تھی یا ابتدا و انتہا کا اختلاف جیسا کہ دوسری صورتوں کا حال ہے، یہ اختلاف رات دن کا مشاہدہ ہے، اور اس مشاہدے سے قدرتی طور پر آدمی کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دائرہ وجود میں کوئی ایسی مقداری ہستی ہے جس میں مختلف یا متنوع حرکات کے واقع ہونے کی گنجائش ہے، اور جسم کی مقداروں سے وہ کوئی علیحدہ شے ہے، کیونکہ جسمانی مقدار (مثلاً خط، سطح، جسم تعلیمی) وغیرہ تو قرار ہوتے ہیں یعنی ان کے اجزا باہم دوسرے اجزاء کے ساتھ اکٹھے ہوتے ہیں، اور یہ جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ایک غیر قارحقیقت یعنی حرکت کی مقدار ہے، یہ ہے طبعی حکما کے اس طریقے کا حاصل جو زمانے کے ثبوت میں انھوں نے اختیار کیا ہے، اس کے تفصیلات علم طبعیات کے سپرد ہیں،

اور حکماء الہیین کا طریقہ زمانے کے اثبات میں دوسرا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز کسی چیز کے بعد پیدا ہوتی ہے تو یہاں ایک ایسی قبلیت (پہلے ہونے کی صفت) پیدا ہوتی ہے، جو بعدیت (پیچھے ہونے کی صفت) کی ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، یعنی ایسی قبلیت ہوتی ہے، جو نہ اس قبلیت کے مانند ہے، جو ایک کو دوسرے پر حاصل ہے، اس لیے کہ ایک تو دوسرے کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، اور نہ وہ ایسی قبلیت ہے، جو باپ کو بیٹے پر ہوتی ہے، یا فاعل کی ذات کو فعل پر ہوتی ہے، اس لیے کہ ان صورتوں میں بھی یہ جائز ہے، کہ جو پہلے ہے، وہ بعد والے کے ساتھ بھی جمع ہو جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ خود بعد والے کے بعد بھی باقی رہے، اور نہ وہ قبلیت ایسی ہے، جو وجود پر اس کے عدم کو حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ بسا اوقات عدم تو شے کے بعد بھی پایا جاتا ہے، یعنی شے کے معدوم ہونے کے بعد بھی تو عدم ہی سامنے آ جاتا ہے، بہر حال وہ ایسی قبلیت ہے، جس کا بذات خود اپنے بعد والے کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے، پھر ایک بات یہ بھی مشاہدے کی ہے کہ اس قسم کی قبلیت کے اعتبار سے جو قبل ہو، اور اسی قسم کی بعدیت والا جو بعد ہو، ایسے قبل و بعد اگلے پچھلے کے بیچ میں اسی قسم کی قبلیتوں اور اسی قسم کی بعدیتوں کا



ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوتا ہے جس کی تقسیم کسی حد پر ٹھہر نہیں سکتی (مثلاً دین بے  
جو قبل ہے اور گیارہ بجے جو بعد ہے، ان کے درمیان میں ساٹھ منٹ اسی قسم کے  
اور ہر منٹ میں ساٹھ سکنڈ اسی نوعیت کے الی غیر ذلک پیدا ہوتے چلے جاتے  
ہیں کہ ان میں کوئی قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا) پس ایسی چیز جس کے ساتھ  
اس قسم کا تقدم و تاخر وابستہ ہو ضرور ہے کہ اس میں مختلف قبلیتوں اور  
مختلف بعدیتوں کا تجد بھی ہونا چاہئے یعنی نت نئی قبلیتیں اور بعدیتیں  
بھی اس میں پیدا ہوتی چلی جائیں اور اسی طرح وہ گذرتی بھی چلی جائیں اور  
ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک ایسی چیز ہونی چاہئے جس کی ہویت  
بذات خود تجد پذیر اور گذر دار ہو یعنی گذرتی بھی جائے اور آتی بھی جائے  
یعنی مسلسل اتصالی طور پر یہ سلسلہ اس میں ان حرکات کے محاذی اور برابر برابر  
جاری ہو جس کا تعلق ایسی مسافتوں سے ہے جن کی تقسیم کسی ایسے حصے اور  
جز کی طرف ناممکن ہو جو خود تقسیم نہ قبول کر سکتا ہو اور یہ چیز جو اس وقت  
ثابت ہوتی ہے چونکہ تقسیم اور کمی و بیشی زیادتی و نقصان کو قبول کرتی ہے اس لیے  
اس کا شمار کم اور مقدار کے ذیل میں ہوگا یعنی منجملہ مقداروں کے ایک مقدار اور کم  
ہوگی اور چونکہ وہ ایک اتصالی حقیقت ہے اس لیے ثابت ہوا کہ وہ ایک  
ایسی مقدار اور کم ہے جو متصل بھی ہے اور غیر قار بھی ہے یا یوں کہو خود مقدار  
اور کم نہیں بلکہ متصل غیر قار مقدار و کم والی چیز ہے بہر حال کچھ بھی ہو اب آگے  
سوال ہوتا ہے کہ وہ جو ہر ہے یا عرض اگر اس کو جو ہر مانا جائے تو اس میں  
چونکہ تجد و تغیر کی پیدائش کا مسلسل واقع لگتا چلا جاتا ہے اس لئے ایسا جو ہر تو ہو نہیں سکتا  
جو مادے اور امکانی قوت و صلاحیت سے مجرد اور پاک ہو اب دوسری صورت  
ہے یا تو یہ مانا جائے کہ وہ کسی ایسے مادی جو ہر کی مقدار ہے جس کی ہویت کو  
ثبات و قرار نہیں ہے بلکہ اس کی حقیقت تجد پذیر ہے یا وہ اس جو ہر کے تجد و اور بے قرار کی مقدار  
ہے بہر حال وہ یا تو حرکت ہی کی مقدار ہے یا کسی ذاتی حرکت والے متحرک کی مقدار ہے  
اور اسی کے تسلسل و اتصال سے حرکت کی مقدار کا اندازہ ہوتا ہے اور اسی کی وہی تقسیم سے حرکت میں تجد  
پیدا ہو کر اس کا کچھ حصہ تقدم اور پہلے کہلانے لگتا ہے اور کچھ حصہ متاخر اور پیچھے کے نام سے موسوم ہوتا ہے



الحاصل اس قسم کی جو چیز بھی ہے؛ اس میں ثبات و قرار اتصال و تسلسل بھی ہے؛  
 اور تجد و انتفاء و تبدیلی بھی ہے؛ گویا ایک ایسی شے ہے جو نہ صرف قوت اور  
 صلاحیت ہے؛ اور نہ خاص فعلیت و شدنی ہے؛ اسی لیے اپنے وجود اور وجود  
 کے دوامی ہونے کی وجہ سے اس کو ایک ایسے فاعل کی حاجت ہے جو اس کا  
 محافظ ہو؛ اور اس کے دوام کو قائم رکھے؛ اور اپنی نوزائیدگی، حدوث، ختم  
 ہوتے چلے جانے کی صفت کی وجہ سے ضرورت ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو؛ جو  
 اس کے امکان اور اس کے وجود کی قوت و صلاحیت کو قبول کرے؛ اور ان  
 خصوصیات کی بنیاد پر لایدی ہے کہ وہ خود جسم ہو؛ یا جسمانی امر ہو؛ نیز چونکہ  
 اس میں ایک قسم کی اتصالی وحدت بھی پائی جاتی ہے؛ اور تجد و کثرت بھی؛  
 اس لیے واحد ہونے کی حیثیت سے تو چاہئے کہ اس کا فاعل بھی ایک ہی ہو؛  
 اور قابل بھی ایک ہی ہو؛ اس لیے کسی واحد صفت کے لیے ناممکن ہے کہ اس کے لیے  
 ایک سے زیادہ موصوف ہوں؛ یعنی واحد صفت کے لیے ضروری ہے کہ اس کا  
 ایک ہی موصوف ہو؛ جو ایک ہی فاعل سے پیدا ہوا ہو؛ اور اس واسطے ضرور  
 ہوا کہ اس کا فاعل ایسا ہو جس کی ذات مادے اور مادی تعلقات و  
 آلودگیوں سے پاک و مجرد ہو؛ ورنہ اگر وہ خود بھی جسم ہوگا؛ تو اپنے جسم  
 ہونے میں اور مادی پیدائش کے لیے اپنے منتہی احوال کی وجہ سے  
 دوسری حرکت اور دوسرے زمانے اور ایسے مادے کی حاجت ہوگی؛ جو  
 اس سے پہلے ہو؛ اور اس میں اس کا وہ عدم قائم ہو جسے پہلے ہوتا چاہئے یہ  
 حال تو فاعل کا ہو؛ اسی طرح جو اس کو قبول کرے گا؛ یعنی اس کے قابل کے لئے بھی  
 ضرورت ہے کہ اس کو تمام طبائع اور اجسام پر تقدم حاصل ہو؛ اور سب سے  
 زیادہ وہ تام و کامل ہو؛ کیونکہ اس کے سوا زمانے پر کسی کو اس قسم کا تقدم اور  
 ایسی سبقت میسر نہیں آسکتی؛ اس لیے ضرور ہوا کہ جو اس کا قابل ہو؛ اس کی تکوین  
 اور پیدائش کسی دوسرے جسم سے نہ ہو؛ ورنہ زمانے کا تسلسل اور اتصال ہی  
 ٹوٹ جائے گا؛ پس ثابت ہوا کہ زمانے کے قابل کے لیے ضروری ہے کہ اپنی  
 خلقت میں تام اور کامل ہو؛ اور عنصری، مستویوں سے اس کا تعلق نہ ہو؛ اور یہ کہ



اس کی طبیعت اور فطرت میں مکانی حرکت اور کمی حرکت مثلاً نشو و نما و بول و انحطاط  
تخلخل و تکثیف کا اقتضائے ہو، اور نہ ایک کیفیت کو چھوڑ کر دوسری کیفیت  
کی طرف منتقل ہو، اس لیے کہ ان باتوں کی وجہ سے تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ وہ  
ختم بھی ہو سکتا ہے، اور اس کے وجود کا انقطاع بھی ہو سکتا ہے جس کا دوسرا  
مطلب یہ ہو گا کہ تمام اجسام پر جو اس کو تقدم حاصل تھا، یہ بات جاتی رہے گی  
باقی چونکہ اس میں یعنی زمانے میں تجدد و تغیر اور حدوث و پیدائش کا سلسلہ بھی  
جاری ہے، اس لیے اس کے براہ راست فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس میں  
تجدد اور گزشتہ کی کیفیت ہو، اسی طرح سے براہ راست اس کے قبول کرنے  
والے میں یہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ ایسی چیزیں لاحق ہوتی رہیں جن  
سے اس میں تسلسل و اتصال کے ساتھ برابر تجدد بھی پیدا ہوتے رہے، اور یہی  
بات اس کے غایت میں بھی ہونی چاہئے، اس مسئلے کو ذرا زیادہ تفصیل سے  
ہم بیان کرتے ہیں۔

اس فصل میں یہ بات بیان کی جائے گی کہ زمانے اور حرکت کی  
غایت کا وجود تدبیری نوعیت کا ہے، یعنی اس کا حصول  
دفعۃً اور اچانک نہیں بلکہ رفتہ رفتہ ہوتا ہے، قبل اس کے کہ اس کی تفسیر  
کی جائے یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عنقریب یہ ثابت کیا جائے گا فلک کی حرکت کی  
ذاتی غایت دراصل وہ تصورات اور خیالات ہیں جن سے مبدع اعلیٰ کی  
قربت اور نزدیکی کا شوق اور اس کے ارادے فلک میں پیدا ہوتے رہتے ہیں  
شیخ تعلیقات میں لکھتے ہیں:

فلکی حرکت کی غرض صرف حرکت بحیثیت خاص حرکت ہونے  
کی نہیں ہوتی بلکہ مقصود تو حرکت کی طبیعت، اور ماہیت کا محفوظ  
کرنا ہوتا ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی شخصی حرکت کے ذریعے سے  
میر نہیں آسکتی، اس لیے اس کی بقا کا سامان نوع کے ذریعے سے  
کیا گیا، جیسے انسانی نوع کی بقا انھماص و افراد ہی کے ذریعے سے  
ہوتی ہے، نوع انسانی کسی خاص شخص کے ذریعے باقی نہیں رہ سکتی



اس لیے کہ خاص شخص تو پیدا ہوتا ہے، یعنی نہ ہونے کے بعد ہوتا ہے اور قاعدہ ہے جو چیز ایسی ہو، یعنی نہ ہونے کے بعد بنتی ہو، اس کا بگڑنا اور فاسد ہونا بھی ضروری ہے، اور فلکی حرکت اگرچہ تہجد و پذیر اور نوبہ نو پیدا ہوتی رہتی ہے، مگر چونکہ اس میں ایک اتصالی وحدت ہوتی ہے گویا ایک نہ ٹوٹنے والے دوامی سلسلے کی سی حالت ہوتی ہے، اور اسی اعتبار سے ایک ہی حرکت میں اول دوم دورے پیدا ہوتے ہیں، اسی کتاب میں دوسری جگہ کی عبارت یہ ہے:

جزئی طبیعت کی غایت بھی کوئی شخصی جزئی امر ہی ہوتا ہے، جیسے اس شخصی غایت کے بعد جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ بھی شخصی وجود ہی ہوتا ہے، اور یہ شخصی وجود بھی کسی دوسری جزئی طبیعت کی غایت ہوتا ہے لیکن وہ بے شمار غیر محدود افراد و اشخاص جن کی کوئی حد و انتہا نہیں ہے، یہ دراصل اس قوت کی غایت ہوتے ہیں جو آسمانی جواہر میں پائی جاتی ہے پھر اسی میں لکھتے ہیں،

فلک کی حرکت کا سبب اس نفس (روح) کا تصور اور خیال ہے جس میں ایک تصور کے بعد دوسرا تصور اور ایک خیال کے بعد دوسرا خیال پیدا ہوتا رہتا ہے، نفس کا یہ تصور اور خیال جس میں کسی نوعیت کی سی جھلک ہوتی ہے، دوسرے خیال کا سبب ہوتا ہے، یعنی پہلے تصور سے اس میں دوسرے تصور کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہوتی ہے، یہ ممکن ہے کہ ان مکرر تصورات کی صورت یہ ہو، کہ نوعی حیثیت سے کسی ایک حقیقت کے نیچے مندرج ہوں، اور ان کے شخصی افراد و کثیر ہوں، یا یہ سارے مکرر تصورات باہم حقیقت میں مختلف ہوں، اسی کتاب میں ایک اور جگہ یہ لکھتے ہیں،

یہ دوسرا خیال اور تصور شخصی اعتبار سے نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے پہلے خیال اور تصور کے مانند ہوتا ہے، اور اس لیے جائز ہے کہ دوسرے خیال سے اسی حرکت صادر ہو، جو پہلے خیال کی



حرکت کے مماثل ہو، یعنی وہی نوعی مماثلت ہو، نہ کہ شخصی، اور اگر یہ دونوں خیال شخصی طور پر مماثل ہوں گے، تو اس وقت تو ایک ہی ہو جائیں گے، اور ان سے جو حرکت صادر ہوگی، وہ عددی اور شخصی طور پر واحد ہوگی،

پھر ایک اور مقام میں لکھتے ہیں؛

فلک کی ہر وضع (یعنی خود اپنے اجزا اور بیرونی موجودات کی نسبت سے جو ہیئت اس میں پیدا ہوتی ہے) یعنی اس قسم کی ہیئت دوسری وضع کو چاہتی ہے، اور اس کا سبب و خیالات و توہمات کا وہی سلسلہ ہے؛ جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا چلا جاتا ہے،

شیخ کی یہ بحث اپنی عبارتیں ہیں، اور انھی کے الفاظ میں ہیں، ان عبارتوں میں اس کی صلاحیت ہے، کہ ہم اس سے جو ہری صورتوں کی حرکت ثابت کریں، اس کی تقریر دو طریقوں سے ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ فلکی تصورات اور خیالات میں جب تجدیدیری کی کیفیت تدریجی اتصال کی نوعیت کی ہے، اور جوہری صورت میں حرکت کے معنی بھی تو یہی ہیں، جیسا کہ شیخ اور دوسروں کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ جوہر کی صورت بھی جوہری ہوتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی انھی لوگوں کی مانی ہوئی بات ہے، کہ افلاک میں دراصل اپنے انھی مبادی اور اسباب کے تصورات ہوتے ہیں، جو ان افلاک میں حرکت تو براہ راست پیدا کرتے ہیں، اور افلاک کی جو چیزیں تابع ہیں، ان کو بھی افلاک کے ذریعے سے متحرک کرتے ہیں، اس لیے کہ افلاک کی حرکت ان لوگوں کے خیال سے ان امور کے لیے نہیں ہو سکتی، جو ان سے درجے میں ماضی اور فروتر ہیں، ضرور ہوا کہ ان افلاک کے مقاصد اور ان کے خیالات ایسی جوہری صورتیں ہوں جو عنصری جوہر سے اعلیٰ و برتر ہیں؛

تقریر کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ ہر جسم کی وضع کے متعلق یہ انھی لوگوں کا تصریحی فیصلہ ہے، کہ وہ جسم کے وجود کے ایک خاص پیرایے اور طرز کا نام ہے، یا اس کا شمار وجود کے لوازم میں ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ فلک کی



جتنی وضع بھی ہے، سب کی سب طبعی ہے، ایسا نہیں ہے کہ بعض وضع تو اس کی طبعی ہو، اور بعض قسری اس لیے کہ فلکیات میں بیرونی موثرات اور قاسری کہاں گنجائش ہے، اور تم کو معلوم ہو چکا کہ ہر حرکت کا براہ راست مبداء طبیعت ہی ہوتی ہے، پھر تحقیق سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے، کہ فلک کی طبیعت اور اس کا حیوانی نفس دونوں ایک ہی چیز ہے، یا دونوں کی ذات ایک ہی ہے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ وضع میں جو حرکت ہوتی ہے، چونکہ وہ شخصی وجود کے تغیر و تبدل کو چاہتی ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ فلک میں ایک شخص کے بعد دوسرے شخص کا اور ایک وجود کے بعد دوسرے وجود کا تانتا بندھا ہوا ہے، اور تدریجی اتصال کے طرز پر بندھا ہوا ہے، شیخ نے تعلیقات ہی میں ایک مقام پر یہ بھی کہا ہے؛

فلک کی طبیعت بایں حیثیت کہ وہ فلک کی طبیعت ہے، کوئی طبعی این (مکان) اور کوئی طبعی وضع کو چاہتی ہے، یعنی کوئی خاص مکان اور خاص وضع اس کی طبیعت کا ذاتی اقتضا نہیں ہو سکتا، ورنہ پھر اس مکان اور وضع سے اس کا نکلنا، قسری اور بیرونی موثرات کا نتیجہ قرار پائے گا۔ ایک اور جگہ یہ لکھا ہے؛

”فلک کے لیے یہ سارے مکانات و ایوان اور اوضاع سب طبعی ہیں“

میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس کلام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ فلک کی جتنی وضعیں ہیں ہر وضع اس کی طبعی وضع ہے، اور اسی طرح اس کا ہر این اور مکان طبعی این و مکان ہے، اب سوال ہے کہ باوجود طبعی ہونے کے فلک کا اس کو چھوڑ کر دوسرے مکان اور وضع کی طرف منتقل ہونا اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا، جب تک یہ نہ مانا جائے کہ فلک کی طبیعت ایک ایسی حقیقت اور ذات ہے، جس میں تجدد کا عمل جاری ہے، یعنی اس میں ایک قسم کی اجتماعی وحدت کے ساتھ اتصالی کثرت دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، اور یہی حال اس کی تمام اوضاع



اور مکانی ہستوں (اینی صفات) اور دیگر لوازم کا ہے، اگرچہ شیخ اور شیخ کے تابعین کا یہ مذہب تو نہیں ہے لیکن حق یہی ہے اور اس سے گریز کی کوئی صورت نہیں ہے، ان لوگوں کے مسلک اور خیالات کے مناسب جوابات ہو سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ فلک کی طبیعت بالذات اور ابتدائی حیثیت سے تو دراصل مطلق وضع اور مطلق این کو چاہتی ہے، یعنی اس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت ملحوظ نہ ہو، مگر پھر ان خصوصیات کی ضرورت اس لیے ہو جاتی ہے کہ نوع کی بقا کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی تھی اور اسی وجہ سے بالذات نہیں بلکہ بالعرض اور تبعی طور پر یہ خصوصیات بھی فلک کی طبیعت کے اقتضاؤں میں شریک ہو گئے ہیں، مگر تحقیق سے یہ بات بھی درست باقی نہیں رہتی جس کے چند وجوہ ہیں، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ان لوگوں کے مسلمات میں سے ہے کہ طبیعت کا مقصود بجز شخصی اور متعین امر کے اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ کلی معانی کا ظاہر ہے کہ ایمان اور فاج میں اس وقت تک وجود ہو نہیں سکتا جب تک اس میں تشخص اور تعین نہ پیدا ہو جائے، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ وجود کا تعلق پہلے تو شخص ہی سے ہوتا ہے پھر اس کے بعد نوع سے نوع کے بعد جنس سے بھی تعلق قائم ہو جاتا ہے، ان لوگوں نے قاطعی غور یا اس (مقولات) کی کتاب میں جوہری اتخاص کا نام ”جواہر اولیٰ“ جو رکھا ہے، اور ان کے انواع کا ”جواہر ثانیہ“ (درجہ دوم کے جواہر) اور اجناس کا ”جواہر ثالثہ“ (درجہ سوم کے جواہر) یہ اسی لیے رکھا ہے کہ وجود کا تعلق پہلے تو شخص سے ہوتا ہے پھر دوسرے درجے میں نوع سے اور تیسرے درجے میں پھر اجناس سے؛

دوسری وجہ یہ ہے کہ تم وجود کے مباحث میں جان چکے ہو کہ ہر شے کے سلسلے میں جو چیز واقع میں موجود ہوتی ہے، وہ تو وہی وجودی اہویت ہوتی ہے، جو بذات خود تشخص اور تعین پذیر ہوتی ہے، باقی مہمتیں جنہیں کلی طبائع کہتے ہیں ان کا براہ راست وجود نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں ہاں وجود کے طفیل اور واسطے سے ان کی طرف بھی وجود منسوب ہوتا ہے، غلام یہ ہے کہ وضع اور این کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے



جن سے تشخص اور تعین حاصل ہوتا ہے، اور اسی بنیاد پر وجودوں کے لوازم میں یہ داخل سمجھے جاتے ہیں، پھر ان میں جو تبدیلیاں اور تغیرات پیدا ہوتے ہیں یہ خود وجود کے اس خاص پیرایے اور طرز کی تبدیلی ہوتی ہے، یا وجود کے لوازم کی تبدیلی ہے، اور یہ بات صحیح نہیں ہے، جیسا کہ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے کہ فلک کا شخصی جرم اپنی شخصی وجود کے ساتھ زمانے اور حرکت کی مطلق علت ہے، اگر یہ بات ہوتی تو پھر فلک کا شمار زمانی امور میں نہ ہوتا، حالانکہ ہر جسم اور جو چیزیں جسم سے تعلق رکھتی ہیں سب کا زمانی ہونا ضروری ہے، اور قاعدہ ہے کہ کسی قسم کا زمانی جسم یا کوئی جسمانی امر ہو، اس کا تشخص زمانے ہی سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ شے کا جو فاعل اور بنانے والا ہوگا، وہ خود اسی شے سے کیسے تشخص حاصل کر سکتا ہے، جو اسی کا بنایا ہوا ہے، نہ تشخص میں یہ ہو سکتا ہے، اور نہ وجود میں شے کا فاعل خود اسی شے کا محتاج ہو سکتا ہے، بہر حال زمانے کی علت اپنی اتصالی وحدت کی وجہ سے زمانے کے ان اجزاء سے جو پہلے ہوں اور ان اجزاء سے جو پیچھے ہوں ایک ہی نسبت ہے، زمانہ اور زمانے کے ساتھ جو چیزیں بھی ہیں، ان کو وہ ایک ہی فعل سے بناتی ہے، اور زمانے کی پیدائش، اور اس کی بقا دونوں کی علت ایک ہی چیز ہے، اس لیے جو چیز تدریجی اور غیر قار ہوتی ہے، اس کی بقا اور اس کی پیدائش واحد و ثن دونوں ایک ہی بات ہوتی ہے، اور میرا جو خاص طریقہ ہے، اس سے تم یہ معلوم کر چکے ہو، کہ ہر قسم کا جسم اور ہر قسم کی جسمانی طبیعت، اور شکل، وضع، کم، کیف، این، وغیرہ جتنے عوارض جسم کو عارض ہوتے ہیں، اسی طرح دوسرے مادی عوارض یہ سب کے سب زوال پذیر امور ہیں، خواہ ان میں یہ صفت بذات خود پائی جاتی ہو، یا کسی ذریعے سے عارض ہوتی ہو، پس معلوم ہوا کہ زمانے کے مطلق فاعل کے لیے ضرور ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس میں دو اعتبار، اور دو پہلو نکل سکتے ہوں، ایک پہلو عقلی وحدت کی ہونی چاہئے، اور دوسرا پہلو تجدیدی کثرت کا ہونا چاہئے، پھر وہ اپنی وحدت کے پہلو سے اور اپنی اتصالی ہویت کی راہ سے، زمانے کو بناتا ہے، اور اس میں تجدید و تغیر کا جو پہلو ہے، اس کی وجہ سے وہی فاعل



خود زمانے سے متاثر و منفصل بھی ہوتا ہے، اور اپنے مخصوص اجزاء کی حیثیت سے  
 اس کی ساخت کا کام بھی کرتا ہے، اور زمانے کا یہ فاعل وہی فلک اقصیٰ ہے،  
 (یعنی وہ آسمان جس کے اوپر کوئی دوسرا آسمان نہیں ہے اور جو تمام آسمانوں سے  
 دور ہے اسی لیے اس کا نام فلک اقصیٰ رکھا گیا ہے) بہر حال اس فلک اقصیٰ  
 کے دو پہلو اور رخ ہیں، اس کی عقلی طبیعت یعنی اس کی وہ صورت جو مادے  
 سے مجرود پاک ہے یہ تو اس کی وحدت کا پہلو ہے، اور اس کی جسمانی طبیعت  
 جس کا تعلق پیدائش اور تکوین سے ہے، اور خود فلک کے جرم میں پائی جاتی  
 ہے، یہ اس کی کثرت اور تجدد کا پہلو ہے پس معلوم ہوا کہ خود جرم اقصیٰ کی ذات  
 زمانے کی فاعل بھی ہے، اس کے قیام کا باعث بھی ہے، وہی زمانے کا محافظ  
 اور اس کے دوام کی وجہ ہے، اور اسی کے ذریعے سے زمانے میں تجدد پیدا  
 ہوتا رہتا ہے، اور زمانیات کا تعین بھی اسی سے ہوتا ہے، یہ کام تو فلک اقصیٰ  
 کی ذات کرتی ہے، لیکن اپنے جرم کے ذریعے بھی فلک اقصیٰ تمام جہات اور سمتوں  
 کی حد بندی اور مکانی امور کی تحدید کرتا ہے، مگر اسی طریقے سے جیسا کہ پہلے بیان  
 کیا گیا ہے، (یعنی اصل فاعل تو حق تعالیٰ کی ذات ہے، اور اس کی حیثیت  
 واسطے و ذریعے کی ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخصی جرم جس طرح اپنے  
 استعدادی امکان و صلاحیت، اور تجدیدی رنگ کے حدوث و پیدائش کے لیے  
 زمانے اور حرکت کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح اپنے مکان اور اپنی جہت کی  
 وضع کے لیے اسے ضرورت اس چیز کی ہوتی ہے جو اس کا احاطہ کرے اور  
 اس کی چیز (جگہ) کو متعین کرے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ شخصی جرم  
 ان امور سے پہلے کیسے ہو سکتا ہے، کیونکہ ہم جیسا کہ اشارہ کر چکے ہیں، کہ ان  
 تمام امور (یعنی مکان احاطہ وغیرہ) کا شمار یا تو ان چیزوں کے ذیل میں  
 کیا جاتا ہے، جن سے جسمانی اشخاص کا تقویم حاصل ہوتا ہے، یا یہ ان اشخاص کے  
 وجود کے لوازم ہیں، اور وجود کے لوازم ہوں یا ماہیت کے لوازم دونوں  
 اس باب میں مساوی ہیں، کہ لازم اور طرزم کے درمیان کسی جدید فعل اور ساخت  
 کے دخل اندازی کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس دخل اندازی کو نا ممکن قرار دیا گیا ہے



پس کچھ بھی ہو، اور کوئی بھی ہو، اگر اس کا تعلق جسمانی ہستیوں سے ہے، تو کوئی شبہ نہیں کہ ان کا شمار ناقص موجودات کے سلسلے میں ہوگا، ایسے ناقص موجودات جو زمانہ مکان وضع و کم و کیف کے محتاج ہوتے ہیں، اور اس بنیاد پر یہ سمجھنا چاہئے کہ ان امور کے فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس کی اصل اپنی ذات اور اپنے وجود میں ان امور سے الگ اور جدا ہو، اور اس وجہ سے یہ ناممکن ہے کہ زمانے کی علت خود کوئی ایسا زمانہ ہو جو اس سے پہلے پایا گیا ہو۔ اور مکان کی علت وہ مکان نہیں ہو سکتا جو اس سے پہلے ہو، اسی طرح کسی وضع کی علت کوئی دوسری وضع ہو، علیٰ ہذا القیاس کم وغیرہ کا حال ہے، احوال یہ ساری چیزیں اگرچہ ایسی ہیں کہ تجدید پذیر اور گزرنے والے ختم ہونے والے حوادث و امور کی پیدائش ہی ان کا وجود ہے، لیکن بایں ہمہ ان کی اصل علت اور ان کا واقعی سبب وہی چیز ہو سکتی ہے جو ان سے جدا اور مفارق ہو، اور اس کی ذات میں ثبات و قرار ہو، مکان اور زمانے کے سلسلے سے خارج ہو، یہ شان حق سبحانہ تعالیٰ ہی کی ہو سکتی ہے، یعنی وہی ذات یکتا یا اپنے الہی علوم یا اپنے کلمات تامات جو کسی طرح معدوم و زائل نہیں ہو سکتے، یا اپنے اس عالم امر کے ذریعے سے ان کی علت ہے، اور ان کو پیدا فرماتا ہے جو کن فیکونی اشیاء ہیں انھیں جب وہ کہتا ہے کہ ہو جاؤ تو وہ ہو جاتی ہیں،

**فصل** اس فصل میں اس دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ باری عز اسمہ کے سوا زمانے اور حرکت سے

پہلے کوئی چیز نہیں ہو سکتی، دلیل کی تقریر یہ ہے کہ خود زمانہ اور ساری چیزیں جو زمانے کے ساتھ وابستہ ہیں، اور جو اس کو گھیرے ہوئے ہیں سب کی سب تدبیر کی امور اور ایسی ہستیاں ہیں جن کا حصول تجدید کے رنگ میں ہوتا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ زمانے پر جو چیز بھی مقدم ہوگی یعنی اس قسم کا تقدم اس کو حاصل ہو، جس میں قبل والی شے بعد والی شے کے ساتھ جمع نہ ہو سکے، تو وہ یا زمانہ ہو گا یا کوئی زمانے والی چیز ہوگی، اور یہ حکم ہر چیز کے لیے عام ہے، خواہ وہ وجود ہو، یا عدم ہو، یا کچھ ہو، ان میں سے جس کسی کے



متعلق یہ مانا جائے گا کہ زمانے سے وہ پہلے ہیں اس میں یہی بات ناگزیر طریقے سے لازم آجائے گی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ اور ہر حرکت کے لیے ایک دوسری حرکت کا وجود ماننا پڑے گا اس مقدمے کے علاوہ یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ شے کی علت و سبب کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ذات اور اس کے وجود کا تعلق خود اس شے سے نہ ہو اور ان دونوں باتوں کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ زمانے پر حق تعالیٰ اور حق تعالیٰ کی اس قدرت کے سوا کوئی چیز مقدم نہیں ہو سکتی جس کی تعبیر بعضوں کی اصطلاح میں علم تفصیلی سے کی جاتی ہے اور بعض لوگ اس کی تعبیر صفات سے کرتے ہیں بعض اسی کو ملائکہ کہتے ہیں اور افلاطونیوں کی اصطلاح میں اس کا نام صورت الہیہ ہے  $\text{ع وللنا فیما یعشقون مذاہب} + (\text{آدمی جس چیز سے دیکھی رکھتا ہے اسی کے متعلق راہ بنا لیتا ہے})$

اسی دعوے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی چیز کو زمانے اور حرکت پر اسی قسم کا تقدم حاصل ہوگا یعنی وہی تجدیدی قسم کا تقدم جس میں قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا بہر حال اگر اس قسم کی کوئی چیز مانی جائے اور زمانہ و حرکت سے اس کو تقدم تسلیم کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ اس شے کا جس وقت وجود ہو اسی وقت اس کا عدم بھی ہو اور قاعدہ ہے کہ اپنے وجود اور تحقق سے پہلے جو چیز معدوم ہوگی تو اپنے عدم کے زمانے میں اس کا ممکن ہونا ضرور ہے کیونکہ اگر اس کے وجود سے پہلے اس کا امکان نہ ہوگا تو اس وقت یا تو وہ واجب ہوگی یا مستغنی ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ حقیقت میں انقلاب پیدا ہو جائے اس لیے کہ مانا گیا تھا کہ اس کے وجود سے پہلے عدم تھا اور واجب کا عدم کیسے ہو سکتا ہے اور اگر مانا جائے کہ اس وقت اس کا وجود متغنی تھا تو پھر یہ اس کے خلاف ہے کہ وجود کا تعلق اس کے ساتھ کیسے ہوا پھر اس کے کہ یہ کہا جائے کہ جو واجب تھا وہ ممکن ہو گیا یا جو مستغنی تھا وہ ممکن ہو گیا اور کیا صورت ہے اسی کو تو انقلاب حقیقت کہتے ہیں جو محال ہے۔



تیسری دلیل یہ ہے کہ حرکت کے امکان کا جو موضوع اور محل ہوگا، ضرور ہے کہ اس کی شان سے حرکت ہو، یعنی متحرک ہونے کے لائق ہو، جیسا کہ گذر چکا اور ایسی چیز جس کے شان سے حرکت ہو، وہ یا جسم ہو سکتا ہے، یا کوئی جسمانی امر، اب سوال یہ ہے کہ جو چیز ایسی ہو جس کے شان سے حرکت ہے، اس میں جو حرکت کا وجود اب تک نہیں پایا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے، یہی اسباب ہو سکتے ہیں یعنی اس چیز کی علت نہیں پائی گئی، یا اس کے علت کے لیے جن حالتوں کا ہونا ضروری ہے، وہ ابھی نہیں پائی گئی ہیں، یا وہ شرائط ابھی نہیں پائے گئے ہیں، جس کی وجہ سے حرکت اس میں ہونے لگے، اب اس کے بعد حرکت اگر پائی جائیگی تو ظاہر ہے کہ یہ اس علت اور سبب کے پیدا ہونے کا نتیجہ ہو سکتا ہے، جو محرک اور حرکت کی پیدائش کا باعث ہو، گفتگو اس کے بعد خود اس علت کی پیدائش میں چلے گی، یعنی وہی گفتگو جو خود حرکت میں کی گئی، اور اس کا سلسلہ پونہی غیر قناہی، محدود تک پھیلتا چلا جائے گا، اور گویا اس حرکت کی پیدائش کے لیے لامحدود اسباب و محال کا سلسلہ ماننا پڑے گا۔ سوال اس سلسلے کے متعلق ہوتا ہے کہ اسباب کے اس سلسلے کی حالت کیا ایسی ہے، کہ اول سے لے کر آخر تک غنے اسباب ہیں سب تدریج و اجتماع صورت کے ساتھ پائے جاتے ہیں، یا اجتماعی صورت نہیں، بلکہ یکے بعد دیگرے تعاقب کی شکل میں ان کا وجود ہوا ہے، اور یہ دونوں احتمالات ہمارے مسلک کے رد سے بھی محال ہیں، اور محققین فلاسفہ کا بھی یہی عقیدہ ہے، پہلی صورت یعنی اجتماعی صورت میں اس سلسلے کے وجود کا محال ہونا تو اس پر قاطع براہین قائم ہو چکے ہیں، مثلاً طبیعت، تضائف، برہان الحقیقات، وسط اور طرفین والا برہان اور اس کے سوا بھی بہ کثرت اس کے دلائل ہیں، علاوہ ان دلائل کے ایک اور بات بھی ہے کہ جب یہ سارا سلسلہ اول سے آخر تک حادث امور کا سلسلہ ہے، تو اس کے لیے خود بھی ایسی علت کی ضرورت ہے، جو حادث ہو،

باقی دوسری شق یعنی ان میں اجتماعی نسبت نہیں بلکہ تعاقب ہو، تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ ان میں ہر ایک کسی آن میں بالفعل موجود ہوگا،



اور ایک کے بعد دوسرا اسی طرح اگر موجود ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ انوں میں متوالی پیدا ہو جائے، یعنی پے در پے ایک دوسرے کے پیچھے گئے ہوئے ہوں اور ان کی وجہ سے مسافت کے حدود میں وہ اجزا پیدا ہو جائیں گے، جس کی تقسیم ناممکن ہوگی جس کا محال ہونا تمہیں اس مقام پر مختصر یہ معلوم ہوگا جہاں ”جو اہر فردہ اور جو چیزیں اس نوعیت کی ہوں ان کے غلط ہونے کو بیان کیا جائے گا، اور اگر یہ شکل مانی جائے، کہ اس سلسلے کی ہر کڑی ان میں نہیں، بلکہ ایک ایسے زمانے میں پائی جاتی ہے، جس میں اسی سلسلے کی دوسری کڑی نہیں پائی جاتی ہے تو اب سوال ان زمانوں کے متعلق ہے، کہ باہم ایک دوسرے سے اگر بالکل جدا جدا اور الگ الگ ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ ایسے امور ہوں گے، جن کا نہ تو خود اور نہ ان کے زمانوں ہی کا وجود نہ ذہن میں ہے اور نہ خارج میں اور جن چیزوں کا وجود نہ خارج میں ہو اور نہ ذہن میں ظاہر ہے کہ نہ ان میں ترتیب ہو سکتی ہے اور نہ ان میں باہمی ایسا تعلق ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے بعض کو بعض کا سبب قرار دیا جائے، ہم نے جو یہ کہا کہ ایسے امور کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانے میں تو وہی چیز موجود ہو سکتی ہے جو شخصی متصل طرز کی چیز ہو، ایسے امور جو باہم ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں ان کا وجود زمانے میں نہیں ہو سکتا، جیسا کہ تفصیل اس کا ذکر گزر چکا، رہا ذہن میں ابھی، ان کا وجود کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود زمانہ ہو، یا زمانی امور ہوں، ان کی لامحدود تعداد کا تخیل آدمی کا وماغ اور اس کی قوت واہمہ نہیں کر سکتی، ایک وقت میں ان چیزوں کا ذہن میں حاضر ہونا محال ہے، اور بالفرض اگر ان کے حاضر ہونے کو ذہن میں ممکن بھی مان لیا جائے جب بھی یہ خرابی رہ جاتی ہے، کہ وہ خارجی وجود کے مطابق نہیں ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ جھوٹا وہم اور بے بنیاد خیال ہے، اور ہماری گفتگو کا تعلق ان واقعی اسباب سے ہے جو کسی واقعی نفس الامری شے کے وجود کی علت ہوں اور اگر سلسلے کی ان کڑیوں کی ترتیب ایسی ہے، جیسے ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت اور ایک زمانے کے بعد دوسرے زمانے کی ترتیب کی صورت ہوتی ہے، مقصد یہ ہے، کہ ان میں اتصال اور استمرار کا تعلق ہو تو یہ ثابت



ہو چکا ہے، کہ اس قسم کے تجدوی اتصال کا بالذات موصوف تو صرف جوہری  
 طبیعت ہی ہے جو جسم کی صورت ہے، اور جسم اپنی اس قدر اومی صلاحیت و قوت  
 کی جہت سے اس صورت کا مادہ ہے اور جو اتصالی کیفیت اس صورت میں  
 پائی جاتی ہے، یہ اس صورت کی حرکت ہے یعنی حرکت قطعیہ کے معنی والی حرکت  
 اسی طرح اس اتصال کی مقدار زمانہ ہے، باقی اس حرکت کی وہ حالت جو  
 برابر اول سے آخر تک — دو انا باقی رہتی ہے، تو وہ اس حرکت کی اصل  
 اور ٹھیک اس کی وہ ذات ہے جو حرکت کے حدود و مدارج اور ان اجزا  
 کے درمیان پائی جاتی ہے، جو ایک حیثیت سے اسی کے افراد و جزئیات  
 بھی ہیں، اور وہ سیال آن جو اس حرکت کے محاذی اور سامنے واقع ہوتا ہے  
 اس کی نسبت زمانے سے وہی ہے جو نسبت درمیان والی حرکت یعنی حرکت  
 توسطیہ کو اس حرکت قطعیہ سے ہے جو اتصال کی صفت سے موصوف ہے پس  
 معلوم ہوا کہ یہاں ایک عقلی اور زندہ وجود بھی ہے، وہی فعال جوہر ہے جو یکتا ہونے کے باوجود  
 غیر محدود و شانوں کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کے قول کل یوم ہوفی  
 شان (ہر دن وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) میں فرمایا گیا ہے، اور اس  
 سے یہ ثابت ہوا کہ جو چیز اس طرز کی ہوگی وہ نہ جسم ہو سکتی ہے، اور نہ جسمانی جیسا  
 کہ تمحیض مسلسل یہ بتاتا چلا آ رہا ہوں کہ جسم اور جسمانی امور کا وجود زمانے اور حرکت  
 کے احاطے سے باہر نہیں ہو سکتا، اب یہی متعین شکل رہ جاتی ہے کہ یا تو وہ  
 نفس (روح) ہو یا عقل ہو، یا خود باری تعالیٰ عز اسمہ کی ذات مبارک ہو، نفس  
 کا احتمال تو اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ جسم کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے نفس  
 کا حال وہی ہے جو مادی طبیعت اور اس جرمی صورت کا ہے، جو تبدیل و تغیر  
 کو قبول کرتی ہے، جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے پس زمانے اور زمانی امور (جو تجدیدیہ  
 اور ختم ہوتے رہتے ہیں) ان کی ایسی علت جو اپنی علیت اور سبب ہونے  
 میں بالکل مستقل ہو یا تو باری عز اسمہ کی ذات براہ راست ہے، یا اپنے اس  
 عقلی و برتر کے توسط سے ان کا فاعل و خالق ہے، جو عقل فعال اور روح کے  
 نام سے موسوم ہے، اور یہ دراصل ایک ایسے دو ملک مقرب کا نام ہے،



جو بہت سے فرشتوں کو شامل ہے، یہی اللہ تعالیٰ کی وہ فوجیں ہیں جن کی طرف اُنّت مایعہ جنودِ مہربان (الافہور) اور نہیں جانتا کوئی تیرے رب کی فوجوں کو لیکن وہی) میں اشارہ فرمایا گیا ہے اور خدا کے امر ہونے کی وجہ سے روح کی نسبت خدا کی طرف ایسی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے امر کو خدا کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ وہ خدا کا امر ہوتا ہے، اور کلام کو جیسے بولنے والے کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ اس کلام کے ساتھ تشکیم لے کلام کیا ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ امر کا عالم ہو یا خلق کی دنیا سب اللہ تعالیٰ ہی کی ہے، خلق تو ان مخلوقات کو کہتے ہیں جن میں کوئی مقدار اور مساحت ہوتی ہے مثلاً جسم اور ان جسمانی امور کا حال ہے جن کی ذاتیں حادث اور جن کے وجود تدریجی ہوتے ہیں، اور جن کی ہویات حق تعالیٰ کی قدرت اور اس کے علم کے ساتھ نہیں بلکہ بعد کو ہوتی ہوتی ہیں، بخلاف عالم امر کے (کہ ان کا وجود حق تعالیٰ کے علم و قدرت کے ساتھ ہوتا ہے)، الحاصل حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات مبارک ہمیشہ سے ابد تک فاعل ہے جیسے وہ ازلاً و ابداً عالم اور صاحبِ ارادہ ہے، اسی طرح وہ ازلاً و ابداً سرمداً امر اور حکم دینے والا بھی ہے اور خالق بھی ہے، البتہ حق تعالیٰ کے امر کا عالم تو قدیم ہے، اور خلق کا عالم حادث و نوپید ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو کہ حدوث اور نوزائیدگی، تجدید و پیری، یہ سارے صفات عالم خلق کی ہویاتوں کے لئے لازم و ضروری ہیں اسی لئے حق تعالیٰ اپنی عزیز کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، وکان امر اللہ مفعولاً (اور خدا کا امر تو کیا کرایا ہے) مگر وخلق اللہ مفعولاً نہیں فرمایا گیا، عالم امر کی حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو شمع اور روشنی کو روشن چیزوں کی ذات سے ہوتی ہے اور عالم خلق کی نسبت اس کے ساتھ ایسی ہے جیسے (کتابت) لکھنے کے کام کو لکھنے والے کا تلب سے ہوتی ہے، یعنی ہر مکتوب (لکھی ہوئی چیز) کی صورت کا وجود ظاہر ہے کہ کتابت کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اور خود حق تعالیٰ کی ذات دونوں عالم پر مقدم اور دونوں سے علیہ ان فی هذا البلاغ القوم عابدین (اس میں عبادت گزار لوگوں کے لئے البلاغ اور پیغام ہے)



## فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ جو چیزیں حادث اور نوپیدا و  
نوزائیدہ ہیں ان کا تعلق اس ہستی سے ہے جو قدیم ہے  
کس طرح قائم ہے یا اس تعلق کی نوعیت کیا ہے اسی کی

تعبیر و ربط الحوادث بالقدیم کے الفاظ سے کی جاتی ہے،

واقعہ یہ ہے کہ اہل کلام اور حکماء، دونوں گروہوں کے مفکروں اور

ارباب دانش اس مسئلے کے سلجھانے میں حیران ہیں، حادث کا ربط قدیم سے  
کیا ہے کیسے ہے، اس کے جواب میں ان کے مانع میں سخت اضطراب اور بے چینی

پائی جاتی ہے، اس باب میں جو بات سب سے زیادہ سلجھی ہوئی اور حق و

صواب سے زیادہ قریب ہے وہ ان لوگوں کا قول ہے، جو قائل ہیں، کہ تمام

حوادث اور پیدا ہونے والی چیزیں کل کی کل ایک دائمی دوری حرکت

کی طرف منسوب ہیں، اور خود یہ حرکت کسی حادث علت کی محتاج

اس لئے نہیں ہے، کہ خود اس حرکت کی کوئی زمانی ابتدا نہیں

ہے، البتہ اگر اس کی ابتدا اور اس کے وجود کا آغاز کسی مدت معینہ سے فرض

کیا جاتا تو بلاشبہ اپنی پیدائش میں وہ کسی نوپیدا علت کی محتاج ہوتی، بہر حال اس

اعتبار سے یہ دوری حرکت خود ایک دوامی امر ہے، اور اسی وجہ سے قدیم علت

کی طرف منسوب و مستند ہو سکی اور چونکہ ایک اعتبار سے وہ حادث بھی ہے

اس لئے حوادث کا انتساب بھی اس کی طرف صحیح ہو سکا، یہاں اگر یہ پوچھا

جائے کہ جس اعتبار سے وہ حادث ہے، اس کے لحاظ سے وہ کسی علت کے

حوادث کی کیوں محتاج نہیں ہے حالانکہ ہمارا بھی یہی دعویٰ ہے، کہ ہر حادث

کے لئے کسی حادث علت کا ہونا ضروری ہے، میں جواباً کہوں گا کہ میرے اس

دعوے میں جو حادث کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور اس قضیے کا وہ موضوع ہے،

اس سے مراد ایسی ماہیت ہے جسے حادث کی صفت اس حیثیت سے عارض

ہوئی ہو، وہ اس صفت کی موصوف اور معرض ہے لیکن حرکت کی نوعیت یہ نہیں

ہے، یعنی وہ حادث کے صفت کی موصوف اور معرض خود نہیں ہے بلکہ وہ تو

ذات خود حادث ہے، یعنی اس کی تو ماہیت ہی حادث اور متحدہ ہے پس جب



حدوث اور تجدد کی یہ صفت حرکت کی ذاتی صفت ٹھہری اور ذاتیات کا ثبوت  
ذات کے لئے علت کا محتاج نہیں ہوتا اسی لئے اس کو کسی حادث علت کی ضرورت  
نہ ہوئی ہم جب اپنے وجدان اور عقل کی طرف توجہ کرتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ علت  
کے حدوث کی ضرورت اس معلول کے سوا اور کسی معلول کے لئے نہیں ہونی چاہئے  
جو تجدد پذیر اور فوبہ و تشکل میں پیدا ہوتا جلا جائے، باقی ایسا معلول جس کی ماہیت ہی  
سرے سے محض تجدد اور تغیر ہو، تو عقل اس کے متعلق کسی حادث علت کی ضرورت  
محسوس نہیں کرتی البتہ اگر اس تجدد و تغیر کو بھی کوئی اور زائد تجدد و تغیر کی صفت عارض  
ہو، جیسا کہ اس حادث حرکت کا حال ہے جو نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہو تو اس  
وقت پھر اس کی ضرورت لوٹ جاتی ہے، بخلاف اس حرکت کے جو دوامی ہو  
متصل ہو، اس کو اس قسم کی علت کی قطعاً حاجت نہیں، یہاں یہ بات جاننے کی  
ہے کہ حادث معلول جو حادث علت کا محتاج ہوتا ہے، تو اس کے لئے یہ کوئی  
ضروری نہیں ہے کہ اس علت میں حدوث کی صفت کسی زائد صفت کی حیثیت  
سے پائی جائے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو پھر تمام حوادث کو دوامی حرکت کی طرف  
منسوب کرنا درست باقی نہ رہے گا، پس حاصل یہ نکلا کہ جتنے تغیرات ہیں ان کی  
انتہا ایک ایسی شے پر ہوتی ہے جس کی ماہیت خود تغیر اور تجدد و گدشتی و انقضائی  
ہوتی ہے، بہر حال اس کے حدوث اور تجدد کا دوام ہی وہ منشا ہے جس کی وجہ  
سے اس کی علت کا حادث ہونا غیر ضروری ہے اور چونکہ وہ خود بخود تغیر و تبدل  
ہے، اس لئے تمام تغیر پذیر امور کی علت ہونا اس کے لئے درست ہوا، باقی  
ایسی ماہیت جو بذات خود تغیر و انقلاب تجدد و انقضاء ہو، یہ حرکت ہی ہے  
اس لئے بعض لوگوں نے حرکت کی تعریف ہی یہ کی ہے کہ ”وہ  
ایک ایسی ہیئت کا نام ہے جس میں تسلسل اور شباط ٹھہراؤ  
ناممکن ہو“ اس سلسلے کی جو سب سے بہترین تقریر اب تک لوگوں سے منقول  
ہے وہ یہی ہے میں عرض کرتا ہوں کہ اس تقریر سے اگرچہ بہت سی پیچیدگیاں  
اور مشکلات حل ہو جاتے ہیں، لیکن پھر بھی اس میں کافی رخنے اور نقائص موجود  
ہیں جن میں ترتیب وار بیان کرتا ہوں پہلا نقص تو یہ ہے کہ حرکت تو ایک اضافی



اور نسبتی امر ہے، بذات خود اس میں نہ حدوث کی صفت پائی جاتی ہے اور نہ قدم کی البتہ جو چیزیں اس کی طرف منسوب ہوتی ہیں ان کے توسط سے ذیلی طور پر اس کی طرف بھی حدوث کی صفت کو منسوب کر دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ شے کا قوت و صلاحیت کی حالت سے نکل کر آہستہ آہستہ فعلیت کی طرف آنا بھی تو حرکت سے مراد ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے، کہ قوت سے فعل کی طرف آنے والی چیز وہ ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے، باقی خود حرکت تو یہ صرف انہی متحدہ پذیر امور کے متحدہ، اور حادث چیزوں کے حدوث کا نام ہے۔

دوسرا نقص یہ ہے، کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کا وجود قوت اور صلاحیت کی نوعیت کا ہوتا ہے اور جو چیز ایسی ہو، اس کو کسی امر پر جس کا وجود بالفعل حادث ہو، تقدم حاصل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے، کہ گفتگو اس علت کے متعلق ہو رہی ہے، جو اپنی سمیت میں تمام ہو، اور معلول کے وجود کو وجوب عطا کرے، اس قسم کے علت کے لئے ضروری ہے، کہ اپنے معلول کے ساتھ ہوا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو موجود حادث ہو گا، اس کے سبب اور علت کو بھی حادث ہی ہونا چاہئے، اور یہ کہ اپنے اس حادث معلول کے ساتھ موجود ہو، یعنی زمانے کے اعتبار سے دونوں میں معیت و رفاقت ہونی چاہئے، اگرچہ وجوب علت ہونے کے ظاہر ہے کہ اس کو تقدم بالطبع بھی حاصل رہے گا، نیز معلول سے اس کا وجود زیادہ قوی بھی ہو گا، اور یہاں حال یہ ہے، کہ حرکت کا بالفعل وجود ہی نہیں ہوتا،

تیسرا نقص یہ ہے، کہ اس تقریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوری حرکت کی ذات ایک اعتبار سے دوامی ہوتی ہے اور اسی اعتبار سے قدیم کے ساتھ اس کے ارتباط کی تصحیح کی گئی ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ جو چیز صرف متحدہ اور تغیر ہوا، اس کے لئے تو سرے سے کسی قسم کی بقا ہی ناممکن ہے، چہ جائیکہ وہ قدیم کیا ہوگی باقی اس کی کلی باقیمت تو اس کا حال یہ ہے، کہ نہ وہ کسی کی مخلوق و محمول ہوتی ہے اور نہ کسی کی خالق و جاعل، کیونکہ اس کا تعلق ان موجودات ہی سے نہیں ہوتا، جو بنائے جاتے ہیں، یا دوسروں کو



بتاتے ہیں یعنی نہ وہ جاعل ہیں اور نہ محمول ہیں اس قسم کی چیز کی طرف استمرار و بقا کی صفت اگر منسوب بھی ہو، تو بھلا اس کا کیا اعتبار کیا جاسکتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

چوتھا نقص اس میں یہ ہے کہ ہم اس پر دلیل قائم کر چکے ہیں کہ فلک کے جوہر کی شخصیت اپنی طبعی و ضمنی صورت کے ساتھ باقی نہیں رہتی، اور یہی حال ان کو کبھی موجودات وغیرہ کا ہے جو فلک میں پائے جاتے ہیں، یعنی یہ ستاروں وغیرہ کی بھی حالت یہی ہے اور حرکت کی علت نیز اس کا موضوع شخصی جسم ہے، اور شخصی جسم قدیم نہیں ہو سکتا، اور جب واقعہ یہ ہے تو بیان میں جو یہ کہا گیا ہے، کہ حرکت کی علت قدیم ہے، یہ درست نہیں ہو سکتا، اسی طرح بیان کا یہ حصہ یعنی حرکت کسی حادث علت کی محتاج نہیں ہے، یہ بھی صحیح نہیں ہے الغرض قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کی تصحیح کے لئے جو یہ تقریر کی جاتی ہے ان میں ایسے نقائص ہیں کہ ضرورت دوسرے بیان کی ہے، اور اب ہم اسے درج کرتے ہیں۔

جہاں تک میرا خیال ہے، اس سئلے میں جوابات قابل تسلیم اور نقائص سے پاک ہو کر باعث اطمینان ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ ایسی چیز جس کی ذات اور ہویت تجدید پذیر نہ ہو، یہ دراصل جسمانی طبیعت کے وجود کی ایک ایسی شکل ہے، جس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو عقلی ہوتی ہے، اور مہیولی جو صرف قوت و صلاحیت استعدا و وقابلیت کا دوسرا نام ہے، اس میں اس تجدید پذیر کی وہ ہویت پائی جاتی ہے، جس میں اتصال اور تدریج کی صفت ہوتی ہے اور اس جسمانی طبیعت کی ماہیت اگرچہ حدوث کی ماہیت نہیں ہوتی، لیکن اس کے وجود کا دشمنک ہی تجدید و حدوث کے طرز کا ہوتا ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ جوہر کی ماہیت ذہن کے اندر تو اپنے قیام و قوام میں موضوع اور محل سے بے نیاز نہیں ہوتی، لیکن اسی جوہر کا جو وجود خارج میں پایا جاتا ہے وہ اپنے قوام و قیام میں ظاہر ہے کہ موضوع کا محتاج نہیں ہوتا، میرا مطلب یہ ہے کہ بسا اوقات کسی وجود کی ایک خاص صفت اور اس میں خاص بات ایسی



پانی جاتی ہے جو اس کی ماہیت میں اس وقت نہیں پانی جاتی جب اس کو  
وجود سے طائعہ کر کے تصور کیا جائے یا جیسے اس شے کا وجود اثر و صفت  
تیز و قوی، کمزور و سست دیکھے ہوئے میں متفاوت ہوتا ہے لیکن ان ہی اشیاء  
کی ماہیت کی حالت یہ نہیں ہوتی، پس تو بھی یہاں بھی سمجھنا چاہئے کہ بعض وجود  
اپنی ہویت خاص میں بذات خود تدریجی رنگ کے ہوتے ہیں، یعنی ان کا حصول  
آہستہ آہستہ ہوتا ہے، اور یہ صفت کسی بیرونی صفت کے واسطے سے عارض  
نہیں ہوتی، بلکہ خود ان کی ذات ہی کا یہ اقتضا ہوتا ہے، اگرچہ یہ ممکن ہو سکتا  
ہے کہ اس ذاتی صفت کو ان سے ذہن کے تخلیعی عمل کے ذریعے سے جدا  
کر لیا جائے، لیکن ذاتی ہونے میں یہ بات خارج نہیں ہے، اور حال یہ ہو سکتا  
ہے کہ اس قسم کے وجودوں کا ذاتی حال تو یہ ہو، لیکن ان کی ماہیت میں یہ  
بات نہ پائی جائے، اور اس قسم کا وجود اسی طبیعت کا ہے جس سے مادی  
اجرام کا تفصل ہوتا ہے، اس طرح کے وجود اپنی ذاتی ہویت کے اس نقص اور  
کوتاہی کی وجہ سے جو کہ شخصی دوام کو قبول نہیں کر سکتے اس لئے لامحالہ ان کا حصول  
تدریجی طریقے سے ہی ممکن ہو سکتا ہے، میری رائے یہ ہے کہ ان کی ماہیت  
تجدید و تغیر، انقباض و کشش یعنی کہ اس طور پر جاتی ہے کہ اس انقباض میں کسی  
بیرونی امر کو دخل نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی صورت حال میں ہے کہ کوئی اس شکل کو  
پیش کرے، یعنی کہہ کہ بسا اوقات ہم جسمانی اشیاء میں سے کسی طبیعت کا اس  
کی ماہیت کو پیش نظر رکھ کر خیال کر لے ہیں، لیکن اس وقت ہمارے دل میں  
تجدید و انقباض و کشش وغیرہ امور میں سے کسی بات کا بھی خطرہ نہیں ہوتا، شک  
جس طرح اس قسم کی طبیعت میں تجدید و حدوث و انقباض وغیرہ کو اس طبیعت کے  
نہیں آتا، اور ایسی صورت میں تجدید و حدوث و انقباض وغیرہ کو اس طبیعت کے  
ذاتی صفات اور ان اوصاف کے ذیل میں کیسے شمار کیا جاسکتا ہے جن سے  
اس کا تقویم ہوتا ہو،

اور میں نے جو یہ کہا کہ میری رائے یہ ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ  
اس اعتراض کی بنیاد اس پر ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے وجود میں فرق



نہیں کیا گیا، حالانکہ مقدمات پر میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ وجود کی حقیقت  
ذہن میں حاصل نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا تشخص اور تعین تو خود اس کی ذات  
کا اقتضا ہوتا ہے، اور جس چیز کا حصول ذہن میں ہوتا ہے وہ تو اشتراک اور عمومیت  
کو قبول کرتی ہے، پس اگر وجود کا حصول ذہن میں ہوگا، تو لازم آئے گا کہ جو چیز  
جزئی تھی وہ کلی بن گئی اور خارج ذہن ہو گیا، اور وجود ماہیت ہو گئی، حالانکہ یہ  
ساری باتیں محال اور ناممکن ہیں۔

ایک خاص مسئلہ  
پر روشنی اور تنبیہ  
معلوم ہونا چاہئے، کہ موجودات میں بہت سی چیزیں ایسی  
ہیں، جن سے آدمی کے عقل اور خیال میں جو بات حاصل  
ہوتی ہے، وہ انہی چیزوں کے مطابق اور مماثل نہیں ہوتی جب  
حواس سے انہی کو محسوس کیا جائے، الغرض ان چیزوں کا

معقول اور ان کا خیال ان کے محسوس کے مطابق نہیں ہوتا، زمانہ، اور حرکت  
نیز دائرے اور قوت کلمہ ہی حال ہے، یعنی ان کے خیالات و معقولات ان کے  
محسوسات کے مانند نہیں ہوتے اور یہی حال تمام مقداری وجودوں، اور علمی امور  
کا ہے مثلاً جسم تعلیمی بھی اسی نوعیت کی چیز ہے، اس لئے کہ جسم تعلیمی تو ماحی  
مقدار کی ایک مخصوص حال کی تعبیر ہے، خواہ ان کا وجود کسی مادے اور مخصوص طبیعت  
کے ضمن میں پایا جائے، یا ان کا وجود مادے اور مخصوص طبیعت سے جدا ہو کر  
خیال میں پایا جائے، لیکن بہر حال عقل میں بھی ان کا وجود پایا جائے اس سے  
ان کو کوئی حصہ نہیں ملا ہے، جو یہ ہے، کہ عقل میں تو جو باتیں حاصل ہیں یعنی  
معقولات سے جن کا تعلق ہوتا ہے ان کے لئے کلی ہونا ناگزیر ہے، ظاہر ہے  
کہ کلی میں نہ تو خود امتداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے اور نہ کسی مقدار سے وہ  
موصوف ہو سکتی ہے، اور جس طرح یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح کسی امتدادی  
و مقدار می چیز میں بھی اس کا وجود نہیں پایا جاسکتا، پس ثابت ہوا کہ مقدار  
سے جو بات عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ نہ تو خود مقدار ہو سکتی ہے اور نہ  
مقدار والی کوئی شے ہو سکتی ہے، یعنی مقدار کے مفہوم کو اس پر عمل شائع کے  
طور پر بھی معمول نہیں کر سکتے،



الحاصل بہت سارے مادی موجودات کا یہی حال ہے، کہ ان سے عقل میں جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ ان کے اس حال کے مطابق نہیں ہوتی جب وہ خارج میں موجود ہوں، اگر سچ پوچھتے ہو، تو ایسی تمام جسمانی شخصی صورتیں جن کا وجود خارج میں پایا جاتا ہے، خواہ وہ بسیط ہوں یا مرکب، ان کی نوعیت ہی یہ ہوتی ہے کہ ان سے عقل میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ ان کے اس خارجی شخصی وجود کے مطابق نہیں ہوتا، اس لئے کہ شخصی موجودات ظاہر ہے کہ ایسی شخصی ہوتیں ہوتی ہیں جن میں شرکت کی گنجائش نہیں ہوتی، اور عقل میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں وہ ایسے کلی امور ہوتے ہیں جن میں شرکت کی گنجائش ہوتی ہے، پس جن جسمانی طبائع کی تدریجی صورتیں ہیں ان کی ہوتوں اور شخصیتوں کا حال بھی سمجھو کہ یہی ہے، وہ اس کی یہ ہے، کہ اجرام کو جو صورتیں مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں، اور جو ان اجرام کی حقیقتوں کے ساتھ ذاتی فصول کی نسبت رکھتی ہیں، یہ صورتیں دراصل ایسے تجدید پذیر وجود ہیں، جن کی باطن حیثیت کہ وہ صرف فنا پذیر تجدید و نوازاہستیاں ہیں، کوئی ماہیت نہیں ہوتی، البتہ ان وجودوں سے آدمی کا ذہن ایسے کلی مفہوم اور معانی کو حاصل کرتا ہے، جو ماہیتوں کے نام سے موسوم ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان کا شمار ان وجودوں کے لوازم میں ہے، بہر حال وجودوں سے تو ان کا تعلق لوازم کا ہوتا ہے، لیکن ان وجودوں سے جو معانی پیدا ہوتے ہیں ان کے ساتھ ان کا تعلق ذاتیات کا ہے جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، اور عنقریب ہم اس پر دلیل قائم کریں گے، کہ جو اہر کو جو صورتیں مختلف نوعوں کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں وہ ان جنموں کے تحت داخل نہیں ہیں، جو مقولہ جو ہر یا عرض کے کسی مقولے سے تعلق رکھتی ہوں، بلکہ ان کی حیثیت ایسی وجودی ہوتیوں کی ہے جو بذات خود نہ جوہر کے نیچے مندرج ہیں اور نہ کم نہ کیف اور نہ ان کے سوا دیگر مقولات کی جنموں اور نوعوں کے نیچے ان کا اندراج ہے اس لئے کہ وہ تو صرف وجود ہی وجود ہیں، اور حق اول کے شئون سے فائض ہیں اسی کی عقلی شعاعوں اور نوری درخشاںیوں کے وہ آثار ہیں،



## ایک بحث کا

شائد تم فطرت کر یہ اعتراض کرو کہ یہ تجدید پذیر ہوتی ہیں جن کو نوعی صورتوں، اور جسمی طبیعتوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں ان کا صدور کسی قدیم موثر سے کیسے ہوا اگر ان کے صدور کی شکل یوں ہوتی ہے کہ ایسی چیز جس میں ان کے قبول کرنا کی صلاحیت

ہو، وہ موجود نہ تھی تو یہ لازم آتا ہے یہ صورتیں گویا ایسی صورتیں ہیں جو مادے سے بھر و اور پاک ہوتی ہیں، ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر پھر عقلی صورتیں ہو جاتی ہیں اور ان کا وجود مادی باقی نہ رہے گا، قطع نظر اس سے کہ چاہئے خود یہ ناممکن ہے، یہ خلاف مفروض بھی ہے اور اسی کے ساتھ تناقض اور تضاد کی خرابی بھی اس میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ تجدید پذیری جو ان کی خاص صفت ہے، مادے سے پاک ہونا یعنی مفادق ہونا اس کے متنافی ہے۔

اور اگر ان کا صدور کسی ایسی شے میں ہوا ہے جس نے ان کو قبول کیا اور اس میں ان کے قبول کرنے کی صلاحیت تھی، تو اب سوال یہ ہے کہ یہ قبول کرنے والی چیز اگر حادث و نو پیدا ہے تو پھر اس کے لئے بھی کسی قابل کی ضرورت ہو گئی، اور یہ کہ ان کی پیدائش سے پہلے چاہئے کہ کسی چیز میں ان کے پیدا ہونے کی صلاحیت اور استعداد پہلے سے موجود ہو، یہ بات جو کبھی دراز ہوتی ہوئی لایحیہ و محذو تک کھیل کر بحث تسلسل میں جا چکی گی، اور یہ قبول کرنے والی شے اگر قدیم ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کی خود اپنی ذات، یا جو چیز میں اس کی ذات کے لوازم سے ہوں وہی اس کے قبول کرنے کے لئے کافی ہیں، تو لیجئے ایک ایسی صورت کا بھی وجود ثابت ہو گیا جس میں تجدید نہیں بلکہ ثبات و قرار پایا جاتا ہے، حالانکہ فرض کیا جائے کہ یہ صورت تجدید پذیر ہے اور اگر خود اس قابل کی

ذات یا جو چیز میں اس کی ذات کو لازم ہوں ان کے ساتھ فکر و قبول کرنے کیلئے کافی نہیں ہے، بلکہ اس کام کے لئے ضرورت ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کی ہو کہ جو یکے بعد دیگرے اس کو تجدید کے واسطے میں لاحق ہوتے چلے جائیں، اس لئے کہ مادے کے قدیم ہونے سے گریز نہیں کر سکتے۔ بہر حال اس کے اعتراف یہ اسباب نہیں مجبور ہونا پڑے گا اور یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایسے امور



کے بعد و گھرے بطور تعاقب کے پیدا ہوں، ان میں تسلسل جائز ہے حالانکہ تعاقب  
ساری کوشش اس پر خرچ ہو رہی ہے کہ کسی طرح یقینیت کیا جائے کہ عالم اور جو کچھ  
عالم میں ہے سب حادث اور نو پیدا ہیں، بلکہ اس بنیاد پر تو یہ بھی لازم آتا ہے کہ  
ہر وہ مادہ جو کسی نہ کسی نوعی صورت کو پہنچے ہوئے ہے وہ قدیم ہے، اور اس کا  
مطلب یہ ہو گا کہ جو تعداد نوعی صورتوں کی ہے، وہی تعداد قدیم اشخاص اور افراد  
کی بھی ہو، ماسوا اس کے پھر گفتگو ہر جزئی اور ہر خاص استعداد و صلاحیت میں  
بھی چھڑ جائے گی، یعنی اسی وجہ سے جو پہلے گزر چکی ہے کہ ہر وہ چیز جو قوت و  
صلاحیت کی حیثیت میں ہو، ضرور ہے کہ اس کا تقویم کسی ایسی چیز سے ہو جس کا  
وجود بالفعل ہو، اس لئے کہ خاص استعداد اور قابلیت کے پیدا ہونے کی  
اس کے سوا کوئی شکل ہی نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی بالفعل صورت سے پیدا ہو،  
جو اس سے زماناً نہیں بلکہ طبعاً مقدم ہو، اس لئے کہ یہ بالفعل صورت تو اس  
خاص استعداد کی بالذات علت تامہ کہوتی ہے، پھر زماناً کیسے پہلے ہوگی، وہ  
اس کی ایسی علت تو ہے نہیں جس کا کام صرف معلول کی صلاحیت اور استعداد  
کا پیدا کر دینا ہوتا ہے، یعنی علت معدہ نہیں ہے، بلاشبہ اگر علت معدہ ہوتی  
تو معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی تھی۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے جو کچھ اور بیان کیا ہے وہ اس شبہ کے ازالے  
کے لئے بھی، اور اس کے ہم شکل شکوک کے حل کے لئے بھی کافی ہے، وجہ  
اس کی یہ ہے، کہ قبول کرنے والا مادہ اگر وہ بیہولی ہے جو مادے کی ابتدائی  
شکل سمجھی جاتی ہے، جسے پہلی اول کہتے ہیں، تو اس بیہولی کی وحدت تو حقیقی  
کی ہوتی ہے یعنی شخصی اور حادث نہیں ہوتی اس لئے کہ بیہولی باری معنی اسکے  
سوا کچھ نہیں ہے، کہ وہ بالقوہ جوہر ہے یعنی ایک قسم کا استعدادی جوہر ہے  
جس کی حقیقت صرف صلاحیت ہی صلاحیت ہے، اب ان دو باتوں یعنی جوہر  
ہونا اور بالقوہ ہونا ان میں سے پہلی بات (جوہر ہونا) ظاہر ہے کہ کوئی ایسی  
صفت نہیں ہے جو اس کو کسی نوعی شکل و قالب کا سزاوارہ پھیرائے، یعنی کسی نوع کی  
صورت میں اس کو تحصیل عطا کرے، باقی قوت و صلاحیت ہونے کی صفت کو



ایک عدمی اور منفی معنی ہے، اس کا تحصیل تو ایسی چیز سے فراہم ہوتا ہے جس کی وہ صلاحیت ہوتی ہے، الغرض مہیولی اولیٰ کی اپنی خود ذات کے حساب سے یہ حالت ہے کہ کوئی سی بھی صورت ہو، اسی کا لیٹ جانا اس کے تحصیل کے لئے کافی ہے اور اگر مہیولی کے ابتدائی درجے کو اس کا قابل نہ مانا جائے جب بھی کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے کہ مادہ ہونے کی حیثیت سے تو اس کا حکم وہی مہیولی اولیٰ ہی کا سا ہے اس لئے کہ استعداد و صلاحیت، قوت، نقص و کوتاہی ان سارے صفات کا آخری ٹھکانا تو وہ ایک ہی چیز ہے یعنی مہیولی اولیٰ پر جا کر یہ سارے معاملات ختم ہوتے ہیں، مادے کا کوئی سا بھی درجہ ہو، اس کا تحصیل اور تقویم تو بہر حال اسی صورت کا رہن منت ہے جس کے حساب سے ہم اس کو مادہ کہتے ہیں، اور جس کے ساتھ لیٹ کر وہ مادہ تحصیل پذیر ہوتا ہے، البتہ مہیولی اولیٰ اور اس مادے میں اتنا فرق ضرور ہے کہ مہیولی اولیٰ میں تو صرف قوت ہی قوت صلاحیت ہی صلاحیت ہوتی ہے، صورت سے پہلے اس کے لئے تحصیل کی بوجھ بھی میسر نہیں، اور اسکے بعد کے جو مدارج مادے کے ہیں، اس کو کسی حاصل شدہ تحصیل کے بعد اب اس صورت کے ذریعے سے تحصیل میسر آتا ہے، جس کے حساب سے ہم اسے مادہ کہتے ہیں، بہر حال یہ کلیہ ہے کہ ہر وہ صورت جس سے کسی مادے کا تحصیل فراہم ہوتا ہو اس مادے سے اس صورت کا ذاتی حیثیت سے مقدم ہونا ضروری ہے یعنی صورت اپنی اصلی حقیقت کے اعتبار سے اس مادے سے مقدم ہوگی، باقی صورت کا جو مادی تشخص ہوتا ہے، اس کے حساب سے تو صورت مادے کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور صورت کے تعدد سے مادہ بھی متعدد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر صورت کوئی متحد و پذیر حقیقت ہوتی ہے تو مادے میں بھی اس کی وجہ سے متحد و پذیر کی کیفیت پیدا ہو جائے گی ہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ میں نے جو یہ کہا کہ صورت کی متحد و پذیر سے مادہ بھی متحد و پذیر ہوتا ہے تو اس کا مطلب نہیں ہے کہ مادے میں صورت کی جو صلاحیت اور استعداد صورت سے پہلے ہوتی ہے، اس استعداد اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی مادے میں متحد و پذیر کی کیفیت پائی جاتی ہے، آخر میں یہ کیسے کہہ سکتا ہوں اس لئے کہ مادے کی



استعداد و صلاحیت تو صورت کی جو فعلیت کی ایک شکل ہے، یہ مقابل ہوتی ہے اور مادے کی یہ استعداد صورت کے وجود اور تحقق کے ساتھ کیسے متحد ہو سکتی ہے، ہاں! کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ کسی طبیعت اور ماہیت کے شخصی افراد میں سے جو شخصی فرد بعد کو پیدا ہوتا ہے، مادے میں اس کی صلاحیت و استعداد اسی طبیعت اور ماہیت کے ایسے دوسرے شخصی فرد کو مستلزم ہوتی ہے جو بعد کو پیدا ہونے والے اس شخصی فرد سے پہلے ہوتا ہے، (یعنی جب تک یہ پہلا شخصی فرد پیدا نہ ہوئے دوسرے شخصی فرد کی استعداد و مادے میں پیدا نہیں ہوتی مثلاً حرکت اور زمانے وغیرہ کا جو حال ہے) مگر اس سابق شخصیت کو لاحق شخصیت سے جو زمانی تقدم ہوتا ہے، تو یہ زمانی تقدم اسی شخصی فرد پر ہوتا ہے، اس کی صلاحیت و استعداد پر اس کو یہ زمانی تقدم حاصل نہیں ہوتا البتہ ذاتی تقدم اس پر بھی ہوتا ہے، اور یہ حال ان ہویوں کا ہے جو تجد و پذیر انقضائی حقیقت اپنی رکھتے ہیں جیسا کہ تم جان چکے ہو، میری اس تقریر سے بیولیات اور مادوں کے قدیم ہونے کا جو الزام عاید کیا جاتا تھا وہ مرفوع ہو جاتا ہے کیونکہ میں پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ ہر جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت خدا کے پاس بھی ہے اور اس کے علم میں وہ موجود ہے، اپنی عقلی حقیقت کے رو سے تو اس جسمانی طبیعت کو نہ مادہ کی حاجت ہے اور نہ کسی استعداد و صلاحیت کی نہ حرکت کی اور نہ زمانے کی اسی طرح اس کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو اور اس کے بعد اس کی پیدائش و حدوث ہو، اور جب اسی کی ضرورت نہیں ہے تو حدوث کی وجہ سے جس امکانی استعداد کی ضرورت ہوتی ہے وہ بھی نہ پائی جائے گی، جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت تو یہ ہے اور دوسری حقیقت اس کی یہ ہے کہ اس کے لئے ایسے کوئی وجود ثابت ہوتے ہیں جو باہم ایک دوسرے کے بعد ظاہر ہوتے ہیں اور ان کا یہ ظہور اور ان کی یہ پیدائش وہی اتصالی خصوصیت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہے یعنی اتصالی رنگ میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور ان کی یہی اتصالی وحدت اس عقلی وحدت کو لازم ہے جو حق تعالیٰ کے علم میں موجود ہے بہر حال تم اس جسمانی طبیعت کو جب اس کے



کے بعد دیگرے تعاقبی کیفیت والی شانوں کی کثرت پر اپنی نظر کو جماؤ گے، تو تمہیں اس کی ہر شان ایک خاص وقت اور خاص زمانے کے ساتھ متعلق محسوس ہوگی اور اس کا یہی وہ اعتبار ہے جس کی وجہ سے اپنے پائے جانے میں اس کو ایسی چیز کی ضرورت ہوئی ہو اسکو قبول کرے اور اس میں اسکی صلاحیت واستعداد و پائی جائے، اور زمانی طور پر اس سے مقدم ہو، یہ قبول کرینو الا قابل اس نقطہ نظر سے کہ وہ صرف قوت اور صلاحیت کا نام ہے ایک ایسا عمدی امر ہے، جو کسی معین سبب اور مخصوص علت کا محتاج نہیں ہے بلکہ مطلقاً اسکو کسی صورت کی ضرورت ہے خواہ وہ کوئی سی صورت ہو پھر اس کی صلاحیت، اس صورت کی خود صلاحیت اور قوت ہو، یا کسی صورت پہنچنے کے بعد جس دوسری صورت کی صلاحیت مادے میں پیدا ہو جاتی ہے وہ صورت ہو، (مثلاً ٹکڑی کی صورت مادہ جب اختیار کر لیتا ہے تو اس کے بعد مثلاً کرسی کی صورت کی صلاحیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے) یا صورت نہ ہو بلکہ کمالات میں سے کوئی کمال ہو (مثلاً اپنی حرکت ہو یا نشوونما ہو) بہر حال مادے کو صرف قوت ہونے کی حیثیت سے مذکورہ بالا طریقے سے مطلقاً کسی صورت کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اسی مادے کو جب اس کی اس خاص استعداد و صلاحیت کے لحاظ سے دیکھیں گے، جس کی وجہ سے کسی خاص چیز کی صورت سے وہ قریب تر ہو جاتا ہے (مثلاً انڈا کہ وہ اپنی اس خاص استعداد کی وجہ سے کوئی پھل پھول نہیں بلکہ بچہ ہونے کے قریب ہے) الغرض اس خاص استعداد کی بنیاد پر وہ بجائے مطلق صورت کے کسی مخصوص و معین صورت کا محتاج ہوتا ہے، اور جب یہ قبول کرنے والا مادہ اپنی اس قریبی قوت واستعداد سے آگے بڑھ کر اس امر کی فعلیت کو قبول کرے گا، جس کی اس میں استعداد تھی، تو چونکہ یہ فعلیت اس صلاحیت اور استعداد کی بمقابلہ ہے، اسلئے فعلیت کے بعد یہ استعداد اسلئے باطل ہو جاتی ہے کہ پہلی صورت اس پہلی صورت کے جاری ہونیکے بعد باطل ہو جاتی ہے، (مثلاً بچہ بننے کے بعد انڈا میں جو بچہ ہونیکے صلاحیت تھی وہ اسلئے باطل ہو جاتی ہے، کہ انڈا ہونیکے جو صورت تھی وہی باطل ہوگئی) کیونکہ یہ دونوں صورتیں اکٹھی نہیں ہو سکتی ہیں، مثلاً جب حیوانی صورت پیدا ہو جاتی ہے تو نطفے کی وہ صورت باطل ہو جاتی ہے جس کی



وجہ سے مادے میں حیوانی صورت کی صلاحیت پیدا ہوتی تھی، اور یہی حال ان تمام صورتوں کا ہے، جو اپنی سابق صورت کے مٹنے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، پھر پچھلی صورت بھی اپنے بعد آنے والی صورت سے لگاتار، متحدہ و متصل کے رنگ میں مٹتی اور باطل ہوتی چلی جاتی ہے یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آخر ہر شخصی صورت کو کسی خاص وقت سے کیوں خصوصیت پیدا ہوتی ہے، یعنی جس زمانے میں وہ پیدا ہوئی اس سے پہلے بھی اور بعد کو بھی پیدا ہو سکتی تھی اس کا جواب یہ ہے، کہ اس زمانی خصوصیت کے لئے کبھی تو یہ ہوتا ہے، کہ خود اس صورت کی شخصی ہویت کی فطرت ہی ایسی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اس زمانی خصوصیت کے لئے بجز اس کی شخصی ہویت کے مزید کسی بیرونی امر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور یہ بات ان چیزوں میں پائی جاتی ہے، جن کی ہویت میں استمرار اور ایسا متحد ہوتا ہے، جو کسی سابق اور لاحق صورت پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتا، اور جب حال یہ ہوتا ہے تو یہ سوال کہ اس کو اس خاص زمانے سے کیا خصوصیت تھی جو اسی میں پیدا ہوئی، ناقابل لحاظ ہے، البتہ جب طبیعت کے افراد اور اشخاص ایسے ہوں، جن کا ایک فرد دوسرے فرد کے ساتھ اس قسم کا اتصالی تعلق نہیں رکھتا ہو بلکہ وہ باہم ایک دوسرے سے منقطع ہوتے ہیں، بلاشبہ ایسی صورت میں خاص خاص وقتوں اور زمانوں کے ساتھ ان کو جو خصوصیت ہوتی ہے، یہ قابل توجہ سوال بن جاتا ہے، مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ خصوصیت خود اس شے کی ذاتی ہویت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ کوئی زائد بیرونی امر اس خصوصیت کا سبب ہے جس نے اس کو اس مخصوص وقت کے ساتھ مختص کر دیا، یقیناً اس زائد اختصاصی سبب کو چاہئے کہ اس مخصوص ہویت کے ساتھ ہو، اور اسی زمانے میں ہو جس زمانے میں وہ ہویت پائی جا رہی ہے پھر اس سبب کے لئے کوئی خاص سبب ہو گا تاہم اس بات کا یہ سلسلہ بالآخر ایک ایسی ہویت پر پہنچ کر ختم ہو گا، جس کو اس خاص زمانے سے کسی غیر کے ذریعے سے نہیں بلکہ بذات خود خصوصیت حاصل ہو، اس لئے یہاں گفتگو ایجابی اور ایجادی اسباب و علل میں ہو رہی ہے جن کا سلسلہ لا محدود ہو کر باعث



تسلل نہ بن جائے، خلاصہ یہ ہے، کہ وجود کے جس طرح ایسے مختلف حقائق بھی ہیں جن کے اختلافات خود ان کی اپنی ذات کے اقتضات ہیں، اور کبھی ان کا اختلاف ذات کا اقتضا نہیں ہوتا بلکہ ایسے عوارض کا نتیجہ ہوتا ہے، جو خارج سے لاحق ہوتے ہیں، یعنی ان عوارض کے معروضات، اور ان صفات کے موصوف، اپنی حقیقی نوعیت میں متفق اور متحد ہوں، صرف ان عارضی صفات کی وجہ سے ان میں اختلاف محسوس ہوتا ہو، پہلی قسم کی مثال حق تعالیٰ کا وجود فرشتوں کا وجود شیطان کا وجود، انسان کا وجود، آگ کا وجود، پانی کا وجود، ہے، کہ ان میں ہر وجود دوسرے سے جو امتیاز و خصوصیت رکھتا ہے، وہ خود ان کی اپنی خاص خاص حقیقت کا اقتضا ہے، ان میں ہر وجود کا ایک مقام اور ایک مرتبہ ہے، جو خود ان کی اپنی ذات کا ایسا اقتضا ہے، کہ جو ان میں سے کسی دو میں نہیں پایا جاتا، اور دوسری قسم کی مثال مثلاً زید کا وجود عمرو کا وجود ہے الغرض آدمی کے مختلف افراد کے وجود کی جو حالت ہے، کہ ان کا باہمی اختلاف ظاہر ہے کہ کسی ایسی بات ہی کا اقتضا ہو سکتا ہے، جو خالص انسانیت پر اضافہ ہو، یونہی مثلاً گھوڑے کی حقیقت کے مختلف افراد کا حال ہے، اور یہی حال سیاحوں کے مختلف افراد کا ہے کہ شدت وضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہوتے ہیں ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے یہی حال سفیدی کا ہے کہ اس کے مختلف افراد میں شدت وضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہیں، ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے کیونکہ انسان اور گھوڑے میں جو امتیاز ہے، اسی طرح سیاہی اور سفیدی میں جو فرق ہے، اگرچہ یہ امتیازات تو کسی ایسے امور کے نتائج نہیں ہیں، جو ان کی حقیقتوں پر زائد ہوں لیکن ان میں سے ہر ایک کے افراد میں جو امتیازات ہیں وہ یقیناً ایسے امور کے نتائج ہیں، جو ان کی اصلی حقیقت پر زائد ہیں، بہر حال اس تقریر سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہوگی، کہ وجودوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی یہ دو صورتیں ہیں، اب اس کے بعد تم کو یہ جاننا چاہئے، کہ ایسی وجودی حقیقتیں جن میں باہمی امتیاز خود ان کی اپنی ذاتوں کا اقتضا ہوتا ہے، ان کے یہ ذاتی امتیازات کسی بنانے والے جاعل کے جعل اور بنانے کا نتیجہ نہیں ہوتا، یعنی انکو



اس خصوصیت کے ساتھ مختص کرنے کے لئے باطل کو جعل کا علیحدہ کام کرنا نہیں پڑتا بلکہ ان خصوصیتوں کے ساتھ ان کا اختصاص جعل بسیط کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی ان کی ہویتوں کی بناوٹ ہی ایسی ہوتی ہے، کہ بنانے والا ان کی ہویت کو بناتا ہی اس طور پر ہے، کہ ان کی ہویت ایسے شئوں کو لیکر موجود ہوتی ہے، جن میں تجدیدی کے ساتھ یہ خصوصیت ہوتی ہے، کہ ان کی ہر شان دوسری شان سے آگے ہونے اور پیچھے ہونے میں ذاتی طور پر اس درجہ مختلف ہوتے ہیں کہ جو ان میں پہلے ہوتا ہے وہ پیچھے ہونے والے کے ساتھ بذات خود کسی طرح جمع نہیں ہو سکتا، یعنی ان میں جو آگے ہوتا ہے یا جو پیچھے ہوتا ہے اس میں یہ صفت کسی زائد اضافے کی حیثیت نہیں رکھتی، بلکہ آگے ہونے اور پیچھے ہونے والے اجزا کی اپنی اپنی ذاتی ہویتوں کی خود اپنی ذات ہی کا اقتضایہ ہوتا ہے، کہ آگے ہونے والا آگے رہے اور پیچھے ہونے والا پیچھے رہے، اور یہی حال زمانے کا ہے، جیسا کہ اس کی حقیقت کے متعلق قوم (عام فلاسفہ مشائیہ) کا خیال ہے، کہتے ہیں کہ زمانہ ایک ایسی ہویت کا سرمایہ دار ہے جو آگے ہونے پیچھے ہونے، گزرنے، اور آئندہ آنے، اور تقدم و تاخر میں متفاوت ہوتی ہے یا یوں کہو کہ تقدم و تاخر ماضی و مستقبل قبل و بعد ہونے میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں مگر میرے مسلک کے رو سے جو حال یہ لوگ زمانے کا بیان کرتے ہیں بھنہ طبعی صورت کا بھی یہی حال ہے دونوں میں ہر متفاوت نہیں، فرق اگر ہے تو اس بات کا کہ طبعی صورت کی ہویت جو ہری ہویت ہے اور زمانہ عرض ہے اسی کے ساتھ واقعہ تو یہی ہے کہ جن صفات کا میں نے ذکر کیا یعنی آگے پیچھے ہونے کی بالذات خاصیت، یہ دراصل اسی جوہری صورت کی ذاتی خصوصیت ہے، یہ خیال کہ ان صفات کا بالذات موصوف زمانہ ہے اور دوسری چیزیں زمانہ ہی کے توسط سے مقدم و موخر ہوتی ہیں، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانہ تو ان لوگوں کے خیال کے رو سے عرض ہے اور عرض کا وجود ظاہر ہے اس چیز کا تابع ہے جو اس سے مقدم اور پیچھے ہے پس حق یہ ہے کہ زمانہ دراصل اس طبیعت کی مقدار کا نام ہے، جو بذات خود تجدیدی و پذیرا ہونے ہوتی ہے کہ تقدم و تاخر اسکے ذاتی صفات ہیں، ٹھیک جسطرح اسی طبیعت کی مقدار جسم تعلیمی ہے، لیکن اسکی مقداریت طبیعت کے اس خصوصیت کا نتیجہ ہے



کہ وہ ابعاد ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کو قبول کرتی ہے، اس اعتبار سے طبیعت میں  
 دو اصل دو قسم کا امتداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے، اور اس میں دو قسم کی مقداریں  
 پائی جاتی ہیں، ایک مقدار تو اس کی تدریجی زمانی ہے، اور یہ ایسی مقدار ہے  
 جس میں وہی تقسیم کے ذریعے سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جن میں بعض زمانی طور پر  
 آگے اور بعض پیچھے یا مقدم اور موخر ہوتے ہیں، اور دوسری مقدار تدریجی نہیں بلکہ  
 وضعی ہے اور زمانی نہیں مکانی ہے، اور اس میں ایسی وہی تقسیم جاری ہوتی ہے  
 جس سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جو زمانی طور پر نہیں بلکہ مکانی حیثیت سے آگے اور  
 پیچھے مقدم یا موخر ہوتے ہیں میں نے امتداد اور مقدار دونوں لفظوں کا قصداً استعمال  
 کیا ہے، اس لئے کہ مقدار کی حیثیت امتداد کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے کسی تعین  
 و مخصوص چیز کو کسی مبہم اور عام بات سے نسبت ہوتی ہے، وجود اور یافت میں دونوں  
 اگرچہ متحد ہیں، لیکن اعتباری حیثیت سے دونوں میں مغایرت ہے پھر تعلیمی مادیات  
 کا اتصال اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک ان کی مقداروں کے  
 اتصال کا ظہور نہ ہو اسی طرح زمانے کے اتصال کا بھی یہی حال ہے، کہ جو چیز بذات خود  
 متحد و پذیر ہے، اس کے تدریجی اتصال کے سوا زمانے کا اتصال، کوئی اور زائد  
 امر نہیں ہے، الغرض طبعی صورت کے لئے زمانے کی حیثیت زمانی امتداد کی ہے  
 جیسے جمعی صورت کے لئے تعلیمی مقدار کی حیثیت مکانی امتداد کی ہے، چاہئے کہ اس  
 سکتے کو اچھی طرح ذہن نشین کر لو، خواہ مخواہ کی لڑائی جھگڑوں سے یہ بات زیادہ  
 مفید و نفع بخش ہے،

جو آدمی زمانے کے متعلق صحیح فکر کرے گا اس سے یہ محسوس ہوگا، کہ عقل اور  
 ذہن کے سوا اس کے وجود کا اعتبار اور کہیں پیدا نہیں ہوتا یعنی زمانہ جو کسی شے  
 کی صفت بن کر اس کو عارض ہوتا ہے، مثلاً کسی واقعے کو کسی سال یا مہینے یا وقت  
 دن میں ہونے کی صفت سے موصوف کرتے ہیں (ظاہر ہے، کہ اس اتصاف اور  
 عروض کا تعلق شے کے وجود سے اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طرح سے ہم خارجی  
 عوارض و صفات کو اس شے کے لئے ثابت کرتے ہیں، مثلاً سیاہی گرمی وغیرہ  
 صفات کا جو حال ہے زمانے کی یہ کیفیت قطعاً نہیں ہے، بلکہ زمانے کا شمار ان عوارض



وصفات کے ذیل میں ہو سکتا ہے، جو اپنے بالذات موصوف اور معروض سے اس وقت عقل میں حاصل ہوتے ہیں جب ذہنی تحلیل کے ذریعے سے ان کو پیدا کیا جائے اور قاعدہ ہے کہ اس قسم کے صفات و عوارض کے لئے خارجی وجود کے معنی صرف اس قدر ہوتے ہیں کہ جو ان کے موصوف و معروض کا وجود ہے وہی بحسنہ ان کا وجود بھی ہے، کیونکہ ان حالات میں درحقیقت نہ یہاں کوئی عارض ہوتا ہے اور نہ معروض نہ صفت نہ موصوف، البتہ ذہنی اعتبارات کے بعد یہ چیزیں ضرور پیدا ہوتی ہیں، لیکن خارج میں بجز موصوف اور معروض کے اور کچھ نہیں ہوتا، اور جب زمانے کے وجود کا واقعی حال یہی ہے تو ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں پھر اس کے وجود کے لئے نہ تجد کی صفت کے کوئی معنی ہیں، نہ انقضاء و گزشتہ چل چلاؤ، حدوث و پیدائش استمرار وغیرہ صفت کا انتساب اس کی طرف درست ہو سکتا ہے، ہاں! ذہن میں جب اس کا وجود پایا جاتا ہے تو اس وقت پھر ان صفات سے اس کا تعلق ضرور ہو جاتا ہے، اسی وقت حدوث و استمرار تسلسل انقضاء تجد و ہر چیز کو اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے قوم پر مجھے تعجب ہے کہ باوجود اس کے پھر لوگوں نے زمانے کے لئے کس بنیاد پر یہ قرار دیا ہے کہ اس کی بھی ایک تجد و پذیر ہویت ہوتی ہے، بحسنہ اس تو جیسے کہ ان کے قول کا کوئی دوسرا مطلب صحیح نہیں ہو سکتا کہ اس سے ان کی اصلی عرض یہ ہے، کہ حرکت کی ماہیت دراصل تجد و انقضاء و گزشتہ چل چلاؤ، رکھنے والی ماہیت ہے، اور زمانہ اسی حرکت کی مقدار کا نام ہے، اسی لئے صاحب تلویحات (شیخ الاشراق) کی رائے یہ ہے، کہ حرکت ہی اپنی مقدار ہی حیثیت کے رو سے بحسنہ زمانہ ہے، تم جب زمانے کو حرکت ہونے کی حیثیت سے تصور کرو گے تو یقیناً زمانے کو حرکت کے سوا کوئی زائد امر خارج میں نہیں پاسکتے، البتہ ذہن میں اس وقت کچھ مغایرت محسوس ہو سکتی ہے، جب حرکت کو صرف حرکت ہونے کی حیثیت سے تصور کرو۔



## ایک ذیلی تہمت

شفایں شیخ نے ذکر کیا ہے، کہ بعض لوگوں نے مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، اسی طرح بعضوں کا خیال ہے کہ عیاں اور خارج میں تو اس کا وجود کسی حیثیت سے بھی نہیں ہے

البتہ وہم میں ایک ایسا مفہوم ضرور پیدا ہوتا ہے، جسے زمانہ کہا جاسکتا ہے بعضوں نے اس کے وجود کو تو مانا ہے، لیکن کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت ایسی نہیں ہے، جیسے دنیا کی کسی واحد شے کی ہوتی ہے، بلکہ بعض چیزوں کو خواہ وہ کچھ بھی ہوں ان کو بعض دوسری چیزوں سے ایک خاص قسم کی نسبت ہوتی ہے، اور یوں پہلی چیزوں کو ان دوسری چیزوں کے لئے وقت قرار دیا جاتا ہے، اس کے بعد آدمی یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ انہی اوقات کے مجموعے کا نام زمانہ ہے الغرض وقت ایک حادث و نوید اعرض کا نام ہے جو کسی دوسرے عرض کے وجود کو عارض ہوتا ہے خواہ یہ دوسرا عرض کچھ بھی ہو، کوئی بھی ہو، مثلاً طلوع آفتاب ایک حادثہ اور واقعہ ہے، اس کو کسی انسان کے آنے کی طرف مثلاً منسوب کر دیا جائے اور یوں طلوع آفتاب اس آدمی کے آنے کا وقت بن جاتا ہے

اسی طرح بعضوں نے زمانے کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے، کہ وہ ایک خاص نوعیت کا وجود رکھتا ہے، یعنی وہ جوہری وجود رکھتا ہے اور وہ بذات خود قائم ہے، اور جسمانی امور سے اس کا وجود بالکل الگ اور پاک ہے، بعضوں نے جوہر تسلیم کرنے کے بعد اس کو جسمانی جوہر قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ فلک الافلاک کا نفس (روح) یہی زمانہ ہے بعضوں نے فلک کی گردش کو زمانہ قرار دیا ہے، یعنی صرف فلک کی گردش تو زمانہ ہے، اس کے سوا دنیا میں اور جو حرکتیں پائی جاتی ہیں وہ زمانہ نہیں ہیں، بعضوں نے فلک کی گردش ہی کو زمانہ قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس کی صرف ایک گردش کا نام زمانہ ہے زمانے کے متعلق یہ ہیں وہ نظریات جن کی طرف مختلف زمانوں میں مختلف جماعتیں اور اشخاص گئے ہیں، فن طبعیات میں انہی نظریوں کا ذکر کیا جاتا ہے، اس سلسلے میں ابوالبرکات بغدادی نے زمانے کے متعلق یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ زمانہ وجود کے مقدار کا نام ہے، متکلمین کے طبقے سے اشاعرہ نے گزشتہ بالا



مذہب میں سے تیسرے مذہب کو اپنی طرف منسوب کر لیا ہے، اسی طرح چوتھے مذہب والوں میں سے یعنی جو زمانے کے وجود کو جسم سے بری اور جدا مانتے ہیں ان میں بعضوں کا خیال یہ ہے، کہ زمانہ خود واجب الوجود کی ذات ہے، قدیم فلاسفہ کا ایک گروہ اسی خیال کا حامی تھا، زمانے کے متعلق ایک خیال یہ بھی ہے، کہ زمانے کا شمار اگرچہ انھیں طبائع کے ذیل میں ہے جو ممکن ہیں، لیکن باوجود ممکن ہونے کے اس کا تعلق مادے سے نہیں ہے، بلکہ وہ بجائے خود ایک ایسا جوہر ہے، جس کی ذات مادے سے قطعاً علیحدہ اور منفصل ہے، یہ رائے افلاطون الہی اور اس کے بعض ماننے والوں کی طرف منسوب ہے، بہر حال یہ دونوں گروہ یعنی جو زمانے کو واجب الوجود قرار دیتا ہے اور جو مادے سے بری قرار دیکر اس کو جوہر مستقل کی حیثیت عطا کرتا ہے، ان دونوں کے سامنے یہ بات ہے، کہ زمانے کی ذات میں تغیر و انقلاب کو یہ لوگ اس وقت تک محال اور ناممکن قرار دیتے ہیں جب تک اس کی نسبت تغیر پذیر اشیا کی طرف نہ ہو جائے گویا ان کے نزدیک جب تک زمانے کے اندر حرکات، اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں اس وقت تک اس میں دوام اور سرمدیت کے سوا اور کوئی صفت نہیں پائی جاتی ہے، البتہ جب ان تغیر پذیر حقائق سے زمانے کا تعلق ہو جاتا ہے، تو اس وقت پھر اس میں آگے ہونے اور پیچھے ہونے یا قبلیات اور بعدیات کی جہت بھی پیدا ہو جاتی ہے مگر ان تغیرات کا تعلق خود زمانے کی ذات سے نہیں ہے، بلکہ اس کی ذمہ داری انھیں تغیر پذیر حقائق و اشیا کی طرف عاید ہوتی ہے، جو زمانے میں پائے جاتے ہیں۔

ان کی یہ اصطلاح ہے کہ زمانے کو جب ان ذاتوں کے لحاظ سے تصور کیا جائے جن کا وجود دوامی ہے، اور ہر قسم کے تغیر و انقلاب سے وہ مقدس و پاک ہیں، تو اس وقت زمانے کا نام سرمد ہے، اور جن چیزوں کا حرکات و تغیرات سے تعلق ہے، جب ان کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ ان کا حصول بھی زمانے میں ہوا ہے تو اس اعتبار سے زمانے کو "الدھر الداھر" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اگر تغیر پذیر حقائق کے ساتھ ان کے اقترانی و اتصالی تعلق



کا لحاظ کیا جائے تو پھر اس کا نام زمانہ ہے، گویا زمانے میں ان حقائق کا حصول ان کے خیال میں الگ بات ہے اور زمانے کے ساتھ ان کا اقتران و اتصال یہ دوسری بات ہے، مباحث مشرقیہ کا مصنف زمانے کے مسئلے میں سخت ہراسیمہ اور حیران ہوا ہے اور بالآخر عیون الحکمت جو ابن سینا کی کتاب ہے، اس کی شرح میں افلاطون کا دامن تھام کر پناہ لی ہے، بہر حال اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں تمام مذاہب اور ان شکوک کا تذکرہ کرنے کے بعد جو ہر مذہب کے متعلق پیدا ہوتے ہیں یہ لکھا ہے،

واضح ہو، کہ میں اس وقت تک زمانے کی واقعی حقیقت تک نہیں پہنچ سکا ہوں، اس لئے اس کتاب میں تم مجھ سے زیادہ سے زیادہ اسی کی امید کر سکتے ہو، کہ میں تمام خیالات و آراء جو زمانے کے متعلق ہیں انھیں بھار سامنے پیش کر دوں، باقی کسی خاص قوم یا فرقے کی متعصبانہ جانب داری کر کے جواب دینے کی زحمت کشی تو میں اکثر مقامات میں یہ نہیں کرتا، خصوصاً اس مسئلے میں تو بالکل نہیں کروں گا،

پھر عیون الحکمت کی شرح میں، مذاہب اور ان کے متعلقہ شکوک و شبہات کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

ارسطا طالیس کا زمانے کے متعلق جو یہ خیال ہے وہ حرکت کی مقدار کا نام ہے، جو لوگ اس خیال کے مویدین میں ہیں، ان شکوک و شبہات کے مقابلے میں جو اس مسلک کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، ان لوگوں کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے، کہ وہ افلاطن کے مذہب کی طرف رجوع کریں، اور زمانے کے متعلق میرا خیال بھی یہی ہے کہ واقعے سے زیادہ تر قریب افلاطن ہی کا مذہب ہے، یعنی یہ بات کہ زمانہ بذات خود قائم ہے اور بذات خود وہ مستقل وجود رکھتا ہے صاحب مباحث مشرقیہ نے اس کے بعد ان تینوں اعتبارات کا تذکرہ کیا ہے، یعنی سرمد و ہر اور زمانے کا، اور اس کے بعد پھر اپنی رائے ان الفاظ میں درج کی ہے،



افلاطون ہی کا مذہب میرے نزدیک ایک ایسا مذہب ہے جو  
 حقیقی برہانی معیار پر زیادہ کھرا ثابت ہوتا ہے، اور شکوک و شبہات  
 کی تاریکیوں سے یہ زیادہ دور ہے، بریں ہم کامل اور تمام علم تو صرف  
 وہی ہو سکتا ہے جو حق تعالیٰ کے یہاں سے ملے،  
 اس کے بعد ارسطاطالیس کے خیال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے،  
 عقل کا یہ وجدانی فیصلہ ہے کہ ان روزمرہ کے پیدا ہونے والے  
 حوادث سے پہلے بھی (حق تعالیٰ) الہ العالم موجود تھا اور اس وقت بھی ان  
 چیزوں کے ساتھ وہ موجود ہے اور ان کے بعد بھی وہ باقی رہے گا، اب  
 اگر پہلے ہونے بیچھے ہونے ساتھ ہونے، یعنی قبلیت، بعدیت معیت کے  
 صفات کے تعاقب سے اس ذات میں تغیر و انقلاب پیدا ہو جاتا ہے جسے  
 ان صفات سے موصوف کیا جاتا ہو، تو یقیناً اس کا مطلب یہ ہوگا اور یہ  
 ماننا پڑے گا کہ خدا کی ذات جو واجب الوجود ہے وہ بھی تغیر و انقلاب  
 سے موصوف ہو جائے، حالانکہ کوئی صاحب عقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا  
 ”تم اس کے جواب میں اگر یہ کہو کہ اگر تغیر و انقلاب کو روزمرہ کے“  
 ”حوادث کی طرف نہ منسوب کیا جائے گا تو کسی اور وجہ سے اللہ تعالیٰ کی“  
 ”ذات کو قبلیت و معیت و بعدیت کے صفات سے موصوف کرنا“  
 ”ناممکن ہوگا (اس لئے ضرور ہوگا کہ تغیر و انقلاب کا اسمی،“  
 ”حوادث کو منشاء قرار دیا جائے،“ ”میں کہتا ہوں کہ پھر زمانے“  
 ”کے متعلق بھی یہی دعویٰ کیوں نہ کیا جائے یعنی تغیر و انقلاب کو زمانے کی طرف“  
 ”دور نہیں بلکہ ان حوادث کی طرف منسوب کیا جائے جو اسمیں واقع ہوتے ہیں“  
 صاحب مباحث نے اس کے بعد اپنے کلام کو اس فقرے پر ختم کیا ہے،  
 اور یہی مذہب امام افلاطون کا ہے یعنی وہ کہتا ہے کہ مدت  
 (زمانے) میں اگر حرکات اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں، تو اس وقت اس  
 میں بجز دوام اور استمرار کے اور کچھ نہ ہوگا اور اسی کو دہر اور سرمد کے نام  
 سے موسوم کیا جاتا ہے، لیکن اگر مدت میں حرکات و تغیرات کا حصول ہو



تو اس وقت اس میں بعدیات سے پہلے قبلیات اور قبلیات کے بعد بعدیات کے صفات پیدا ہو جائیں گے، لیکن یہ باتیں اس میں یعنی مدت میں اس لئے پیدا نہیں ہوں گی کہ خود اس کی ذات میں کوئی تغیر رونما ہوا ہے، بلکہ یہ خود ان اشیاء کے تغیر کا نتیجہ ہوگا،

میں کہتا ہوں کہ قطعی دلیل کی روشنی میں تم ایک ایسی ہویت کا یقین حاصل کر چکے ہو، جو بذات خود تجد پذیر بھی ہے اور گزراں بھی ہے، یعنی نو بہ نو ہونے کے ساتھ ساتھ گزرتی جاتی ہے، یہی اس کی حقیقت ہے، اس کی ذات اور اس کی صفت تجد و کے درمیان کسی جاعل کا جعل شریک نہیں ہے، یعنی ذات کو بنا کر پھر جاعل نے تجد و کی صفت اس کے لئے نہیں بنائی ہے، بلکہ اس کی ذات کا وجود اور اس کی ساخت یہی تجد و کے وجود کی ساخت ہے اس شخص نے (امام رازی نے) زمانے اور حرکت کے متعلق جتنے شکوک و شبہات پیدا کئے ہیں سب کا جواب موجود ہے اور ان کی پیش کردہ دشواریوں کا حل موجود ہے جب کوئی مناسب مقام ان کے ذکر کا آئے گا، تو اللہ کے فضل و کرم سے وہاں اس کا ذکر کیا جائے گا، باقی حق تعالیٰ کے وجود کی طرف روزمرہ پیدا ہونے والے حوادث کی نسبت سے قبلیت و بعدیت کے صفات کو منسوب کرنا، اور یہ سمجھنا کہ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ان صفات سے موصوف ہو جاتی ہے واقعہ یہ ہے خدا کی ذات اس نقص سے پاک اور اس عیب کے انتساب سے برتر ہے، اسی طرح حوادث اور خدا میں معیت کا علاقہ بھی زمانی حیثیت سے ناقابل انتساب ہے، ہاں اس معیت کی ایک صورت ہے جو خدا میں بھی پائی جاتی ہے، اس معیت کا نام قیومی معیت ہے، اور یہ تعلق زمانی تعلقات سے پاک ہے، اور حدوث، تو زائیدگی، حرکت سے بھی اس تعلق کو کوئی نسبت نہیں ہے،

(زمانے کے متعلق جن مذاہب کا ذکر کیا گیا ہے) ان کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ جن قدیم حکماء نے سرے سے زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، یہ ظاہر ان کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ بذات خود جو تجد پذیر امر یہاں پایا جاتا ہے اس کے سوا زمانے کے لئے کوئی دوسرا وجود نہیں ہے، اسی طرح جن لوگوں نے ذہن میں



نہیں بلکہ صرف خارج میں زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے ان کی غرض یہ معلوم ہوتی ہے کہ زمانے کا شمار ان عوارض و صفات میں ہونا چاہئے، جنہیں تحلیل عمل کے بعد عقل ماہیت پر زائد پاتی ہے، یعنی صرف تصور اور خیال کی حد تک ماہیت پر زمانے کی زیادتی محدود ہے، باقی ایسے صفات جو وجوداً بھی اپنے موصوف پر زائد ہوتے ہیں زمانے کی یہ نوعیت نہیں ہے، جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں، ان مذاہب میں جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ زمانہ کوئی جسمانی جوہر ہے، یعنی فلک الافلاک کے نفس کو وہ زمانہ قرار دیتے ہیں، تو ان کا مطلب شاید اس سے یہ ہے کہ فلک میں جو تجد و پذیر طبیعت پائی جاتی ہے وہی زمانہ ہے، اس صورت میں ”نفس فلک“ کا لفظ جو انہوں نے استعمال کیا ہے، اس سے فلک کی (جان و روح نہیں) بلکہ خود فلک کی ذات اور ہویت مراد ہوگی اور یہ بکنسہ وہی خیال ہے جو میں نے عرض کیا تھا کہ طبیعت کی مقدار اپنی ذاتی تجد کے اعتبار سے زمانہ ہے، میں نے کہا تھا کہ زمانے کی حالت جسم تعلیمی کے جیسی ہے، یعنی وجودی عوارض و صفات جیسی چیز نہیں ہے بلکہ وہ چیز جس سے بذات خود تقدر حاصل ہوتا ہے اس کا وجود بکنسہ مقدار کا وجود ہے، اور اس بنیاد پر عوارض و صفات کے ذیل میں اس کو شمار کرنا، ذہن کے تحلیلی عمل کا نتیجہ ہو سکتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو ماہیت اور اس موجود ذات کے عوارض میں شمار کیا جاتا ہے، جو خود اسی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اسی طرح زمانے کو جن لوگوں نے غیر مادی جوہر قرار دیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس طبعی صورت کو جو اپنے تجد و پذیر مادی وجود کے اعتبار سے امتداد و مقدار کو قبول کرتی ہے اس کی عقلی صورت کو جو مادی نہیں ہے زمانہ قرار دیا ہے یعنی جو اپنے عقلی وجود کے ساتھ علم الہی میں ابداً ازلا سرمداً ثابت ہے جو واجب الوجود ہی کو زمانے کا مصداق ٹھہراتے ہیں، ان کے سامنے شاید کوئی بہت زیادہ بلند و اعلیٰ نقطہ نظر ہے، حدیث میں بھی یہ بات آئی ہے کہ لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله تعالیٰ (زمانے کو گالی مت دو، کیونکہ زمانہ تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں) نبوی دعاؤں میں یہ الفاظ بھی پائے جاتے ہیں یا دھر یا دھر یا دھر یا کان یا کینان یا روح، فلسفے کے



اساطین کے کلام میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کہ ایسی چیز جس کی ذات میں ثبات و قرار ہو، اس کی نسبت اسی قسم کی ثابت امر کی طرف سرمد ہے، یعنی ثابت کی نسبت ثابت کی طرف جو ہوتی ہے، اس نسبت کا نام سرمد ہے اور ثابت کی نسبت تغیر پذیر امور کی طرف دہر ہے، اسی طرح تغیر پذیر امور کی تغیر پذیر امور کی طرف نسبت زمانہ ہے، اس کلام میں جو پہلا فقرہ ہے، اس سے اشارہ اس نسبت کی طرف ہے جو خدا کی ذات کو خود اپنے اسما اور علوم سے حاصل ہے، اسی طرح دوسرے فقرے میں حق تعالیٰ کے علوم کو اس کے تجدد پذیر معلومات سے جو نسبت ہے، اس کی طرف ایسا کیا گیا ہے، تجدد پذیر معلومات سے بھی سارا جہانی عالم مراد ہے، جسے حق تعالیٰ سے وجودی معیت حاصل ہے، تیسرے فقرے میں اس نسبت کا اظہار کیا گیا ہے جو خدا کے معلومات کی نسبت خود آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ زمانی معیت کے رنگ میں ہے۔

## فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ زمانے کے لئے کسی طرف رکنار سے کا واقعی موجود ہونا ناممکن ہے اہل فلسفہ کہتے ہیں کہ ہر نو پیدا حادث چیز سے پہلے اس کا عدم یعنی اس کا نہ ہونا ضروری ہے، اور یہ عدم ایسا ہوگا، جو اس کے وجود کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اسی طرح عدم جو پہلے ہوتا ہے، اس کے پہلے ہونے کا اصلی سبب جسے ماہ القبلیت کہتے ہیں وہ اور خود یہ عدم دونوں ایک ہی بات نہیں ہے، یعنی عدم اور ماہ القبلیت دونوں بجنہ ایک ہی چیز نہیں ہیں اس لئے کہ عدم تو بعد بھی ہوتا ہے یعنی بعد ہونے کی صفت سے بھی موصوف ہوتا ہے، اور قبل خود قبل ہونے کی حیثیت سے ظاہر ہے کہ بعد کے ساتھ تو ہو نہیں ہو سکتا، پس عدم عدم ہو سکی حیثیت سے نہ تو بجنہ قبل ہو سکتا ہے اور نہ بجنہ عدم بعد ہی ہو سکتا ہے، اسی طرح ماہ القبلیت یعنی جس کی وجہ سے قبل ہونے کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، یہ اس حادث کا فاعل بھی نہیں قرار دیا جاسکتا، اس لئے فاعل کی ذات تو اس حادث کے وجود کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، اور ایسی چیز جبکہ متاخر کے ساتھ پایا جانا جائز ہو، وہ ایسی چیز نہیں ہوگی جو بذات خود قبل ہو اور اس قسم کی قبلیت کی صفت سے موصوف ہو، جبکہ حال اور بیان کیا گیا، پس ثابت ہوا کہ عدم کے پہلے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ حادث



شے کے اس عدم کا تعلق ایک ایسے زمانے کے ساتھ ہے جس کے گزرنے کے بعد اس حادثہ کا وجود پیدا ہوا، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو لمحہ اور جو آن بھی فرض کیا جائے گا اس سے پہلے کسی دوسرے زمانے کی ابتدا ہوگی اسی طرح جس آن کو فرض کیا جائے گا کہ اس پر زمانہ ختم ہوتا ہے، یعنی وہ زمانے کی انتہا ہے، اس کے بعد بھی زمانے کا ماننا ضروری ہوگا، پس ثابت ہوا کہ مطلق زمانے کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا، اسی لئے معلم فلاسفہ نے یہ دعویٰ کیا ہے، کہ جو زمانے کے حدوث اور نوزائیدگی کا دعویٰ کرے گا وہ زمانے کی قدامت کا اسی وقت اس طریقے سے قائل ہوگا کہ خود اس کو بھی اس کا شہور نہ ہوگا۔

تم یہ بات جان چکے ہو، کہ زمانے کا شمار حرکت کے لوازم میں کیا جاتا ہے اور ہمارا خیال یہ ہے، کہ حرکت طبیعت کے لوازم میں ہے، اور طبیعت کا قیام مادے اور جسم کے بغیر ناممکن ہے پس اس کا حامل یہ لکھا کہ حق تعالیٰ کے جوہ و کرم کا سلسلہ غیر منقطع ہے، اور اس کی فیاضیاں کبھی ختم نہیں ہو سکتیں، اور نہ ان کا کوئی احاطہ و شمار کر سکتا ہے وان تعدوا النعمۃ اللہ لا تحصوها (اگر اللہ کی نعمتوں کو تم شمار کرو تو اس کا احاطہ نہیں کر سکتے) باوجود اس کے ہمارے مسلک کے رو سے ہر زمانہ اور ہر حرکت بھی حادث ہے اور ہر جسم بھی حادث ہے، اور اس قسم کا حادث ہے جس کو دونوں طرف سے عدم سابق اور عدم لاحق گھیرے ہوئے ہے، یعنی ایک تو وہ عدم جو اس حادث سے پہلا تھا، دوسرا وہ جو اس کے وجود کے انعدام کے بعد لاحق ہوتا ہے، اس مسئلے کی طرف پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں یقیناً یہ بات بالکل نئی اور ناور ہے، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ حادث کے وجود پر اس کے عدم کا مقدم ہونا صرف ایک ایسی وہمی بات ہے، جو محض خیالی اندازے کا نتیجہ ہو سکتی ہے، جیسے عالم کے باہر (جہاں وجود کا سلسلہ ختم ہوتا ہو) کوئی یہ تصور کرے کہ عالم کے اوپر عدم ہے، جو صرف وہم ہی وہم ہے، بہر حال مکان کی انتہا اور محدودیت سے جس طرح یہ لازم نہیں آتا کہ جہاں پر مکان کی انتہا ہو جائے اسکے بعد عدم بھی کسی مکان میں ہو، اسی طرح زمانے کی انتہا کی وجہ سے زمانے کے عدم کا زمانے میں ہونا کیوں ضروری ہو،



اس اعتراض کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ شے اور اس کے عدم میں ایسی ترتیب کا محسوس ہونا کہ دونوں ساتھ جمع نہیں ہو سکتے یہ ایک ایسی بات ہے کہ ہر شخص بدھتہ اس کا شعور اپنے اندر رکھتا ہے، اور شے کے عدم و وجود کی یہ ترتیب ایسی نہیں ہے، جیسی علت و معلول کے درمیان ہوتی ہے اس لئے کہ علت و معلول میں تو ضروری ہے کہ دونوں ساتھ ہوں، اسی طرح یہ ترتیب ویسی بھی نہیں ہے جو علت ناقصہ اور اس کے معلول کے درمیان ہوتی ہے جس میں علت کو معلول پر تقدم بالطبع حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ بالطبع والے تقدم میں مقدم کے لئے یہ بات ناممکن نہیں ہوتی کہ وہ موخر کے ساتھ جمع ہو (بجلاف اس کے شے کے عدم کا اس کے وجود کے ساتھ جمع ہونا محال ہوتا ہے) ویسا ہی شرف اور بزرگی کے حساب سے کوئی چیز دوسری چیز پر جو مقدم قرار پاتی ہے وہ بات بھی یہاں نہیں ہے مکان کی وجہ سے جو ترتیب پیدا ہوتی ہے اور اس کی بنیاد پر کوئی چیز مقدم کوئی موخر ٹھہرتی ہے وہ بات بھی نہیں ہے تو اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں میں زمانے والی وہ ترتیب ہے جس کی وجہ سے ایک قبل اور دوسرا بعد ہو گیا ہے الحاصل زمانے سے ہماری مراد اس قسم کی ترتیب کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اب اگر یہ ترتیب بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تم زمانے کے وجود کو اس کے عدم کے بعد نہیں مانتے، اور اگر یہ ترتیب پیدا ہوتی ہے تو یہ مان لیا گیا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے ہی میں پایا جاتا ہے، باقی عالم سے باہر جن وہی احیاء اور مخلوق کا تو ہم ہوتا ہے، اس میں اور زمانے کے عدم میں فرق کا سوال تو وہ یہ ہے کہ چیز ملکہ اپنے متنہا ہی ہونے میں اس کا محتاج نہیں ہوتا کہ اس کے لئے بھی کوئی دوسری جگہ ہو، البتہ اپنے حادث اور نو پیدا ہونے کے حساب سے وہ بھی چاہتا ہے کہ عدم کے بعد ہو، اس پر اگر کہنے والا یہ کہے کہ اس بنیاد پر تو لازم آتا ہے کہ الہ العالم (حق تعالیٰ) بھی زمانی

لے اس سے پہلے بیان میں ثابت کیا گیا تھا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے میں پایا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ایسی چیز جو زمانی طور پر مقدم ہو اس کے ساتھ جو چیزیں ہوں گی زمانہ انکا



ہو جائے اور یہ کہ زمانے کے لئے بھی زمانہ ہو یوں ہی سلسلہ آگے بڑھ کر، لازم و  
غیر قنایہ زمانوں کی صورت اختیار کر کے تسلسل کو پیدا کر دے گا، میں اس کے  
جواب میں کہتا ہوں کہ حق تعالیٰ کا کسی مخصوص و معین زمانے سے پہلے ہونے کے  
واقعے پر اگر غور کیا جائے تو بالآخر اس تقدم کا مرجع پھر زمانے ہی کی ذات قرار پاتی  
ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کی ذات اگرچہ تغیر و انقلاب سے مقدس و پاک ہے  
اور زمانے کے احاطے سے اس کی ذات بلند و برتر ہے، نیز جن چیزوں کو حق تعالیٰ کے  
ساتھ زمانی معیت حاصل ہوتی ہے بالآخر اس معیت کا انجام قبلیت ہی ہو جاتا  
ہے، لیکن ہر شے کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت چونکہ نہ براہ راست ہوتی ہے، اور نہ  
یہ معیت اس کی ذات میں داخل ہوتی ہے، اس لئے زمانہ سابق (یعنی عدم والے  
زمانے) کے ساتھ اس کی معیت اس طرز کی ہوتی ہے جس سے اس کی ذات  
میں تغیر و انقلاب پیدا نہیں ہوتا ایسی صورت میں خدا پر صادق آتا ہے کہ وہ زمانہ  
معین سے پہلے ہے، جس طرح یہ بھی صادق آتا ہے کہ اس کے ساتھ خدا پایا جاتا ہے  
اور اس کے بعد بھی پایا جاتا ہے۔

باقی رہا ہر زمانے کا زمانے کے بعد ہونے کا مسئلہ یعنی ہر زمانے کے عدم کا  
بھی زمانے میں پایا جانا تو اس سے کوئی بات اگر لازم آتی ہے تو وہ یہ ہے،  
کہ ہر زمانے کے قبل زمانے اور ہر حرکت کے قبل حرکت اور ہر جسم کے قبل جسم، اس طریقے سے  
ہو جس کی نہ حد ہو نہ انتہا، بلاشبہ یہ تسلسل ہے، لیکن یہ تسلسل کی وہ قسم ہے جو  
محال نہیں ہے، کیونکہ یہ بات جو یہاں لازم آرہی ہے اس کا غشایہ ہے، کہ یہ  
ساری چیزیں ایسی ہیں جن کے وجود میں انتہا درجے کا ضعف پایا جاتا ہے، ایسا  
ضعف کہ ان کے وجود کا دامن عدم سے بندھا ہوا ہے، یعنی ان کے ہر فرد  
کا وجود دوسرے فرد کے عدم کو اور ہر فرد کا عدم دوسرے فرد کے وجود کو چاہتا ہے

بقیہ حاشیہ گزشتہ۔ مقدم ہونا بھی ضروری ہے، پس زمانے کا عدم زمانے پر مقدم ہونا اور چونکہ  
اس عدم کے ساتھ خدا کا وجود بھی تھا اس لئے خدا کا بھی زمانی طور پر حوادث سے پہلے اور مقدم  
ہونا ضروری ہوا، جواب کا سمجھنا چونکہ اس تقریر پر موقوف تھا اس لئے توضیح ضروری کی گئی، مترجم۔



اور اس بنیاد پر زمانے کے عدم کا تحقق زمانے میں نہ ہوگا، اس تقریر پر وہی معترض  
اگر یہ اعتراض کر بیٹھے کہ خدا اور زمانے میں جب معیت پائی جاتی ہے، تو اس  
کا اقتضایہ ہے کہ یہ دونوں ساتھی کسی ایسے دوسرے زمانے میں پائے جائیں،  
جو دونوں سے متعلق ہو، اسی طرح زمانے کے عدم کو جب اس زمانے کے ساتھ معیت  
حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود سے پہلے ہے، (عدم سابق کی صورت میں) اور اس  
سے زمانے کے ساتھ بھی اس عدم کو معیت حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود کے  
بعد ہے (عدم لاحق کی صورت میں) تو اس کا بھی یہی اقتضایہ ہے، کہ ان دونوں کیلئے  
بھی کوئی دوسرا زمانہ ہو، اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے، دو چیزوں کی معیت کسی  
زمانے کو اس وقت چاہتی ہے جب ان دونوں ساتھیوں میں ایک خود زمانہ نہ ہو،  
لیکن اگر ایسی معیت جس میں ایک ساتھی خود زمانہ ہو اور دوسرا کوئی اور چیز، تو ایسی صورت میں اس معیت  
کیلئے کسی دوسرے زمانے کی ضرورت نہیں ہے، اسلئے کہ جس کی وجہ سے یہاں معیت پیدا ہو رہی ہے  
وہ تو خود ہی معین زمانہ ہے، کیونکہ اس کا تعین تو خود اسی کی ذات کا اقتضایہ ہے، وہ  
اس کی یہ ہے کہ زمانہ دراصل وجود کی ایک ایسی قسم ہے، جو اپنے خاص خصوصیات  
کی بنیاد پر دوسرے وجودوں سے بالکل الگ تھلک ہے مثلاً اس خاص گھنٹے  
(دس بجے) کے تصور کی اس کے سوا اور کیا صورت ہے کہ وہ بھی خاص گھنٹہ (دس  
بجے) ہے، اور اس کے ذاتی تعین کی یہ ایسی شکل ہے کہ نہ اس سے پہلے پایا جانا  
اس کا ممکن ہے اور نہ اسکے بعد (کہ دس بجے ظاہر ہے کہ نہ نو بجے پایا جاسکتا ہے  
نہ گیارہ بجے) اور یہی حال زمانے کے دوسرے افراد اور اجزا کا ہے کہ جو اس کے  
وقوع کی شکل ہے، وہی اس کی شکل ہے گویا اس کا تعین ان ضروریات میں ہے جو جمل بسیط کے طور پر  
محول ہوتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ زمانے کے ساتھ اور اس کی معیت میں کسی چیز کا  
واقع ہونا یہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس معیت کے لئے، کوئی دوسرا زمانہ ہو، البتہ  
وہ ایسی چیزیں جنہیں کوئی بھی زمانہ نہ ہو، بلاشبہ وہ تیسری چیز کو چاہتی ہیں، اور وہی تیسری چیز اس کی  
وفاق کی جہت ہوتی ہے اور جو حال معیت کا ہے یہی حال تقدم و تاخر کا بھی ہے  
یعنی (اور چیزوں میں تو تقدم و تاخر زمانے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے) اور خود زمانے  
میں تقدم و تاخر یہ اس کی اپنی ذات ہی کا اقتضا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ باتیں (یعنی



تقدم تاخر معیت) یہ سب زمانے کی ماہیت کے لوازم میں ہیں اور جتنے زمانے میں ان میں سے ہر زمانہ قبل بھی ہوتا ہے، اور یہ قبلیت دوسرے کے اعتبار سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ بعد بھی ہوتا ہے، اور یہ بعدیت دوسرے کے حساب سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ مع بھی ہوتا ہے، اور اس کی معیت اس کے حساب سے ہوتی ہے جو اس کے ساتھ اتصال و رفاقت کا تعلق رکھتا ہے، یہاں کسی کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ کہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زمانہ مضاف (اضافت) کے مقولے کے نیچے مندرج ہو جائے، وجہ یہ ہے کہ یہ مبالغہ اس لئے پیدا ہو رہا ہے، کہ شے کے مفہوم اور اس کے وجود میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زمانے کا جو مفہوم ہے وہ تو مقولہ کم (مقدار) کے نیچے مندرج ہے، یعنی زمانے کا بذات خود ایک متصل غیر قار مقدار ہونا، لیکن زمانے کا جو وجود ہے، وہ بذات خود کسی شے پر مقدم ہوتا ہے، اور بذات خود کسی شے سے متاخر ہوتا ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی چیز کا اس طور پر ہونا کہ اس کے سمجھنے سے لزوماً دوسری چیز سمجھ میں آئے، یہ اور بات ہے، (جیسا کہ مقولہ اضافت کی چیزوں کا حال ہے) اور کسی شے کے وجود کا کسی دوسری شے کے وجود یا عدم سے متعلق ہونا یہ بالکل دوسری بات ہے، دونوں میں فرق عظیم ہے، اب اس کے بعد معلوم ہونا چاہئے کہ تقدم و تاخر کی صفت ماہیت زمانہ کی خود ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کی ماہیت کا وجود تقدم اور تاخر کے وجود ہی کا تو نام ہے، بہر حال (زمانے کی ماہیت نہیں) بلکہ تقدم و تاخر کی ماہیت مقولہ مضاف کے نیچے مندرج ہے یعنی ان دونوں (تقدم و تاخر کی) ماہیت تقدم و تاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے، نہ کہ خود اضافت کے وجود کی طرف وہ مضاف ہے اور یہ جو میں نے کہا کہ تقدم و تاخر کی ماہیت تقدم و تاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے تو تقدم سے یہاں مراد وہ چیز ہے جس سے تقدم حاصل ہوتا ہو، اسی طرح تاخر سے مراد وہ تاخر ہے جس سے تاخر حاصل ہوتا ہو، یہاں ایک اور مشکل پیش آتی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے، کہ زمانے کے اجزاء کے متعلق یہ بات ضروری ہے، کہ باہم ان کی ماہیت دوسرے سے مختلف ہو



لیکن ایسے حقائق جو متصل ہوتے ہیں ان کے اجزاء کا حقیقت میں متحد ہونا بھی ضروری ہے اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ مثلاً جمہرات کا دن ظاہر ہے کہ بدھ کا دن نہیں ہو سکتا اور نہ یہ وہ جمہرات ہو سکتی ہے، جو اس سے پہلے گزری، اور نہ وہ جمہرات جو بعد کو آئے گی، پس مذکورہ بالا محالات بچر واپس ہو جاتے ہیں اس اشکال کا جواب یہ ہے، کہ کسی متصل حقیقت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ ان کے اجزاء میں اتحاد و اتفاق ہونا چاہئے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اتصال کی ماہیت کا جو اقتضا ہے، اس کے اعتبار سے ان میں باہم توافق ہونا چاہئے، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کہ اتصال کی ماہیت نہیں بلکہ اتصال کے وجود کا جو اقتضا ہو، اس کے اعتبار سے بھی ان میں باہم اختلاف نہ ہو، اس لئے کہ متصل کے بعض حصے کا ایک حال میں ہونا، اور دوسرے حصے کو اس سے مختلف حال میں ہونا یہ ایسی بات ہے، جسے خود اتصالی وجود کی خاص نوعیت چاہتی ہے، گویا انکی اتصالی وحدت ہی کا یہ اختلاف ضروری اقتضا ہے، جیسے کسی مکان کی وحدت ہی یہ چاہتی ہے کہ اس کے بعض حصے کا یہ حال ہو، اور بعض حصے کا دوسرا مختلف حال، گویا مکانی وحدت اور اتصال کا جس طرح مکانی اجزاء کا باہمی اختلاف ذاتی اقتضا ہوا کرتا ہے اسی طرح زمانے کے بعض گھنٹوں اور حصوں کا ایک ایسے خاص حال پر ہونا، جو دوسرے گھنٹے یا حصے کے حال سے مختلف ہو، یہ بھی زمانے کی وحدت اور اتصال ہی کا ذاتی اقتضا ہے۔

## فصل

اس فصل میں ان لوگوں کے استدلال کی تفصیل کی جائے گی جو کہتے ہیں کہ زمانے کا بھی کوئی نقطہ آغاز اور ابتدا ہے، چند دلائل ہیں جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں ہم تفصیل وار ان کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں پہلی دلیل ان کی یہ ہے کہ گزرے ہوئے واقعات و حوادث زیادہ اور کم ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے ہیں یعنی بعض حوادث زیادہ ہوتے ہیں اور بعض کم، اور قاعدہ ہے، کہ جن چیزوں کی یہ حالت ہوتی ہے، ان کے لئے ابتدا کا ہونا ناگزیر ہے، پس ثابت ہوا کہ جتنے حوادث اور نوپید چیزیں



ہیں ان کی ابتدا ضرور ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ گزرے ہوئے حوادث و واقعات کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ غیر قنایہ اور لامحدود ہیں، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مثلاً جو واقعہ آج حادث ہوا ہے، اس کی پیدائش لامحدود امور کے گزرنے پر موقوف ہو جائے اور اس بنیاد پر اس کا وجود ہی محال ہو جائے گا، لیکن روزمرہ واقعات و حوادث کا وقوع پذیر ہونا مشاہدے کی بات ہے اس کو کون محال قرار دے سکتا ہے، پس شرط یہ کی تالی جب محال ہے، تو مقدم کا محال ہونا بھی ضروری ہوا اور یہی دعویٰ تھا تیسری دلیل یہ ہے، کہ حوادث و واقعات جتنے بھی ہیں ظاہر ہے، کہ ہر حادثے اور ہر واقعے کی کوئی نہ کوئی ابتدا ضرور ہے، جب ہر حادثے کے لئے یہ ضروری ہے، تو کل حادثوں اور واقعات کے مجموعے کے لئے بھی ابتدا کا ہونا لازمی ہے، چوتھی دلیل یہ ہے، کہ گزشتہ حوادث و واقعات ہر حال گزرتے ہوئے ہم تک پہنچے ہیں، اب اگر گزشتہ حوادث کو غیر قنایہ مانا جائے گا تو لازم آئے گا کہ غیر قنایہ قنایہ ہو جائے ہف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) پانچویں دلیل یہ ہے کہ ازل کے متعلق ہم پوچھتے ہیں کہ اس میں کوئی واقعہ حادث ہوا ہے یا نہیں، پہلی شق تو ناممکن ہے، اسلئے کہ حادث حادث باقی نہیں رہتا، کیونکہ نہ ہونے کے بعد جو پیدا ہوا اسی کو حادث کہتے ہیں اب اگر ازل میں اس کے وجود کو مانا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا وقت اس پر نہیں گزرا جس میں وہ نہ تھا حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ وہ حادث ہے یعنی نہ ہونے کے بعد ہوا ہے، اور اگر دوسری شق تسلیم

لئے بعضوں کا خیال ہے کہ دنیا میں جو چیزیں پیدا ہو رہی ہیں چونکہ لامحدود ہیں اس لئے غیر محدود زمانے سے پہلے ہی مسلسل پیدا ہوتی چلی آرہی ہیں یعنی یہ لوگ چونکہ حوادث و واقعات کو غیر محدود مانتے ہیں اس لئے زمانے کو بھی غیر محدود ماننا ان کے لئے ناگزیر ہے، لیکن جو حوادث و واقعات کو محدود اور قنایہ ہی مانتے ہیں ان کے نزدیک زمانہ بھی محدود ہے یعنی اس کی بھی ابتدا ہے اسی لئے یہ لوگ حوادث و واقعات کو محدود ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ زمانہ بھی محدود ہو جائے اور جب وہ محدود ہو جائے گا تو اس کے آغاز کا ہونا لازمی ہے ان تمام دلائل کی بنیاد اسی پر قائم ہے ۱۲۔



کی جاتی ہے، یعنی یہ مانا جاتا ہے، کہ ازل میں کسی حادث کا وجود نہیں پایا گیا، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ازل میں ایک ایسا حال بھی گزرا ہے، جس میں کوئی حادث موجود نہ تھا پس ثابت ہوا کہ تمام حوادث کا وجود عدم کے بعد ہے، چھٹی دلیل یہ ہے کہ جتنے واقعات و حوادث گزر چکے ظاہر ہے، کہ دائرہ وجود میں وہ داخل ہو چکے یعنی وجود ان کا احاطہ کر چکا ہے اور جو چیز کسی احاطے میں ہوتی ہے وہ قنایہ ہی اور محدود ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ تمام گزشتہ حوادث محدود و قنایہ ہی ہیں ساتویں دلیل یہ ہے، کہ واقعات و حوادث کا ہر ہر فرد جب عدم کے بعد پیدا ہوا ہے، یعنی ان سے پہلے ان کا عدم تھا، تو ہم مثلاً ایک ایسا جسم فرض کرتے ہیں جو قدیم ہو (یعنی ہمیشہ سے ہو، عدم کے بعد پیدا نہ ہوا ہو) اور اسی کے ساتھ اگر یہ مانا جائے، کہ جتنے حوادث و واقعات ہیں ان کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اور ان میں کوئی ایسا واقعہ یا حادثہ نہیں ہے جسے اول قرار دیا جاسکتا ہو، تو ان دونوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس قدیم جسم کے متعلق یہ مانا جائے، کہ ان حوادث کے وجود پر بھی وہ مقدم نہیں ہے اور نہ ان کے عدم پر، اور یہ ناممکن ہے، کہ ایک چیز چند امور پر مقدم بھی نہ ہو، اور ان امور میں سے ہر امر پر جو چیز مقدم ہے، اس پر وہ مقدم ہو جائے، کیونکہ اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا، کہ سابق اور مسبوق یا آگے اور پیچھے رہنے والی دو چیزیں آگے ہونے میں برابر ہو جائیں حالانکہ جو سابق ہے ظاہر ہے کہ اسی کو آگے ہونا چاہئے، آٹھویں دلیل یہ ہے کہ عالم ظاہر ہے کہ ایسے حالات سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا جو حادث اور نو پیدا ہوں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں رہ سکتی وہ بھی حادث ہی ہوگی، پس ثابت ہوا کہ سارے عالم حادث ہے۔

زمانہ حرکت، اور ان کے متعلقہ امور کو جو لوگ حادث قرار دینا چاہتے ہیں، ان کی کل دلائل جن ضعیف بنیادوں پر قائم ہیں بے دیکر ہی ہیں، اب میں ہر دلیل پر تنقید کر کے ان کی کمزوریاں دکھاتا ہوں، ان کی پہلی دلیل دراصل اس دلیل سے ماخوذ ہے جس سے العباد (طول و عرض و عمق) کے قنایہ ہونے کو ثابت کیا جاتا ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم زمانہ ماضی کے



دوروں کو یا ان کے مختلف حصوں کو جمع کرتے ہیں مثلاً اب تک جتنے سال گزر چکے ہیں ان کو جمع کرتے ہیں، یا جتنے اشخاص گزر چکے ہیں ان کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، پھر ہم آئندہ زمانے سے ایک دورہ، یا ایک سال، یا کوئی آدمی لیکر اس مجموعے میں بڑھا دیتے ہیں، اب اس اضافے سے جو مجموعہ خالی ہے اس کو بھی اپنے سامنے رکھتے ہیں اور اضافے کے بعد جو تعداد ان کی حاصل ہوتی ہے، اس کو بھی پھر دونوں کو برابر برابر کر کے مقابلہ کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اضافے والے مجموعے کو اس مجموعے سے یقیناً زیادہ ہونا چاہئے جس میں یہ اضافہ نہیں ہے، اور یہ زیادتی قتنا ہی حد تک ہوگی (کیونکہ ایک ہی عدد کا تو اضافہ کیا گیا ہے) اب اس مشہور قاعدے کی بنیاد پر کہ قتنا ہی چیز سے جو چیز قتنا ہی مقدار میں زائد ہوگی اس کا قتنا ہی ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے ثابت ہوا کہ جس مجموعے کو غیر قتنا ہی امور کا مجموعہ فرض کیا گیا تھا وہ قتنا ہی ہو گیا، یہ ہے اس دلیل کا خلاصہ، لیکن تم کو جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حرکتوں، اور زمانوں اسی طرح حوادث واقعات کا کوئی کل اور مجموعہ نہیں بن سکتا ہے بلکہ ان کے اجزاء کا باہم مجتمع ہونا محال ہے، تو ظاہر ہے کہ ہر ایسی دلیل جو ان کے اسی ناممکن اجتماع پر مبنی ہوگی وہ صحیح نہیں ہو سکتی، زمانوں اور حرکتوں میں غیر قتنا ہی ہونے کو جو جائز قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اجتماع اور باہم اکٹھے ہو کر پایا جانا ناممکن ہے، بلکہ زمانہ، حرکت اور ان میں جو اتصال، اور پھیلاؤ، کی صفت پائی جاتی ہے، ان تمام امور کا اثبات اسی پر موقوف ہے، کہ وجوداً ان کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اور ان کے ہر پھیلے کا وجود پہلے کے عدم کو اور پہلے کا وجود پھیلے کے عدم کو لزومی طور پر چاہتا ہے، بھلا جب صورت حال یہ ہے، تو جس چیز کا اجتماع بجائے خود محال ہے، اس کو فرض کر کے غیر قتنا ہی ہونے کا الزام پیدا کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ اسی اجتماع کے ناممکن ہونے کی وجہ سے غیر قتنا ہی ہونے کی اس صورت کو جائز قرار دیا گیا ہے، باقی ان کی دوسری دلیل، تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے، کہ غیر قتنا ہی پر کسی امر کے موقوف ہونے کو جو محال قرار دیا گیا ہے تو یہ بات غیر قتنا ہی کی اس خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے،



جو ابھی موجود اور حاصل نہیں ہوا ہو، اس لئے کہ جس چیز کا وجود اگر ایسے غیر متناہی امور پر موقوف ہو، جو آئندہ پیدا ہونے والے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی چیز کبھی موجود نہیں ہو سکتی، لیکن ایسے غیر متناہی امور جن کا وجود زمانہ ماضی میں پایا جا چکا ہو، اگر اس پر کوئی چیز موقوف ہے تو اس میں یہ بات کب لازم آتی ہے یعنی یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس غیر متناہی کا وجود پہلے معدوم تھا، پھر وہ موجود ہوا، اور اس کے موجود ہونے کے بعد اس موقوف چیز کا وجود ہوا، اس لئے کہ ایسی صورتیں جو وقت بھی فرض کیا جائے گا، وہ ہمیشہ غیر متناہی کے گزرنے کے بعد ہی ہوگا، اور اس موقوف چیز کے وجود کی شرط یہی بات تھی، اور اگر صاحب دلیل کی غرض یہ ہے کہ جتنے حوادث و واقعات ہیں وہ اس وقت تک وقوع پذیر نہیں ہو سکتے جب تک غیر متناہی امور نہ گزر جائیں اور اسی کو وہ محال قرار دینا چاہتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ گفتگو اسی کے متعلق ہو رہی ہے گویا جس امر میں نزاع ہے اسی کو محال فرض کر کے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرنا چاہتے ہیں،

تیسری دلیل جو بیان کی گئی ہے اسکی بنیاد ایک منطقی ہے، یعنی انھوں نے ہر ہر شے کے حکم کو شے کے کل پر جاری کر دیا ہے، حالانکہ کل واحد (ہر ایک) کا حکم ضروری نہیں کہ سب کو بھی ثابت ہو، البتہ ایک بات ایسی ہے جس سے اگر وہ سمجھیں تو استدلال کر سکتے ہیں اور وہ یہ ہے، کہ جتنے نفوس ناطقہ اب تک گزر چکے ہیں دعویٰ کیا جائے کہ ان کا مجموعہ حادث ہے، یعنی عدم کے بعد اس کا وجود ہوا ہے، اور دلیل یہ بیان کی جائے کہ اس مجموعے میں جو بھی ہے چونکہ سب حادث ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان کا مجموعہ جو ان کا معلول ہے وہ بھی حادث ہو، دلیل کی یہ تقریر پہلی تقریر کے اعتبار سے مفید مدعا ہونے سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس دلیل میں صرف کل واحد کے حکم کو کل تک منتقل نہیں کیا گیا ہے بلکہ علت کے حادث سے معلول کے حادث پر استدلال کیا گیا ہے، لیکن اس دلیل سے بھی جو ان کی اصلی غرض ہے وہ حاصل نہیں ہوتی اس لئے کہ نفوس کے مجموعے کا اگر حادث ہونا ثابت بھی ہو جائے، تو یہ بات زمانے کے حادث ہونے کو کب لازم گردانتی ہے گویا یہ مان لیا جاسکتا ہے کہ ہر وقت نفوس کا ایک مجموعہ



حادث ہوتا ہوا چلا آ رہا ہے یوں ہی عالم کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس کا مجموعہ ہر زمانے میں حادث ہو رہا ہے بہر حال اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہر وقت میں جو حادث وقوع پذیر ہو رہے ہیں ان کی تعداد محدود و تنہا ہی ہو۔

اسی طرح ان کی چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حوادث و واقعات اس کنارے کے اعتبار سے جو ہم سے متصل ہیں اگر تنہا ہی ہوں، تو اس کے تنہا ہی ہونے سے دوسری جانب (ماضی) کی طرف بھی ان کا تنہا ہی ہونا قطعاً غیر ضروری ہے، الحاصل اگر کسی سلسلے کا ایک کنارہ تنہا ہی ہو، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے، کہ اس کا دوسرا کنارہ بھی تنہا ہی رہے، آخر جنتیوں کے حرکات و احوال کیا غیر تنہا ہی نہیں ہیں؟ مگر اسی کے ساتھ سب مانتے ہیں کہ ان کی ابتدا ایک محدود زمانے سے شروع ہوئی اسی طرح ان کی پانچویں دلیل کا جواب یہ ہے کہ ازل کسی ایسے محدود معین زمانے کا نام نہیں جس کی کوئی خاص حالت ہوتی ہے، بلکہ ابتدا و آغاز یا اولیت کے نہ ہونے کا نام ازل ہے، اور ایسی صورت میں وہ چیز جو کسی زمانے میں اس طرح پیدا ہوئی ہے کہ پہلے وہ نہ تھی اس کا ازل میں وقوع پذیر ہونا ناممکن ہے، نیز اگر اس دلیل کی صحت تسلیم کر لی جائے تو بحسنہ اسی دلیل سے ازل میں حوادث کے امکان و جواز کو بھی ناممکن قرار دیا جاسکتا ہے یعنی یوں تقریر کی جائے گی کہ حوادث کے حدوث کا امکان ازل میں تھا یا نہیں، اگر تھا تو کسی ازلی حادث کا حدوث ممکن قرار پائے گا حالانکہ یہ محال ہے اور اگر امکان نہ تھا، تو لازم آئے گا کہ شے کے امکان کی بھی ابتدا ہوتی ہے حالانکہ یہ بھی محال ہے، لیکن باوجود اس کے حوادث کے امکان پر اس دلیل سے چونکہ کوئی زد نہیں پڑتی، یعنی سب مانتے ہیں کہ حوادث قدرت کے دائرے سے کسی زمانے میں باہر نہیں ہوتے، الغرض اس معارف سے بھی ان کے اس وہم کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے، چھٹی دلیل میں انہوں نے جو وجود کے احاطے کا دعویٰ کیا ہے، اور اس بنیاد پر حوادث کے متعلق انکا خیال یہ ہے کہ وہ گھیرے میں اگر محصور ہو گئے، اس کا جواب یہ ہے، کہ سب سے مراد شے کے گھرنے سے یہ ہے کہ شے کے لئے طرف اور کنارہ پیدا ہو جائے، اور ہم حوادث کے متعلق مانتے ہیں کہ ماضی کی طرف نہیں بلکہ ان کا جو رخ ہم لوگوں



کی طرف ہے، وہ یقیناً محدود ہے، علاوہ اس کے یہاں بھی حوادث کے امکان کو بھی اسی دلیل سے محدود ثابت کر کے معارضہ کیا جاسکتا ہے، ساتویں دلیل میں انھوں نے جس امر کا ذکر کیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ تمھاری آخر مراد کیا ہے اگر یہ مقصد ہے، کہ جسم تمام حوادث سے بھی ہر وقت موصوف رہتا ہے، اور ان کے عدم سے بھی اسی زمانے میں موصوف ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تمام حوادث کا وجود ہی کہاں ہے، جو جسم اس سے موصوف ہو پائے گا، اور اگر یہ غرض ہے کہ کسی نہ کسی وقت میں جسم کسی ایک حادث کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ٹھیک اسی زمانے میں جسم اس کے عدم کے ساتھ کیسے متصف ہوگا، بلکہ اس وقت دوسرے حوادث کا عدم البتہ پایا جائے گا، پھر جب محمول کی وحدت باقی ہی نہیں رہی تو تناقض کب باقی رہا، آٹھویں دلیل جو انھوں نے پیش کی ہے وہ ساتویں کے قریب قریب ہے، اور اس کے مقدمات میں جو خرابیاں ہیں وہ بھی بیان کر دیتا ہوں، خصوصاً جو تقریر عموماً اس دلیل کی یہ لوگ کرتے ہیں اس کے اعتبار سے دلیل کے نقائص یہ ہیں، دلیل کا پہلا مقدمہ یہ تھا کہ عالم حوادث سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا اس کے متعلق دریافت طلب یہ ہے، کہ عالم سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ مجموعی طور پر اجسام حوادث سے خالی نہیں رہتے تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ عموماً اجسام حرکات وغیرہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے لیکن اس سے زمانے کا حادث ہونا کب ثابت ہوا، اور اگر اجسام ہی نہیں بلکہ مجموعے سے سارے عالم کا مجموعہ مراد ہے تو گو یہ بھی بجائے خود صحیح ہے، لیکن اس سے بھی ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ پہلے بھی جیسا کہ کہا گیا تھا یہاں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہر وقت حوادث کا ایک نیا مجموعہ تیار ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ ازل سے یہی جاری ہے، اور اگر عالم سے ان کی مراد یہ ہے کہ خدا کے سوا جتنے موجودات ہیں وہ عالم ہیں اور یہی بات وہ کہتے بھی ہیں تو ان کا پہلا مقدمہ کہ عالم حوادث اور نوپیدا جدید حالات سے خالی نہیں رہتا غلط ہے، اس لئے خدا کے سوا بھی ایسی مستیاں ہیں جو تغیر و تبدل سے پاک ہیں، ان میں حوادث صفات نہیں پیدا ہوتے (جیسے عقول وغیرہ) تو پہلے مقدمے کے متعلق گفتگو تھی، رہا دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی جو چیز حوادث سے



خالی نہ ہوگی وہ بھی حادث ہوگی یعنی حادث سے پہلے وہ موجود نہیں ہو سکتی  
سوال ہے، کہ اس سے بھی ان کی کیا غرض ہے، اگر یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیز ان  
حوادث کے ہر ہر فرد سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی، تو یہ بڑا ہمت کے خلاف ہے  
اس لئے کہ ہر ہر حادث سے اس کا مقدم ہونا تو شاہدِ علی بات ہے اور اگر یہ  
مطلب ہے، کہ تمام حوادث پر اس چیز کا وجود مقدم نہیں ہو سکتا، اس پر یہ اعتراض  
ہے کہ حوادث کا ایسا مجموعہ پایا کب جاتا ہے، جس پر اس کو مقدم ہونا چاہئے  
غلام یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کہ جو چیز حوادث پر مقدم نہ ہوگی اس کو حادث ہونا  
چاہئے، یہی بات تو بجنہ محل نزاع ہے اس لئے کہ جس فرقے سے ان کا مقابلہ  
ہے اس کا مذہب یہ ہے، کہ فطری اجرام حرکات سے کبھی خالی نہیں رہ سکے، لیکن  
باوجود اس کے افلاک ان حرکات پر اس طریقے سے مقدم نہیں ہو سکتے کہ ایک  
زمانہ ایسا ہو جس میں افلاک تو پائے جائیں اور حرکات نہ ہوں، ایسی زمانی  
تقدم افلاک کو حوادث پر حاصل نہیں ہو سکتا، اور حرکت کے کسی نہ کسی فرد کا فلك  
میں پایا جانا ضروری ہے اگرچہ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ ہر متحرک  
کو حرکت سے مقدم ہونا چاہئے، لیکن اس تقدم سے انکی مراد ذاتی تقدم ہے  
یعنی زمانے کے اعتبار سے اس تقدم میں مقدم کا پہلے پایا جانا ضروری نہیں ہے  
اور ایسی صورت میں ان دلیل والوں کو پھر ٹیٹ کر یہ ثابت کرنے کی ضرورت  
ہوگی کہ حوادث کی تعداد محدود و قناری ہے، اور اس کے متعلق جو گفتگو ہے وہ  
گزشتہ بحث سے وہ مباحث اور رد و قبح کا وہ سلسلہ جو طریق کی طرف سے پیش کئے گئے  
ہیں، لیکن ہم نے اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے اس راہ کی پوری دفعات  
کی ہے، اور اس مقصد کو خوب اجمعی طرح سے ثابت کیا ہے کہ عالم حادث و نو پیدا  
ہے، اور اجسام کا ہر فرد ان کے طبائع نفوس اعراض سب کے سب زمانی  
عدم کے بعد موجود ہوئے ہیں یعنی ایک مدت تک ان سب کا وجود نہ تھا،  
پھر اس کے بعد موجود ہوئے ہیں، میں نے اس سلسلے میں ان دونوں مقدموں  
کی تصحیح بھی کی ہے، یعنی عالم کے جو اہر بذات خود حوادث سے خالی نہیں رہ سکتے  
اور جو چیز ایسی ہو کہ حوادث سے اس کی ذات خالی نہ رہ سکتی ہو، اس کا



زمانی طور پر حادث ہونا ناگزیر ہے، میں نے ان دونوں مقدموں کو ثابت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ عالم اور اس میں جو کچھ بھی ہے کل کے کل حادث ہیں اس سلسلے کے بعض اجزا کا ذکر تو پہلے ہی ہو چکا ہے، کچھ حصہ اس کا ابھی باقی ہے جس کا وعدہ کیا گیا ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب ہم اس کی طرف پلٹتے ہیں، یہاں ایک بات خاص طور سے قابل ذکر یہ ہے کہ بہت سے آدمی ایسے ہیں جو صحیح طریقے سے اپنے مذہب اور خیال کے تعبیر کی قدرت نہیں رکھتے، اور جو بات واقعی محل نزاع ہے، اس کا معین کرنا ان لوگوں کے لئے سخت دشوار ہوتا ہے مثلاً یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے، جب یوحیٰ جاتا ہے تمھاری مراد اس سے کیا ہے، تو حیران ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ اگر ان کی غرض یہ ہو کہ عالم کسی موثر صانع کا محتاج ہے، تو ان کا جو فریق ہے وہ اس کا انکار کب کرتا ہے بلکہ اُس کا بھی تو یہی اعتقاد ہے، اور زیادہ اتم و استوار طریقے سے ہے، کیونکہ وہ تو اس کا قائل ہے کہ عالم اپنے حدوث (پیدائش) اور بقا دونوں باتوں میں ذائقہ بھی محتاج ہے اور صفاً بھی، اور اگر ان لوگوں کی غرض یہ ہو، کہ عالم کا وجود زمانی عدم کے بعد ہوا ہے، تو اس کا تفصیلی اعتراف ان کے لئے مشکل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خدا کے سوا جو کچھ ہے سب عالم کے دائرے میں آتا ہے جس میں زمانہ بھی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں زمانہ عالم سے مقدم نہیں ہو سکتا، چونکہ یہ قائل ہیں کہ عالم کی علت کو عالم پر زمانی تقدم حاصل ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانہ عالم سے پہلے ہے ورنہ علت کو زمانی تقدم کیسے حاصل ہو سکتا ہے، اور اگر اپنے مذہب کی تشریح وہ یہ کرتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے تو فلسفی اس کے مقابلے میں کہتا ہے کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے، یعنی وہ واجب الوجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود غیر حاصل ہوا ہے، اور اگر وہ اپنا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ عالم کوئی دوامی ہستی نہیں ہے، تو ان سے سوال ہوتا ہے کہ، اس سے کیا مراد ہے، اس لئے کہ اس لفظ سے کبھی عرفی معنی مقصود ہوتا ہے، یعنی عوام دوامی ان چیزوں کو کہتے ہیں کہ جن کا وجود ایک دراز مدت تک باقی رہے، اور اس مشہور معنی کی حیثیت



سے ظاہر ہے کہ کوئی جھگڑا نہیں ہے، کیونکہ اس لحاظ سے تو عالم ان لوگوں کے  
 نزدیک بھی دوامی ہے، یعنی اس کے وجود کی مدت کافی طویل ہے، اور اگر یہ مراد  
 ہے، کہ ایک ایسا زمانہ بھی رہا ہے جس میں عالم نہ تھا، اور غیر دائمی ہونے کا  
 ان کے نزدیک یہی مطلب ہے تو یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ عالم  
 سے پہلے خود انھی کا خیال ہے کہ کوئی وقت اور زمانہ نہ تھا، آخر جو یہ کہے گا کہ عالم  
 سے قبل ایک ایسا زمانہ تھا جس میں عالم نہ تھا بلکہ اس زمانے میں اس کا عدم  
 تھا، تو اس کا آلہ ہی ہوا کہ وقت سے پہلے بھی وقت اور زمانے سے پہلے بھی  
 زمانہ تھا، اگر ان لوگوں میں سے کوئی یہ کہے اُٹھے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ عالم ازلی  
 نہیں ہے، تو اس سے ازلی کا مطلب دریافت کیا جائے گا اور سوال و جواب  
 کا وہی سلسلہ پھر پٹ کر جاری ہو جائے گا، اس میں جو خرابیاں ہیں وہ بھی اس  
 ہو جائیں گی، اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ حرکتوں کی جو تعداد ذہن میں حاصل  
 ہوتی ہے وہ قتنا ہی ہے اور یہی ہماری مراد ہے مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے  
 کہ باری عزاسمہ کے سوا عالم کا وجود کسی اور چیز پر بھی موقوف ہے، یعنی خدا کے  
 علاوہ جو یہ کہتے ہیں کہ عالم سے پہلے ایک ایسا زمانہ بھی ہونا چاہئے جس میں اس  
 کا عدم ہو، نیز ان حرکتوں کو اگر کسی مجموعہ کی شکل میں فرض کیا جائے، تو گورچکا  
 کہ یوں تو فلسفے والوں کے نزدیک بھی ایک ایک مجموعہ حادث ہے، اور  
 اگر وہ یہ کہیں کہ حدوث عالم سے ہماری مراد یہ ہے، کہ وہ معدوم تھا پھر موجود  
 ہوا ہے، تو سوال دو معدوم تھا، کے متعلق ہے، کہ تمہاری اس سے کیا یہ غرض  
 ہے، کہ ایک زمانے تک عالم معدوم رہا اور پھر موجود ہوا اگر یہی مقصود ہے  
 تو قطع نظر اس سے کہ یہ ایک اتنا قرض گفتگو ہے یعنی عالم میں جب زمانہ بھی  
 داخل ہے تو پھر یہ کہنا کہ عالم ایک زمانے تک معدوم رہا اس کا یہی آل ہوا  
 کہ زمانہ ایک زمانے تک معدوم رہا، اس تناقض کے سوا یہ اعتراض بھی  
 ہوتا ہے، کہ خود ان کے مذہب کے بھی یہ خلاف ہے، کیونکہ اس تعبیر کی بنیاد پر  
 لازم آتا ہے کہ زمانہ عالم سے پہلے ہو، حالانکہ یہ لوگ زمانے کو بھی عالم کا ایک  
 جز قرار دیتے ہیں اور اگر دو معدوم تھا سے زمانی تقدم مقصود نہیں ہے، بلکہ



یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو مرتبہ خدا یعنی علت کے وجود کا ہے اس مرتبے میں عالم معدوم  
 تھا، یعنی ذاتی تقدم ہر ادب ہے، تو تھا اور افریق اس کا منکر نہیں بلکہ اسی بات کا  
 قائل ہے فلسفے والے تو اس کا اقرار کرتے ہیں کہ ممکن کے عدم کو ممکن کے وجود پر  
 بہر حال کسی نہ کسی قسم کا تقدم ضرور حاصل ہے، اور وہ اگر اپنا مطلب یہ بیان کریں  
 کہ حق تعالیٰ کا وجود عالم کے وجود پر یا میں طور مقدم ہے کہ عالم اور خدا کے بیچ میں کوئی  
 زمانہ حائل نہیں ہے، تو یہ ان کا مذہب نہیں ہے اس لئے کہ خدا کی ذات  
 کے سوا ان کے نزدیک عالم سے پہلے کچھ نہ تھا یہی ان کا مذہب ہے، ظاہر  
 ہے کہ ایسی صورت میں ان کا یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے یہ تو حکیم اور فلسفے والوں کا مذہب ہے،  
 بہر حال اس ساری گفتگو کے بعد آخری نتیجہ یہی متعین ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کو عالم  
 پر حقیقی تقدم حاصل ہے اور درحقیقت اگر کوئی واقعی تقدم ہو سکتا ہے تو وہ  
 یہی تقدم ہے، پس ایسی صورت میں محل نزاع کی تعمیر اسی وقت ہو سکتی ہے جب  
 دونوں فریقوں میں سے کوئی ایک یہ تسلیم کر لے کہ خدا کے سوا بھی عالم کا وجود  
 کسی اور چیز پر موقوف ہے، اور عالم کے وجود کے لئے صرف خدا کی ذات اور  
 اس کے صفات کافی نہیں ہیں، اور دوسرا یہ کہے کہ نہیں خدا کی ذات اور اس  
 کے صفات کافی ہیں، اور یوں وہ جو خدا کی ذات کے ساتھ کسی اور چیز کو شریک  
 کرتا ہے اس کو وہ سے الگ ہو جائے گا جو اس شرکت کا منکر ہے، یعنی شرک  
 غیر شرک سے جدا ہو جائے گا،  
 ایک اور بات کا جاننا بھی اس مقام پر ضروری ہے، اور وہ یہ ہے،  
 کہ تعطیل یعنی خدا سے ہر قسم کے افعال کو سلب کر کے اس کو معطل کر دینے کا جو  
 خیال فلسفے والوں میں پیدا ہوا ہے اس مسئلے کا باطل کرنا، اور ایسے صانع کا  
 ثابت کرنا جس نے بغیر کسی مادے کے عالم کو پیدا کیا یعنی وہ مبدع ہے اور  
 سارے موجودات کا پیدا کرنے والا وہی ہے، اسی لئے سب کو وجود اس طور  
 پر عطا فرمایا ہے کہ اس کی وجہ سے نہ اس کی ذات میں کسی حادث اور نو پیدا  
 صفت کا ماننا لازم آئے، اور نہ یہ ماننا پڑے کہ اس کی ذات تغیرات کی محل  
 ہو گئی، الغرض ایک ایسے صانع مبدع کا ثابت کرنا اور تعطل کے خرافات کا



باطل کرنا اور اصل تمام مہابت میں سب سے بڑا اہم مسئلہ ہے، اور تمام علوم میں  
 سب سے زیادہ قیمتی اور افضل علم یہی ہے، اس لئے کہ جسے افعال میں حق تعالیٰ  
 کی توحید کی معرفت حاصل نہ ہوئی، وہ نہ ذات کی توحید کو جان سکتا ہے، اور وجوب  
 وجود کی جو توحید ہے اس سے بھی ناواقف رہے گا اسی طرح علم قدرت ارادہ حکمت  
 وغیرہ کے صفات کی توحید سے بھی وہ جاہل ہی رہے گا۔ لیکن آدمی جب اس  
 مسئلے سے بھی واقف ہوا، پھر اسی کے ساتھ وہ نفس ناطقہ کے متعلق بھی یہ علم  
 حاصل کر چکا ہو، کہ اس کے وجود کی کیا کیفیت ہے، وہ باقی کس طرح رہتا ہے  
 اور دوسری زندگی اسے کیوں کر ملے گی، آخری انجام اس کا کیا ہے، اور نفس  
 کے متعلق ان علوم کو نفس کے خالق اور مسبب و فاعل نیز اس کی وحدانیت کے  
 علم کے بعد حاصل کرے، تو یقین کرنا چاہئے کہ اس نے علم کا ایک بہت بڑا  
 حصہ حاصل کر لیا، واقعہ یہ ہے کہ اس کے بعد پھر بالکل اس کی پروا نہ ہونی  
 چاہئے اگر دوسرے علوم اور مسائل تک اس کی رسائی نہ ہو سکی، بہر حال اس  
 مسئلے کا علم اگر سمجھیں میسر آجائے اور تم اس میں پختہ کار ہو جاؤ، حوادث و واقعات  
 کی پیدائش و حدوث اور ان کے فنا پذیری کے اسباب کارانہ تم پر کھل جائے  
 اور تم پر روشن ہو جائے کہ اجسام کی ہوتیں اور ان کے طبائع پر آنا فنا نقطہ بہ نقطہ  
 بتجدد و انقلاب کا عمل جاری ہے جس کی طرف قرآن نے بھی اشارہ فرمایا ہے  
 اور برہان و دلیل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، اور اس طرح ثابت ہوتا ہے  
 کہ فلسفے کے عام نظریات و قواعد پر اس سے کوئی زبردستی نہیں پڑتی تو سمجھ لینا چاہئے  
 کہ تمہارے سامنے عالم کشف اور عقلی مشاہدے کے بنیادی اصول کی تہیہ  
 واضح طریقے اور مستحکم راستے سے شروع ہو چکی، اگرچہ عام لوگ حیران ہیں کہ خفرت  
 واجب الوجود کی ذات میں جب کسی قسم کا تغیر ہی پیدا نہیں ہوا، اور کسی جدید  
 حادث صفت سے ان کی ذات متصف ہی نہ ہوئی، تو نئے نئے حوادث  
 آخر کس طرح پیدا ہوئے اور ہو رہے ہیں، اس مسئلے کے متعلق صرف بحث و مباحثہ  
 کے ذریعے سے آدمی کا دل مطمئن نہیں ہو سکتا جب تک مذکورہ بالا مسئلے اور  
 جو اس کے متعلقات ہیں ان سے واقف نہ ہو چکا ہو، اگر علت و معلول کا



مسئلہ ثابت ہو جائے تو بحث بھی اس کے بعد درست ہوگی، اور اسی بحث کو اگر  
 درمیان سے خارج کر دیا جائے تو بحث کا میدان بھی ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح  
 جو لوگ جزائی بحث قدرت (یعنی کسی مقصد و غایت کے ساتھ قدرت کے کام وابستہ  
 نہیں ہیں) اس کے قائل ہیں، ان سے گفتگو کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی،  
 اور نہ اس طریقے سے کوئی معقول بات ثابت ہو سکتی ہے، بعض ارباب معرفت  
 نے ارتقام فرمایا ہے،

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ عالم قدیم بالزمان ہے ان کا  
 یہ خیال صرف ایک قسم کی ہوسناکی ہے، جس کا کوئی مطلب نہیں ہو سکتا،  
 اس لئے کہ پوچھنا چاہئے تمہاری مراد عالم سے کیا ہے اگر وہ یہ کہے اجسام  
 مراد ہیں جیسے آسمان اور اہبات (یعنی عناصر اربعہ) یا کہے کہ میری مراد وہ  
 سارے موجودات ہیں جو خدا کے سوا ہیں اگر وہ دوسری بات  
 وہ مانتا ہے، تو اس بنیاد پر موجودات کا ایک بڑا سلسلہ کل اٹریگا  
 جو عالم کے نیچے بائیں معنی داخل ہے، لیکن اس کا وجود زمانے پر موقوف  
 نہیں ہے، اور اگر پہلی بات مانتا ہے، تو یہ بھی درست نہیں ہو سکتا اس لئے  
 کہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اجسام اس وقت سے موجود ہیں جب سے زمانہ  
 پایا جاتا ہے اور اس سے یہ بات خود بخود ثابت ہوتی ہے، کہ زمانے کا  
 وجود اجسام سے پہلے ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس لئے کہ اجسام  
 کا وجود تو زمانے سے پہلے ہے، اور زمانے کا وجود اس کے بعد ہے خواہ  
 یہ بعدیت محض مرتبے والی ذاتی بعدیت ہی کیوں نہ ہو،

اور اگر کہے کہ میری مراد نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے، تو اس کے جواب  
 میں ہم اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو تمہاری گفتگو سے ہی  
 سمجھ سکتے ہیں جو ہماری سمجھ میں آتا ہے، پھر ہم جو کچھ سمجھ سکے اس کے  
 متعلق جو گفتگو ہو سکتی تھی وہ ہم کر چکے باقی تمہارے کلام سے، اگر تمہاری  
 غرض ہماری سمجھ میں نہیں آ رہی ہے، اس کے متعلق ہم کیا کہہ سکتے ہیں  
 ایسوں سے گفتگو کرنی تو اندھوں سے بات کرنی ہے اور اگر اس کا خیال



یہ ہے۔ کہ اجسام اسی وقت سے موجود ہیں جس وقت سے خدا موجود ہے تو ظاہر ہے کہ یہ بھاری غلطی ہے اسلئے کہ جہاں خدا پایا جاتا ہے وہاں اجسام کیے پائے جاسکتے ہیں، نہ اس وقت یہ ہو سکتا ہے، نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد یہ ممکن ہے، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ عالم حق تعالیٰ کے ساتھ اس وقت موجود ہے، تو اس نے بھی سمجھت غلطی کھائی، بھلا کیہ دتہا ذات کے ساتھ اپنی احدیت کے مرتبے میں حق جہاں موجود ہے، وہاں نہ زمانے کی گنجائش ہے اور نہ مکان کی اگرچہ خدا سے نہ کوئی زمانہ خالی ہے نہ مکان بلکہ عالم کے ذیوں میں سے کوئی ذرہ بھی اس سے خالی نہیں ہے اور وہ ہر ذرے کے ساتھ ہے، لیکن اسکے ساتھ نہ کوئی ممکن ہے نہ کوئی غیر الغرض حق تعالیٰ کا وجود عالم کر و جوہر سابق ہے، اور اس طرح سابق ہے، بطور اس کتاب میں اس وقت کچھ لکھا جا رہا ہے اس پر خدا کا وجود سابق ہے دونوں میں سر و فرق نہیں، جو ان دونوں میں فرق کرتا ہے وہ ابھی شکوک و شبہات کی گھاٹیوں میں پڑا ہوا ہے، وہ خدا کی زمانے سے تنزیہ ثابت نہ کر سکا جس طرح عامی لوگ حق تعالیٰ کی تنزیہ مکان سے اس لئے نہیں کر سکتے کہ خدا کو سمجھتے ہیں کہ وہ کوئی مکانی جسم ہے، گویا جس طرح سارے محسوسات کا حال ہے وہی حال خدا کا بھی ہے حالانکہ عارف کو اپنے سلوک کی ابتدائی منزلوں میں اس حقیقی ایمان کا جو حصہ میسر آتا ہے یہ عقیدہ اس سے بھی بعید ہے، مطلب یہ ہے کہ عارف یہ جانتا ہے، کہ حق تعالیٰ کی ذات کو جس حیثیت سے مستقبل اور آنے والے واقعات پر سبقت حاصل ہے، اسی حیثیت سے وہ گزرے ہوئے ماضی پر بھی سابق ہے، دونوں سبقتوں میں ذرہ برابر فرق نہیں ہے، یہ بات ال لوگوں کے نزدیک جو عارف ہیں بالکل قطعاً اور یقینی ہے، لیکن علماء کا ایک بڑا گروہ اس کے سمجھنے سے قاصر ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس عارف نے جو کچھ ارتقام فرمایا ہے، یہ حدود عالم اور عالم کے نوید اہولنے کے مسئلے کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ لوگ فکلی اجسام، اور عناصر کے اُتہات کو قدیم مانتے ہیں ان کا بھی یہی عقیدہ ہے



کہ حق تعالیٰ کو جو نسبت آئندہ اور استقبالی واقعات سے ہے، وہی نسبت گزرے ہوئے ماضی سے ہے، اور جو کچھ ان عارف صاحب نے ارشاد فرمایا ہے ان کے سمجھنے سے یہ لوگ بھی عاجز نہیں ہیں، حتیٰ کہ عارف صاحب کا یہ قول کہ ”جہاں خدا پایا جاتا ہے وہاں اجسام نہیں پائے جاتے نہ اس وقت نہ اس سے پہلے نہ اس کے بعد“ اس واقعے تک بھی ان کی رسائی ہو چکی ہے، اور ہر معلول کو اپنے موجد سے یہی نسبت ہوتی ہے، مگر باوجود ان تمام باتوں کے، پھر بھی ان لوگوں نے افلاک وغیرہ کے سردی اور ازلی ہونے کا دعویٰ کیا ہے، نیز ان لوگوں کو اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ اپنے قدم عالم کے قول کی وہ تاویل کریں اور یوں کہیں کہ ہماری مراد اس سے یہ ہے کہ اجسام کو قدیم قرار دینے سے ہماری غرض یہ ہے، کہ زمانی عدم کے بعد ان کا وجود نہیں ہوا ہے (یعنی ایسا زمانہ کبھی نہیں گزرا جس میں عالم کا عدم ہو، لیکن باوجود اس کے عالم خدا ہی کا مخلوق ہے اور ذاتی عدم کے بعد اس کا وجود ہوا ہے) اس تاویل کے بعد ان پر عارف صاحب نے جو اعتراضات کئے ہیں ایک بھی وارد نہیں ہوتا،

پس اصل تحقیق اس مسئلے کی وہی ہے جو میں نے ثابت کیا ہے، اور عہد اسلامی کا میں بسلا آدمی ہوں جس کی یہ تحقیق ہے، اس لئے کہ اسلامی حکماء، اور دوسرے علماء کی اس وقت تک اس مسئلے کی کتنے تک رسائی نہ ہو سکی تھی، اگر کسی کا خیال ادھر جاتا تو قطعاً ان کی بات مشہور ہوتی کیونکہ ایسے اسباب وجود موجود تھے اور ضرورت اتنی سخت تھی کہ بہر حال اگر کسی کے قلم سے یہ چیز نکلی ہوتی تو یقیناً وہ مشہور ہو کر رہتی خصوصاً اسلامی زمانے میں تو شدت سے اس کا مطالبہ تھا، اس مقام پر جتنی باتیں کہی گئی ہیں انہیں حق سے زیادہ قریب البتہ ایک بات ہے جو نصاریٰ کے بعض متقدمین نے کہی ہے اور وہ یہ تقریر ہے کہ عالم کی قوت محدود و تنہا ہے اور تقاعدہ ہے کہ ہر ایسی چیز جسکی قوت محدود ہوگی اسکی بقا بھی محدود ہی ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ عالم کا وجود ازلی نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کا ازلی اور قدیم ہونا ناممکن ہے، اس تقریر پر جب طرعات نے جو اعتراض کیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے ان کے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہم مانہ ہیں کہ اچھا عالم کی قوت محدود ہی ہے، لیکن باوجود اس کے اس کی



بقا محدود و متناہی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ عالم کو خود اپنی ذات اور قوت سے یہ بقا میسر آئی ہے، بلکہ عالم کی جو علت اور سبب ہے چونکہ وہ ایک دوامی حقیقت ہے، اس لئے اس کے دوام سے عالم کو بھی دوام حاصل ہے یعنی عالم کی جو علت ہے وہ اپنی لامحدود قوت سے مسلسل اس کو امداد بہم پہنچا رہا ہے اور اسی لئے اس کے آثار اور حرکات میں بھی لامحدودیت پائی جاتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ صاحب مطارحات کے اس اعتراض میں چند باتیں قابل تنقید ہیں، پہلی چیز تو یہی ہے، کہ انہوں نے جو یہ کہا کہ عالم کی بقا خود اس کی ذات اور قوت کا نتیجہ نہیں ہے، یہ ایک مجمل اور مغالطہ انگیز عبارت ہے، اس لئے کہ ان کی اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے، کہ عالم اپنی اسکا فی ماہیت کے اعتبار سے بقا کی قوت سے محروم ہے اور واجب تعالیٰ سے جو وجود اس کو ملا ہے، اس کی وجہ سے یہ باقی اور دوامی ہو گیا ہے جہاں تک میں خیال کرتا ہوں صاحب دلیل کے دعوے پر اس کا اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ اسی وجود کے متعلق جو حق تعالیٰ کی طرف سے جسمانی جواہر کو ملا ہے، میرا یہ دعویٰ ہے کہ اسکی قوت محدود و متناہی ہے اور یہ بات کہ ان کی ماہیت غیر محدود قوت نہیں رکھتی، یہ سراسر مقصد ہی نہیں ہے، آخر اس کے کوئی معنی بھی ہو سکتے ہیں، اپنی ماہیتوں کے اعتبار سے یہ جواہر موجود ہی کب ہوتے ہیں، پھر ان کی قوت لامتناہی اور غیر محدود کیا ہو سکتی ہے،

اور اگر صاحب مطارحات کی یہ غرض ہے کہ ان جواہر کی وجودی ذاتیں اور ان کی وہ ہوتیں جو جاعل اور خالق سے صادر ہوتی ہیں، ابتداءً ان کی قوت غیر محدود نہیں تھی، لیکن اپنی اس علت سے جس کا وجود واسطی ہے یہ آثار اور قوتوں کی مسلسل امداد حاصل کرتی رہتی ہیں، میں کہتا ہوں کہ اس مطلب کے پہلو ہو سکتے ہیں، ایک پہلو تو یہ ہے، کہ ان جواہر کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان کے شخصی وجود جو قوت اور قدرت میں محدود و متناہی ہیں، وہی دواً باقی رہتے ہیں لیکن سبب و عالی (حق تعالیٰ) کی امداد سے غیر متناہی آثار، اور غیر محدود افعال ان سے صادر ہو رہے ہیں، یہ ظاہر صاحب مطارحات کے کلام سے یہی پہلو زیادہ قریب



ہے، اس لئے کہ ایسے اعراض اور آثار و افعال جو کسی شخصی وجود کو لاحق ہوتے ہیں ان کے وجود ہمیشہ اس شخصی وجود کے تابع ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے جوہری شخص کا وجود یقیناً ان تمام چیزوں کے وجود سے زیادہ قوی ہوتا ہے جو اس کی تابع ہوتی ہیں اسی کے ساتھ یہ بھی ایک ضروری بات ہے کہ وجود کا فیض ان ذیلی اور طبعی چیزوں تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب پہلے ان جوہری شخصیتوں پر وہ وجودی فیض وارد ہو لے، اور جن بنیادوں پر ان ذیلی اور طبعی امور کا ان سے تعلق ہوتا ہے وہ بھی ان پر طاری ہو چکے ہوں (الغرض تالیقی تک فیض متبوع سے گزر کر ہی پہنچ سکتا ہے) اور اس بناء پر آثار اور معلولی عوارض کی غیر محدودیت اس بات کی تصدیقی ہے کہ اصل سبب و فیاض اور ان کے درمیان جو چیز بطور واسطے کے واقع ہوتی ہو، وہ بھی غیر محدود ہو، خواہ اس درمیانی واسطے کی حیثیت فاعل کی ہو، یا قبول کرنے والی قوت کی، یا آلے یا موضوع و موصوف ہونے کی ہو، میں نے جو یہ کلیہ بیان کیا اس کو توڑنے کے لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میوٹی اولی بھی تو غیر محدود شمار کو قبول کرتا ہے، اس سے ہمارا کلی قاعدہ اسلئے نہیں ٹوٹتا کہ میوٹی میں جو ان لامحدود آثار کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، تو اس کی وجہ خود اس کی ذات نہیں ہے، بلکہ ان غیر محدود استعدادوں، اور لائق ہی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس پر مسلسل وارد ہوتی رہتی ہیں، اور بظاہر یہ خیال جو گزرتا ہے کہ اس کی وحدت مسلسل باقی رہتی ہے، وہ دراصل کوئی معین قسم کی وحدت نہیں ہے بلکہ ایک مبہم وحدت ہے، جو ان مختلف صورتوں اور قوتوں کے ذریعے نئی اور تازہ ہوتی رہتی ہے جن کے ساتھ مسلسل اور مبہم اس پر فیاضی ہوتی رہتی ہے، گویا اس کی وحدت انہی نئی نئی صورتوں اور تازہ تازہ قوتوں سے متحد حاصل کرتی رہتی ہے، بہر حال یہ تو اس عبارت کے مطلب کا پہلا پہلو تھا، دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان جوہر کے وجود کے متعلق یہ مانا جائے کہ ہر وقت وہ محدود والقوہ ہی رہتے ہیں لیکن سبب و اعلیٰ سے ہر لمحہ اور ہر وقت ان کے مادے پر ایسی قوت اور ایسی ہویت فاعل ہوتی رہتی ہے، جو اس سے پہلے کی قوت اور ہویت کی بالکل غیر ہوتی ہے



لیکن یہ تو عالم کے حدود اور فنا پذیر ہونے ہی کا دعویٰ ہو گیا، اور یہ مان لیا گیا کہ عالم کا ہر فرد اور ہر شخص زمانی ازلی عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور یہی مقصود ان لوگوں کا ہے، جو دنیا کی تین ملتوں یعنی یہودیت نصرانیت اسلام سے تعلق رکھتے ہیں، ہاں جو لوگ عالم کی قوتوں کو محدود مانتے ہیں ان پر اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ عالم میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں، جن کی قوتیں فنا ہی اور محدود نہیں ہیں جیسا کہ ان مجرد موجودات کا حال ہے، جو بالکل عالم مادی سے مفارق اور جدا ہیں یعنی مفارقات محض، تو اس اعتراض کی گنجائش کھل سکتی ہے لیکن عنقریب تم کو جب میرے طریقے کا علم ہو گا اس وقت تم کو معلوم ہو گا کہ یہ مفارق صورتیں بحیثیت مفارق ہونے کے، ماسوا اللہ کے سلسلے میں داخل ہی نہیں ہیں، اور اس کے بعد مفارق کے نظریے سے بھی ہمارے اس دعوے پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ عالم اور جو کچھ بھی عالم میں ہے سب کے سب کی قوت محدود و فنا ہی ہے اور عددی و شخصی طور پر ان میں نہ کسی کا وجود باقی ہے اور نہ وہ دوامی، بلکہ بقا و دوام کی نسبت اگر ہوتی بھی ہے تو صرف ان کے مفہوم اور معنی کی طرف ورنہ ان کے شخصی وجود اور ان کی ہویت کو نہ بقا سے سروکار ہے اور نہ دوام سے

”آن کی حقیقت اور اس کے وجود و عدم کی کیفیت“

فصل

معلوم ہونا چاہئے، کہ آن کے دو معنی ہیں یعنی زمانے پر جو چیز متفرع و مرتب ہوتی ہے ایک معنی تو اس کے یہ ہیں، اور

جس پر زمانہ متفرع و مرتب ہوتا ہو دوسرے معنی اس کے یہ ہیں بمعنی اول کے اعتبار سے آن زمانہ متصل کی حد اور کنارہ و طرف کو کہتے ہیں، جیسا تو پہلے اسی کے وجود اور عدم کی کیفیت پر غور کر لینا چاہئے اس کے وجود کی کیفیت جاننے کے لئے اس بات کو اپنے سامنے رکھ لینا چاہئے جو پہلے بتائی جا چکی ہے، یعنی زمانہ ایک انضالی کمیت اور مقدار کا نام ہے، ظاہر ہے کہ ہر انضالی کمیت میں صلاحیت ہوتی ہے کہ اس میں غیر فنا ہی تقسیم جاری ہو، یعنی تقسیم کی فعلیت نہیں بلکہ اس میں اس تقسیم کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے البتہ تین



اسباب ایسے ہیں کہ ان کے ذریعے سے یہ بالقوة تقسیم فعلیت کی شکل اختیار کر سکتی ہے، یعنی قطع (کاٹنے) کے ذریعے سے اس کو تقسیم کیا جائے، یا مختلف اعراض (مثلاً دو قسم کے رنگ) کے ذریعے اسے بانٹا جائے یا وہی قوت کے ذریعے سے تقسیم کی جائے، قطع والی تقسیم تو ظاہر ہے کہ زمانے میں جاری نہیں ہو سکتی جیسا کہ تم جان چکے ہو، اب دو ہی تقسیموں کی گنجائش باقی رہی، یعنی جیسے غروب یا طلوع آفتاب کے آغاز کی صفت کو تقسیم کا ذریعہ بنایا جائے (یہ اعراض والی تقسیم ہوگی) اس تقسیم کو یوں حاصل کرتے ہیں کہ حرکت کا تعلق کسی ایسی چیز سے ہو جائے جو دفعۃً ظاہر ہوتی ہو مثلاً کسی ایسی حد مشترک کا جو ناقابل تقسیم ہو اسی قسم کے حد مشترک سے اتصال ہو جائے، جیسے وہی طلوع یا غروب آفتاب کے آغاز کا حال ہے (کہ آفتاب کی حرکت کا اتصال اچانک آغاز طلوع کے زمانے سے ہو جاتا ہے اور اسکو زمانے کی ایک صفت یا عرض قرار دیکر زمانے کو گھنٹوں، منٹوں وغیرہ میں تقسیم کرتے ہیں) دوسری صورت تقسیم کی یہ ہے کہ وہی قوت کے ذریعے قوت زمانے میں اجزاء فرض کر لئے جائیں، بہر حال ان تقسیموں کے ذریعے سے زمانے میں جو اجزاء پیدا ہوتے ہیں انہی اجزاء کے مشترک حدود کا نام آن ہے، اور یہ تو آن کے وجود کی کیفیت ہوتی، باقی اس کے عدم کی کیفیت تو اس کے سمجھنے کے لئے پہلے ایک قاعدے کو ذہن نشین کر لینا چاہئے جس کا شیخ نے شفا اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا ہے جس کا محال یہ ہے، کہ ایسی واحد شے جو زمانی ہو، یعنی زمانے سے تعلق رکھتی ہو، اس کا وجود یا عدم دو حال سے خالی نہیں ہو سکتا، مطلب یہ ہے کہ اچانک اور دفعۃً وہ پیدا یا ناپید ہوتی ہے، یعنی کسی خاص لمحے اور آن کے ساتھ اس کا وجود یا عدم وابستہ ہے

لہذا یہ بات پیچھے بھی بیان کی جا چکی ہے، کہ زمانے میں اگر واقعی انقطاع واقع ہو، تو فلک الافلاک کی حرکات کی زمانہ مقدار بے منقطع ہو جائے گی لازم آئے گا کہ فلک ساکن ہو جائے، جسے فلاسفہ نامکن خیال کرتے ہیں نیز اس سے متعلق چیز جیسے خطا میں جب کوئی جز فرض کرتے ہیں تو اس جز میں ایک ایسی حد پیدا ہوتی ہے جس پر اس جز کا تو اختتام ہوتا ہے اور دوسرے جز کی وہی ابتدا ہوتی ہے اصطلاحاً اسی حد مشترک کہتے ہیں ۱۲۔ مترجم۔



ایسی چیز پیدا ہونے یا ناپید ہونے کے بعد اسی حال پر اگر قائم اور باقی رہتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ لمحہ جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس کے وجود یا عدم کے ان لمحات اور آفات کے اعتبار سے جن میں آئندہ یہ حالت باقی رہے گی پہلی ان قرار پائے گی اور اگر اس حال پر قائم نہیں رہتی گویا اس کا حال ایسا ہے جو آتی امور کا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس شے کے حصول اور یافت کا ظرف صرف وہی آن رہیگا، جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس آن کے سوا اور کسی آن سے اس کے حصول و یافت کو تعلق نہ ہوگا، یہ دو صورتیں تو اس وقت نکلتی ہیں جب ہم اُس کی پیدائش اور معدوم ہونے کو دفعۂ قرار دیں لیکن اگر وہ کوئی ایسی شے ہے جس کی پیدائش یا انعدام دفعۂ نہیں بلکہ آہستہ آہستہ بتدریج ظہور پذیر ہوتا ہے یعنی وہ کوئی ایسی واحد شے ہے، جس کی ہویت ایسی اتصالی طرز کی ہویت ہے جس کا حصول (آن میں نہیں) بلکہ کسی واحد متصل زمانے میں ہو، اور اس زمانے پر اس شے کی اتصالی ہویت منطبق ہو، حصول کے اسی طریقے کا نام تدریجی حصول ہے، یہاں یہ نہ خیال کرنا چاہئے، کہ اس شکل میں کسی ایک چیز کا نہیں بلکہ چند چیزوں کا حصول زمانے کے متعدد اجزاء میں ہوتا ہے، ایسا تصور کرنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس شے کی وحدانی اتصالی ہویت کو کثرت سے کیا تعلق ہے دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ دراصل وہ ایک واحد شے ہوتی ہے، البتہ اس میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ مختلف اجزاء کی شکل میں انقسام کو قبول کرے، مگر تقسیم قبول کرنے کی صلاحیت یہ اور بات ہے، اور بالفعل اس میں اجزاء کا ہونا یہ دوسری بات ہے، بہر حال تقسیم ہونے سے پہلے اس قسم کی چیز بجز ایک ایسی واحد حقیقت ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی اور ایک واحد زمانے پر وہی منطبق ہے، اس کا حصول زمانے کے کسی اطراف جز یعنی کنارے میں بھی ناقابل تصور ہے، کیونکہ اس کے حصول کا لگاؤ پورے زمانے سے ہے اس زمانے کے کسی مفروضہ حصے یا حد سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے یعنی وہ حد اس کے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ اس قسم کی چیز کا اس زمانے کے کسی جز یا حد میں حاصل ہونا ناممکن ہے، ہاں اسی شے کو جب واقعی



مختلف اجزا کی شکل میں تقسیم کر دیا جائے تو اس وقت بلاشبہ اس کے اجزا کا حصول اسی زمانے کے بعض اجزا میں آہستہ آہستہ تدریجی طور پر ہوگا، بہر حال مقصد یہ ہے کہ ایسی شے جس کا حصول تدریجی طریقے سے ہو، اس کے لئے کوئی ایسا آن نہیں سوچا جاسکتا ہے، جس میں اس شے کے حصول کا آغاز ہوا، بلکہ اس شے کا حصول زمانے میں ہوتا ہے نہ کہ زمانے کے کسی حصے یا اس کے کسی کنارے میں، ان دو شکلوں کے علاوہ ایک تیسری صورت اور ہے اور وہ یہ ہے کہ شے تو زمانی ہی ہے یعنی وہ پیدا یا ناپید تو زمانے ہی میں ہوتی ہے، آن سے اس کی پیدائش یا انعدام کو تعلق نہیں ہے، مگر باوجود اس کے اس کا یہ حال زمانے پر اس لئے منطبق نہیں ہے، کہ اس کی ہویت ایسی اتصالی ہویت نہیں ہے، جو زمانے پر منطبق ہو، بلکہ یہ بات کہ اس کا حصول اس خاص زمانے میں ہوا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اس زمانے کے کسی جز یا کسی آن کو جب فرض کرتے ہیں تو اس میں وہ شے حاصل شدہ محسوس ہوتی ہے یعنی اس میں پائی جاتی ہے، مگر باوجود اس کے اس قسم کی بھی جو چیز ہوتی ہے، اس کے حصول کی ابتدا و آغاز کا تعلق کسی آن سے نہیں ہوتا نہ تو اس زمانے کے ابتدائی آن سے اور نہ کسی دوسرے آن سے، یہ اس بیان کا خلاصہ ہے، جو شیخ وغیرہ کے کلام سے ماخوذ ہے، لیکن مسئلے کی ایسی تقریر جس سے شکوک و شبہات کا ازاں نہ ہو جائے ایک تو وہ ہے، جو صاحب شخص نے ان الفاظ میں کی ہے،

”شے کے کامل وجود یا کامل عدم کا حصول رفتہ رفتہ تدریجی طور پر اگر ہوگا تو یقیناً اس کا حصول زمانے میں اس طریقے سے ہوگا، کہ زمانہ اس پر منطبق ہو، اور زمانے کی تقسیم سے اس کے اجزا بھی منقسم ہو جائیں گے،

اور اگر اس کا حصول دفعۃً اچانک ہوگا، تو قطعاً ایسی چیز کا حصول آن میں ہوگا، اور یہ وہی آن ہوگا جس میں اس کے وجود یا عدم کے حصول کا آغاز ہوا۔“

ہم بھی امر مسئلے کی تقریر میں یوں کہتے ہیں کہ شے کے وجود کا یا شے کے عدم کا حصول اگر دفعۃً ہوگا تو ضرور وہ شے آن میں



ہوگی اور یہ آن وہی ہوگا، جسے اس حصول کے آنوں میں اولیت کا مرتبہ حاصل ہو  
یا دفعۃً نہ ہوگا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے اس کا حصول ہو ایسی صورت میں  
لا محالہ یہ حصول ایسے زمانے میں ہوگا جو اس شے پر منطبق ہو، بہر حال ان  
دونوں تقریروں کی بنیاد پر یہی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں، درمیانی  
شکل کوئی نہیں نکلتی، یعنی وہ جو ایک صورت ایسی پیدائش کی نکلتی  
تھی جس کے لئے کوئی اول آن نہیں ثابت ہوتا تھا؛

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں ایسی نہیں ہیں جنہیں باہم  
بالکلیہ ایک کو دوسرے کا مد مقابل یا مد مقابل کا لازم ٹھہرایا جائے، بلکہ وہ جس  
کا حصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا تھا، اس کا صحیح مد مقابل یہ ہے، کہ جس کا حصول  
تھوڑا تھوڑا کر کے نہ ہو، اب یہی صورت یعنی تھوڑا تھوڑا کر کے جس کا حصول نہ ہو، اس  
کی بھی دو شکلیں ہو سکتی ہیں ایک تو وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص  
ہو، دوسری وہ جو ایسی نہ ہو، پھر وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص ہو،  
اس کے مد مقابل کی بھی دو شکلیں ہو سکتی ہیں یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ تدریج  
ہو، یا اس کے حصول کی یہ نوعیت نہ ہو، اس طریقے سے یقیناً ایک درمیانی صورت  
کی گنجائش نکل آتی ہے، اور وہ درمیانی صورت یہ ہے کہ شے اپنے کامل وجود کے  
پورے زمانے میں پائی جائے اور زمانے کے ہر جز میں اس کی ہر حد میں اس کا تحقق  
ہو، اور ہو، کہ نہ تو زمانے پر اس کے حصول کو انطباق حاصل ہو، اور نہ زمانے  
کے ابتدائی حصے میں اس کا موجود ہونا لازم آئے،

دلیل و برہان، تلاش و استقرا سے یہ بات ثابت ہوئی ہے، کہ وجود کی  
پیدائش بھی، اور عدم کا حصول بھی، مذکورہ بالا تینوں شکلوں کے ساتھ وقوع پذیر  
ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہم اس کو آگے بیان کریں گے، اس بنیاد پر اب شفا  
کی روش کے مطابق ان اقسام کی تحقیق کی یہ شکل ہے، کہ اس آن کے متعلق جو دو  
زمانوں کے درمیان مشترک ہے (مثلاً دس بجے اور گیارہ بجے کے درمیان ہیں  
جو ایسی حد پیدا ہوتی ہے جو دونوں کے درمیان میں بطور مشترک کے پائی جاتی ہے، اس آن کا  
لگاؤ، ایک زمانے کے ساتھ جو ہے وہ دوسرے زمانے کے تعلق سے کیا مختلف ہے، یعنی ایک کے ساتھ حال



اور ہے اور دوسرے کے ساتھ اور ہے؟ اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ایسی دو چیزیں جن میں باہم تقیض یا مدتِ مقابل بننے کی صلاحیت ہو، ان دونوں کے موضوع یا موصوف کی ذات اس خاص وقت میں خالی نہیں ہو سکتی، اس کے بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا حصول ان میں ہوتا ہے، لیکن ان کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس زمانے کی جو ان بھی فرض کی جائے اس میں برابر وہ ایک ہی حال پر رہتی ہیں، اور اپنی اس یافت میں ان کو اس کی حاجت نہیں ہوتی کہ کسی مدت پر وہ منطبق ہوں، مثلاً اگر دو جسموں کو اس طرح جوڑ دیا جائے کہ ایک کی سطح دوسرے کی سطح سے مل جائے یعنی باہم ایک کا دوسرے سے تماس ہو، یا کسی جسم کو مربع شکل عطا کی جائے، یا اسی قسم کے ایسے صفات اور ایسی شہتیں جن کے وجود میں قرار و ثبات ہو ظاہر ہے کہ زمانے میں ان کے وجود کی جو نوعیت ہوتی ہے، وہ زمانے پر انطباق کو نہیں جساہتی بہر حال جس چیز کی بھی یہ حالت ہو، وہ اس آن سے دو زمانوں کے درمیان بطور حد مشترک مانا گیا ہے، ضرور موصوف ہوتی ہے، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا وجود زمانے کے ابتدائی جز میں نہیں بلکہ دوسرے جز میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اب جو ان ان دونوں زمانوں کے درمیان بطور حد فاصل کے پیدا ہوتی ہے، اس میں اس قسم کی چیزوں کے وجود کی گنجائش نہیں ہوتی مثلاً حرکت کا جو حال ہے کہ اس کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس کے آنوں اور لمحوں میں وہ برابر ایک حالت پر نہیں رہتی، بلکہ جوں جوں غایت اور مقصود سے قریب اور مبداء و آغاز سے دور ہوتی جاتی ہے منت نئے حالات کے ساتھ تجد و پذیر ہوتی رہتی ہے، اور حرکت کا حصول ہمیشہ اس آن کے بعد ہوتا ہے، جو دو زمانوں کے درمیان حد مشترک کی حیثیت میں رہتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ اس مشترک آن کے بعد جتنا زمانہ پایا جاتا ہے، اس میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح اس آن کے بعد جتنی آئیں اب پیدا ہوں گی ان میں بھی اس حرکت کی یافت ہوتی ہے اور یہی حال ان تمام امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر نہ ہو سکے، مثلاً (بجائے تماس کے) جب اس حالت کا ازالہ ہو، یعنی ایک جسم کو دوسرے جسم سے



جب جدا کر دیا جائے، اس قسم کی چیزوں کی یافت اور تحقق کے لئے بھی کوئی ابتدائی آن نہیں ثابت ہوتا کیونکہ اگر کوئی ایسا آن ان میں نکلتے، تو سوال ہوتا ہے کہ اس آن کے ساتھ جس کی حیثیت حد مشترک کی تھی، اس کے ساتھ اس آن کا اتصال ہوا ہے یا نہیں، اگر ہوا ہے، تو لازم آتا ہے کہ ایک آن کے بعد معاً بغیر کسی فصل کے دوسری آن پائی جائے، جسے تشافع آفات کہتے ہیں یعنی آنوں کی باہمی پیوستگی کی خرابی لازم آئے گی (جیسے دلیل نے ناممکن قرار دیا ہے) اور اگر دونوں آنوں کے درمیان کوئی زمانہ حائل ہوا ہے، تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس درمیانی زمانے میں شے حرکت اور سکون تناس و عدم تناس دونوں سے مثلاً خالی ہو جائے،

خلاصہ اس ساری گفتگو کا یہ ہے کہ ”حرکت تو سطحیہ قطعاً واقعی وجود کے ساتھ موجود ہے اور اس کا حصول اس آن میں نہیں ہوتا، جو حرکت قطعیہ کے زمانے کا ایک سرا ہے، کیونکہ یہ سیرا تو سکون کے زمانے کی آخری آن ہے، نیز یہ آن تو مسافت کے ابتدائی نقطے پر منطبق ہے پھر اس آن میں اگر مانا جائے کہ متحرک کو حرکت ہوئی ہے، تو اس متحرک پر یہ بات کیسے صادق آئے گی کہ وہ مسافت کی ابتدا اور انتہا کے بیچ میں ہے، ہاں! اس آن کے بعد جتنی آپس حرکت کے زمانے میں پیدا ہو گئی، وہ اس حرکت سے خالی نہیں ہو سکتی، اور یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ آن کے بعد آن لگاتار بغیر فصل کے وقوع پذیر ہو، جس کی وجہ سے وہی ”تشافع آفات“ والی خرابی درپیش ہو، پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت کسی زمانے میں بھی ضرور موجود ہے، اور اس زمانے کی ہر آن میں بھی اس کا وجود پایا جاتا ہے، لیکن اس کے حصول کی کوئی ابتدائی آن نہیں ہے، اور یہی حال ان امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر ممکن نہ ہو، اور حرکت قطعیہ کی کسی خاص مقدار کو نہ چاہتے ہوں، باقی ایسی چیزیں جن کا وجود فقط کسی ایک آن کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے، مثلاً ایسے امور جن کا وجود آنی ہوتا ہے، تو اس پورے زمانے میں بھی وہ معدوم ہوتے ہیں جس کی وہ ان ابتدائی سرے کی حیثیت رکھتی ہے، اور ان آنوں میں بھی جو اس آن کے بعد اسی زمانے میں



پیدا ہوتے ہیں، مگر ان امور کے عدم کے لئے کوئی ایسی آن نہیں ہوتی جس کو اس عدم کے حصول کی ابتدا قرار دے سکتے ہوں یعنی ان کے عدم کا حصول کے ساتھ بھی کسی ابتدائی آن کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہوتی، بہر حال یہ چند اصولی باتیں جب متحار سے ذہن نشین ہو چکیں تو اب میں آن کے عدم پر اپنا بیان دیتا ہوں، بلکہ ان امور کے عدم کا بھی حال بیان کرتا ہوں جو آن پر منطبق ہوتے ہیں، مطلب یہ ہے، کہ خود آن، یا وہ چیز جو اس آن میں پائی جاتی ہو جب موجود ہو چکے گی، تو اب اس کے عدم کی کیا شکل ہوگی؟ اگر تدریجی طور پر آہستہ آہستہ اسی عدم کا ظہور ہوگا، اور انقسام کو قبول کرے گا، تو آن ان نہیں بلکہ زمانہ بن جاتی ہے، اور جس چیز کو آنی فرض کیا گیا تھا وہ زمانہ بن جاتی ہے ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اس کا عدم آہستہ آہستہ نہیں بلکہ دفعہ اور اچانک ہو گا تو اب سوال ہے، کہ عدم والی آن وجود والی آن کے ساتھ کیا متصل ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ تشافعات کی شکل ہے یعنی ایک آن کے بعد بغیر کسی فصل کے دوسری آن کے وجود کو مانا جاتا ہے، جو محال و متنع ہے یا عدم والی آن، معاً وجود والی آن کے ساتھ نہیں آئی بلکہ اس کے آنے میں کچھ تاخیر ہوتی، تو اب دو ہی صورت ہو سکتی ہے یا دونوں آنوں کے بیچ میں کسی زمانے کو مانا جائے، اس شق پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس بیچ والے زمانے میں آن بھی ساتھ ساتھ باقی رہے، یا دوسری صورت ہے کہ ان دونوں آنوں کے بیچ میں زمانہ ہو، ظاہر ہے کہ پھر یہ وہی تشافعات والی شکل ہے، یعنی آن کے بعد آن بغیر کسی فصل کے پایا جائے پھر اس کے بعد جو تقریر آن اول کے عدم کے متعلق کی گئی، وہی تقریر بحسنہ دوسرے آن کے عدم میں کی جائے گی، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زمانے کی ترکیب ایسے آنوں سے ہو جائے جن میں ہر ایک دوسرے سے پیوستہ ہے اور ایک کے بعد دوسرے کا وجود بغیر کسی فصل کے ہو رہا ہے، حالانکہ یہ ساری صورتیں محال ہیں، پس حق یہی ہے، کہ آن کا عدم اس پورے زمانے میں رہتا ہے جو اس کے بعد آتا ہے، اور حادث و پیدائش کی یہ تیسری قسم ہے اور بجائے خود یہ صحیح



ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ جو زمانہ اس آن کے بعد ہے پورے اسی زمانے میں اس  
آن کے عدم کو مان لیا جاتا ہے، اور تسلیم کر لیا جاتا ہے، کہ اسی زمانے میں آن کا  
عدم پایا جاتا ہے، لیکن گفتگو آن کے مطلقاً عدم کے متعلق تو نہیں ہو رہی تھی، بلکہ  
اس کے عدم کی ابتدا میں کلام تھا، اور ظاہر ہے، کہ اس آن کے عدم کی ابتدا  
تو پورے اس زمانے میں نہیں پائی جاتی ہے، جو اس کے بعد ہے، اور ایسی صورت  
میں آن کے عدم کی ابتدا خواہ تدریجی رنگ میں ہو، یا دفعۃً اچانک ہو بہر حال  
جو وقت تھی وہ بھر لوٹ جاتی ہے میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ شے  
کی ابتدا کے دو معنی ہیں، ایک تو اس زمانے کے ابتدائی سرے کو ابتدا کہتے  
ہیں جس میں شے پائی جاتی ہے، اور شے کا جس میں حصول ہوتا ہے، اور دوسرا  
اطلاق ابتدا کا اس آن پر کیا جاتا ہے جس میں شے کا حصول شروع شروع میں  
ہوتا ہے، اس مقہم کے بعد اب میں جواب دیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا  
آن کے عدم کی ابتدا پہلے معنی کے اعتبار سے ابتدا ہے، جو بخیر اس آن  
کا وجود ہی ہے باقی یعنی دوم والی ابتدا تو اس اعتبار سے آن کے عدم کی کوئی  
ابتدا ہی نہیں ہے اور تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ ہر حادث پیدا ہونے والی چیز  
کے لئے کسی ایسی ابتدا کا ہونا ضروری نہیں ہے جس میں اس حادث کا حصول ہو  
مثلاً حرکت ہی ہے، کہ اس کی ایسی کوئی ابتدا نہیں ہے جس میں حرکت کا  
حصول ہو، اور یہی حال سکون کا بھی ہے اور تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے  
کہ پہلی قسم میں یعنی وہ چیز جس کا حصول اچانک اور دفعۃً ہو، اس میں آن  
اور تمام آنی امور داخل ہیں، آنی امور سے میری مراد مثلاً وہ رسائل اور وصولات ہیں جو  
سافست کے حدود میں متحرک کو حاصل ہوتی ہیں، یا وہ رسائل اور وصول  
جو متحرک کو منزل مقصود یا اس چیز میں حاصل ہو جس کی طرف وہ حرکت کر رہا تھا  
یہی حال مثلاً تریج کا ہے یعنی کسی چیز کو مربع شکل عطا کی جائے یا تیسریں کا یعنی مسدس شکل  
پہنائی جائے الغرض تمام شکلوں کا یہی حال ہے اسی طرح تمام یعنی دو سطحوں کو  
مثلاً باہم جوڑا جائے اور ایک دوسرے کو مس کرے یا دو دائروں میں سے  
ایک کو دوسرے پر یا ایک حفا دوسرے خط پر منطبق کیا جائے الحاصل ہر ایسی



چیز جس کی پیدائش اور حدوث کی ابتدا ہو کر پھر ایک زمانے تک اس کے وجود کو بقا اور استمرار حاصل ہو، سب کا یہی حال ہے، یہ تو ان امور کا حال ہے جو پہلی قسم کے نیچے مندرج ہیں، باقی دوسری قسم یعنی وہ چیزیں جن کا حصول تدریجی ہو، اس کے نیچے حسب ذیل امور مندرج ہیں، مثلاً حرکات قطعیہ، اور ان کی مقدار میں جو زمانے کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں، اور وہ ساری چیزیں جنہیں ایسی ہیئتیں اور صفات لاحق ہوں جن میں قرار و ثبات نہ ہو، خواہ یہ بات یعنی بے قراری اور بے ثباتی یا غیر قاربت انکی بالذات صفت یا بالواسطہ اور بالعرض ہو، مثلاً آوازوں کا جو حال ہے،

باقی تیسری قسم کے ذیل میں حرکات توسطیہ اور وہ چیزیں داخل ہیں، جو حرکات توسطیہ پر منطبق ہوتی ہیں، مثلاً وہ زاویہ جو کسی حرکت سے پیدا ہوتا ہو، جیسے دو ایسے خطوط جو باہم ایک دوسرے کے برابر برابر اور آسنے سامنے موازۃ کی شکل میں ہوں پھر موازۃ کی ہیئت کو چھوڑ کر ان میں سے ایک خط دوسرے خط کی طرف جھک جائے یا مڑ جائے الغرض اسی خط کو اپنی سمت بنالے، یعنی بجائے موازات کے مسامتت کی نسبت پیدا ہو جائے اس مسامتت سے جو زاویہ پیدا ہوتا ہے، وہ اس زاویے کی مثال ہے جو کسی حرکت سے پیدا ہو، اسی طرح دو سطحوں یا دو خطوں میں سے ایک کو دوسرے سے جب پورے طور پر جدا کر دیں یا ایسے دو خطوں کے درمیان تقاطع پیدا کیا جائے جو ایک دوسرے پر منطبق تھے، یا عدم رسائی، یا عدم تماس جب پیدا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس کا حصول بغیر حرکت کے نہ ہو سکتا ہو، اور ان کے حصول کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو، یونہی آتی امور کا عدم، یا حوادث پر جو عدم ان کے وجود کی آخری آنوں کے بعد طاری ہوتا ہے، یہ سب اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں اور یہ تو چند مثالیں ہیں، ورنہ ان کے سوا بے شمار چیزیں ایسی ہیں جنہیں ہم اس قسم میں داخل کر سکتے ہیں،

یہ ہے اس غور و فکر کا نتیجہ جو اس آن میں تامل کرنے سے حاصل ہوتا ہے، جس کا وجود زمانے کے وجود پر متفرع ہوتا ہے، یہ آن دراصل اسی زمانے



کی حد اور اس طرف یا سرے کا نام ہے جو مذکورہ بالا دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے حاصل ہوتا ہے،

باقی آن کے جو ایک اور معنی ہیں یعنی جسے متصل زمانہ اپنی سیالی فطرت سے بناتا ہے، تو اس کے وجود کی تحقیق چاہئے کہ یوں کی جائے، یعنی ہم کہتے ہیں کہ مسافت حرکت زمانہ یہ تینوں ایسی چیزیں ہیں جو ان تمام امور میں جن کا ان سے تعلق ہے باہم ایک دوسرے کے ہم نوا و ہم آہنگ ہیں، اور ایک کا دوسرے سے ان سارے معاملات میں پورا تطابق ہے، مثلاً جس طرح یہ جائز ہے کہ مسافت میں نقطے جیسی کوئی چیز فرض کی جائے، جو اپنے سیلان اور ہمواری کے ذریعے سے مسافت کو ایسی شکل عطا کرے، جیسے نقطہ اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے، اور جس طرح ہم مسافت میں یہ فرض کر سکتے ہیں، اسی طرح حرکت میں بھی اس فرض کی گنجائش ہے، اور تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ حرکت کی جو توسلی قسم پیدا ہوتی ہے اس کی نوعیت یہی ہے (یعنی حرکت کا مذکورہ بالا حقیقت سے وسط میں ہونا، یہی چیز اپنے سیلان سے اس حرکت کی شکل بناتی ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں، اور جب ان دونوں کا یہ حال ہے، تو لامحالہ زمانے میں بھی کسی ایسی سیال شے کا ہونا ناگزیر ہے جو اپنے سیلان سے اس چیز کو بنائے جسے آن سیال کہتے ہیں، اور آن سیال حرکت توسلیہ پر منطبق ہوتا ہے، پھر جس طرح وہ نقطہ جو اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے وہ ان نقطوں سے مختلف ہے، جو مسافت کے حدود اور اطراف میں پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح آنی رسائیاں اور دفعی وصولیات سے حرکت توسلیہ الگ چیز ہے، اسی طرح وہ آن جو زمانے کی شکل بناتا ہے وہ اس آن سے مختلف چیز ہے جو زمانے میں فرض کی جاتی ہے، بہر حال ایک تو خود آن کی ذات کا بحیثیت اس کی ذات کے اعتبار کرنا ہے، یہ اور بات ہے، اور اسی آن کا اپنے سیلان اور اپنی حرکت کے ذریعے سے زمانے کی شکل بنانا، یہ اس کی بالکل دوسری حیثیت ہے، چاہیے کہ اپنے باطنی شعور میں تم فوراً زیادہ لطافت پیدا کر کے اس مسئلے کے سمجھنے کی کوشش کرو،



## فصل

حرکت اور اس کے متعلقات کے عدم کی بحث

معلوم ہونا چاہئے، کہ حرکت قطعیہ اور زمانے کی وہ شکل جو حرکت قطعیہ پر منطبق ہوتی ہے، ان دونوں کے عدم کا مسئلہ دشواریوں سے خالی نہیں ہے، بعضوں کا تو یہ خیال ہے، کہ حرکت قطعیہ کسی طرح وہ زمانہ بھی جو اس حرکت پر منطبق ہے، یہ اس زمانے کے سوا جس میں یہ حرکت پائی جاتی ہے اور جس پر منطبق ہوتی ہے، اور تمام وقوتوں اور زمانوں میں ازلًا وابدًا معدوم ہوتی ہے، ان لوگوں کا کہنا یہ ہے، کہ حرکت کے معدوم ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حرکت کا وجود کسی خاص زمانے کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے، یعنی زمانے کے اس حصے کے سوا اور کسی زمانے میں نہیں پایا جاتا ہے اس کا حال یہی ہوا کہ اس زمانے کے سوا ہر وقت ازلًا وابدًا وہ معدوم ہے گراں بہ چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں، پہلا اعتراض تو یہ ہے، کہ گفتگو اس حرکت کے زوال اور الغدام کے متعلق ہے، یعنی موجود ہونے کے بعد اس پر عدم کس طرح طاری ہوتا ہے اور اس کے فقدان والغدام کا ظہور کس طریقے سے ہوتا ہے اور اس بنیاد پر یہ کہنا کہ ازل اور اب میں یہ عدم پایا جاتا ہے صحیح نہیں ہے دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ وجود اور عدم ظاہر ہے، کہ باہم ایک دوسرے کے ایسے بمقابل ہیں کہ کوئی موضوع نہ ان دونوں سے خالی رہ سکتا ہے اور نہ دونوں کسی ایک موضوع میں اکٹھے ہو کر بائے جاسکتے ہیں اب اگر اس حرکت کے متعلق یہ مانا جائے کہ اس کا وجود تدریجی طرز کی چیز ہے، یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ ہوتا ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس حرکت کا جو جز بھی موجود ہوگا، معاً اسی کے ساتھ اس جز کے مقابلے میں اس کے عدم کا جو جز ہوگا وہ ناپید اور باطل ہو جائیگا لیکن دوسرے جز کا عدم اس کی وجہ سے ناپید نہیں ہو سکتا ہاں جو جز اس عدم کا عد مقابل ہے جب وہ موجود ہوگا، تب البتہ اس جز کا جو عدم کا ہودہ بھی باطل ہو جائے گا، یعنی جب یہ جز موجود ہوگا تو اس وقت عدم کا جو جز اس کا مقابل ہے وہ باطل ہوگا اور اس کے سوا جو دوسرا جز ہے اس جز کا عدم اس کے موجود ہونے کے زمانے میں برقرار رہے گا، اور یہی حال اس کے تمام اجزا کا ہونا چاہئے ہر حال



اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایسی چیزیں جن کا وجود تدریجی نوعیت کا ہوا ان کے عدم کو بھی تدریجی رنگ کا ہونا چاہئے کہ گزشتہ فصل میں تم دیکھ چکے کہ ان کے عدم کو اسی لئے تدریجی نہیں مانا جاتا ہے کہ اسکی وجہ سے لازم آتا تھا کہ اس کا وجود تدریجی ہو جائے اور یہی کیفیت اس کی محکوس شکل کی ہے، یعنی جس کا وجود تدریجی ہو گا اس کے عدم کو بھی تدریجی ہونا چاہئے، الحاصل یہ بات اس تقریر سے ثابت ہو گئی، کہ شے کا وجود جب تدریجی ہو گا تو اس کے عدم کو بھی تدریجی ہونا چاہئے اور یہی دشواری کا منشا ہے، ضرورت ہے کہ اس پر سنجیدگی سے غور کیا جائے۔ اچھا تو میں اب بیان کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ سب سے پہلی بات جو اس مقام پر ذہن نشین کرنے کی ہے وہ یہ ہے، کہ حرکت اور زمانے کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جن کا وجود ضعیف اور پھپھسا ہوتا ہے، بلکہ ان تمام چیزوں کا وجود بھی اسی نوعیت کا ہو جن کا حصول حرکت کے ذریعے سے ہو، مثلاً زمانی امور کے وہ افراد جو کسی مقولے کے اعتبار سے پیدا ہوتے ہیں، جیسے وہ سیما ہی جو بہ تدریج تیز ہوتی چلی جاتی ہو اور وہ مقدار جس میں بتدریج مثلاً بڑھاؤ اور زیاوتی پیدا ہوتی چلی جائے اور ان میں قبیل ایسی ساری چیزیں جن کا وجود زمانی ہوتا ہے، ان کا وجود عدم سے مخلوط ہوتا ہے، اور اس بنیاد پر جب ان کا وجود تدریجی ہوتا ہے، تو عدم بھی ان کا تدریجی ہی ہو گا اسی لئے ضرور ہے کہ ان کے وجود کا جو زمانہ ہو، وہی ان کے عدم کا وقت بھی ہو، کیونکہ جس زمانے میں ان کا کوئی جز موجود ہو گا ٹھیک اسی زمانے میں دوسرا جز معدوم ہو گا، جب یہ بات تمہیں معلوم ہو چکی تو اب تم کو یہ جاننا چاہئے کہ حرکت کے اندر دراصل دو اعتبار پیدا ہوتے ہیں قوت و صلاحیت کی حالت کو چھوڑ کر آہستہ آہستہ کسی چیز کا فعلیت کی طرف منتقل ہونا ایک اعتبار تو حرکت کا یہ ہے اس اعتبار سے جو بات ذاتی طور پر پیش نظر ہوتی ہے وہ دراصل اس چیز اور مقولے کی حالت ہوتی ہے جو قوت سے فعلیت کی طرف منتقل ہوئی ہے، دوسرا اعتبار حرکت کا یہ ہے، کہ براہ راست خود حرکت ہی کے وجود پر نظر جانی جائے، اور بجز اس کے وجود کی نوعیت اور کوئی چیز سامنے نہ ہو، اور یہ بات پہلے نقطہ نظر سے بالکل جداگانہ امر ہے، یعنی حرکت کو پہلے اعتبار سے جو ہم نے پیش نظر رکھا تھا



اور مقولے کے وجود کی نوعیت اور اس کے زمانی و تدریجی ہونے کی کیفیت کے لحاظ سے جب ہم اس پر توجہ کر رہے تھے، اس وقت ہمارے سامنے اس شے اور مقولے کا تدریجی وجود تھا، اور دوسرے اعتبار میں پیش نظر خود حرکت کا وجود ہے، اور اس اعتبار سے یہ وجود یعنی خود حرکت کا وجود تدریجی نہیں رہتا، اور جب اس اعتبار سے اس کا وجود تدریجی نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ عدم بھی اس کا اس حیثیت سے تدریجی نہ ہوگا بلکہ اس اعتبار سے تو حرکت کا شمار ان امور میں ہوگا، جس کا وجود دفعۃً اور اچانک نمودار ہوتا ہے اور اس بنیاد پر حرکت کی ماہیت اب بذات خود تدریج نہ رہے گی، بلکہ وہ کسی دوسری چیز (مقولے) کی تدریج ہوگی، میں نے جو یہ کہا کہ اس اعتبار سے حرکت بذات خود تدریج نہ ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت میں حرکت کا واقع ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے اور یہی حال زمانے کا بھی ہے، کیونکہ کسی شے کے تدریجی حصول کی مقدار ہی کا نام تو زمانہ ہے اور زمانہ خود اپنی مقدار اور شے کے وجود کا تدریجی ہونا اس ماہیت کی بھی زمانہ مقدار نہیں ہو سکتا، الغرض اس قسم کی تمام چیزیں جو حرکت اور زمانے کی قائم مقامی کرتے ہیں سب کا یہی حال ہے یعنی ان سے آدمی کا ذہن دو قسم کے وجود اور دو قسم کے عدم کا اعتبار کرتا ہے، دو وجود کے تو یہ معنی ہیں کہ تدریج کے ذریعے سے جو وجود حاصل ہوا یہ تو ایک قسم ان کے وجود کی ہوئی، اور خود تدریج کا وجود یہ دوسری قسم ہے یا ایسی شے جو تدریج کی صفت کے ساتھ ملحوظ ہو اس کا وجود یہ بھی اس دوسری قسم کی تعبیر ہو سکتی ہے، گویا کلی منطقی اور کلی عقلی میں جو نسبت ہے وہی نسبت ان دونوں وجودوں میں ہے، بہر حال ان دو قسموں میں سے پہلی قسم تو تدریجی اور دوسری دفعی ہے، حرکت کے متعلق جو کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود ذہن میں ہے اس کا تعلق اس کے وجود کی دوسری قسم سے ہے، یہ تو ان کے وجود کی دونوں قسمیں ہوئیں، لیکن ان کے دونوں عدم کا حال تو ظاہر ہے کہ امر تدریجی کے حصول میں جو اجزا پیدا ہوں گے، ایک عدم انہی اجزاء کے ہر جز کے عدم سے عبارت ہوگا اور دوسرا عدم وہ ہوگا، جو حرکت کے وجود کو خود اس وجود کی



حیثیت سے عارض ہو، یا اس پر نظری ہو،

اس تفصیلی تقریر سے اب یہ بات ثابت ہوئی، کہ جن لوگوں نے یہ کہا تھا کہ حرکت کے وجود کا زمانہ بے گنہہ وہی اسکے عدم کا زمانہ ہے، تو اس نے بھی صحیح بات کہی تھی اور جنہوں نے یہ کہا ہے، کہ حرکت کے عدم کا زمانہ وہ زمانہ نہیں ہو سکتا جس میں اس کا وجود پایا جاتا ہو، تو ان لوگوں نے بھی کوئی غلط بات نہیں کہی تھی،

یہاں قابل ذکر چیز یہ ہے، کہ شیخ نے تقریباً اسی قسم کی بحث میں یہ کھاتھا کہ تم جانتے ہو کہ متحرک شے ہو، یا ساکن، کسی چیز کا تھکون ہوا ہو

یا کوئی چیز بگڑی اور فاسد ہوئی ہو، (مثلاً گرم ہونے سے پانی فاسد ہو جاتا ہے اور ہوا کا تھکون ہوتا ہے) بہر حال اس قسم کی جتنی بھی چیزیں ہیں، ان کے لئے کوئی ایسا ابتدائی وقت نہیں نکلتا جس میں کہا جائے کہ یہ چیزیں اس میں حرکت پذیر، یا ساکن ہیں، یا تھکون پذیر یا فاسد ہیں اس لئے کہ زمانے کی تقسیم تو غیر تنہا ہی حدود تک ہو سکتی ہے۔

شیخ کے اس بیان پر صاحب المخص نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے، کہ ساکن اور متحرک کے لئے کوئی ایسا اول وقت نہیں ہو سکتا

جس میں وہ سکون پذیر یا حرکت پذیر ہو، شیخ کی اتنی بات تو درست ہے، مگر جن چیزوں کا تھکون ہوتا ہے، یا جو چیزیں فاسد ہوتی ہیں، ان کے لئے کوئی ایسی پہلی آن نہیں نکلتی ہے جس میں وہ تھکون پذیر یا فساد پذیر ہوں تو یہ بات ٹھکانے کی نہیں ہے، اس لئے کہ تھکون اور فساد، تو کسی صورت کی پیدائش، یا معدوم ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے اور شیخ خود اس کا قائل ہے، کہ صورت کی پیدائش یا اس کا انقدام یہ دونوں باتیں اچانک اور دفعۃً وقوع پذیر ہوتی ہیں، اسی وجہ سے میرے خیال میں شیخ کے کلام کا یہ جز جیسا کہ چاہئے صحیح نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تھکون کے متعلق تو بیشک شیخ نے تصریح کی ہے کہ وہ دفعی امر ہے، لیکن فساد کا دفعی ہونا اس کی سدا بھی ثبوت طلب ہے بلکہ جن لوگوں کا یہ مذہب ہے کہ صورتوں کا تھکون دفعۃً ہوتا ہے، ان کے اسی خیال



کی بنیاد پر یہ ہونا چاہیے کہ صورتوں کے فساد کا شمار ان حوادث کے ذیل میں کیا جائے جن کے حدوث اور پیدائش کے لئے کوئی ابتدائی وقت ثابت نہیں ہوتا۔ بنابرین وہ اس قسم میں داخل ہوگا جو تدریجی اور اور دفعی امور کے درمیان واسطہ ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، مگر یہ بات تو میں نے ان لوگوں کے مسلمات کی بنیاد پر کی، ورنہ میرا ذاتی خیال تو یہ ہے کہ کون اور فساد دونوں کا شمار ان چیزوں میں ہے جو تدریجی طور پر وقوع پذیر ہوتے ہیں کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے گا تو لازم آئے گا کہ مریولی صورت سے خالی ہو جائے اس لئے کہ پانی جب ہوا ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ ہوا کی صورت کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک پانی پانی ہے، اور نہ اس ہوائی صورت کی گنجائش اس آخری آن تک ممکن ہے جس میں پانی سے پانی پن کی صفت غائب ہو رہی ہو، بلکہ اس آن کے بعد والی آن ہی وہ آن ہوگی جس میں ہوائی صورت اس مادے میں جلوہ گر ہوگی، اور اگر یہ تسلیم کیا جاتا ہے تو تناسلی آفات والی خرابی سامنے آجاتی ہے (یعنی بغیر کسی فصل کے آن کے بعد آن ہو) معلوم ہو چکا ہے کہ یہ محال ہے پس یہی صورت رہ جاتی ہے کہ مادے پر ایک ایسا وقت بھی اس تکون و فساد کے درمیان میں آتا ہے جس میں وہ دونوں صورتوں سے خالی ہوتا ہے، اور اسی کے لزوم کا اس نے دعویٰ کیا تھا، شاید اللہ تعالیٰ نے شیخ کی زبان پر حق کو اس طور پر جاری کرا دیا کہ ان کے کلام سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تکون اور فساد کا وجود بھی ایسے زمانے میں ہوتا ہے جس کی تقسیم لاغتسابی حدود تک ہو سکتی ہے،

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ آن زمانے کا عادی کس طور پر ہے، پہلے عادی کے مفہوم کو سمجھ لو، ہند سے اور حساب والوں

کے نزدیک عادی مقدار یا عدد کے اس جز کو کہتے ہیں کہ بچے بعد وچرے جب اس سے اس جز کو سا قضا کیا جائے تو وہ مقدار یا عدد سمجھ نہ رہ جائے (مثلاً چار کے عدد سے ایک کو چار دفعہ جب سا قضا کیا جائے گا تو چار کچھ بھی باقی نہ رہے گا پس ایک کو یا چار کا عادی ہوا) لیکن آن اس معنی کے رو سے زمانے کا عادی نہیں

فصل



ہے، اور کبھی اس چیز کو عاد کہتے ہیں جو شے میں اس کیفیت کی صلاحیت پیدا کرے جو مذکورہ بالا معنی والا عاد پیدا کر دے اور آن زمانے کا عاد اسی معنی کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ آن ہی سے زمانے کو وحدت کی صفت بھی حاصل ہوتی ہے پھر اسی وحدت حاصل کے دہرانے اور تکرار سے زمانے کو کثرت کی صفت بھی عیسر آجاتی ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ زمانہ ایک امر متصل ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی متصل چیز کا شمار کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اس کی تقسیم نہ کر لی جائے، اور متصل کی تقسیم کی یہی صورت ہے، کہ اس کے اجزا کے درمیان کسی قسم کا فصل پیدا کیا جائے یہی فصل جب متصل چیز میں پیدا ہوتا ہے تب وہ مختلف اقسام اور اجزا کی شکل میں منقسم ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد اب اس کے کسی جز کو اس کا عاد بنایا جاسکتا ہے مثلاً کسی خط کو اس کے مختلف اجزا کی شکل میں نقطوں کے ذریعے سے اگر تقسیم کریں گے، تو اس وقت نقطے اس خط کے عاد بایں معنی ہوں گے کہ اگر نقطے نہ ہوتے، تو خط کا شمار کرنا ممکن نہ تھا، اور ان نقطوں کے ذریعے سے خط کے جو مختلف اجزا و اقسام ہوئے وہ معنی اول کے اعتبار سے خط کے عاد بن جائیں گے، بس زمانے کے لئے عاد ہونے میں آن کی حالت اور زمانے کے حصوں اور اقسام کی حالت بھی یہی ہے یعنی آن کے عاد ہونے کے اور معنی ہیں، اور زمانے کے اجزا و اقسام کے عاد ہونے کے دوسرے معنی ہیں اس مقام پر بعض ارباب فضل نے ایک تقریر کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ آن زمانے کا فاصل اور اس کی توڑنے والی بھی ہے اور اس کی واصل اور جوڑنے والی بھی ہے، یعنی ایک اعتبار سے آن فاصل ہے اور ایک اعتبار سے واصل ہے، آن کے فاصل ہونے کے تو یہ معنی ہیں کہ ماضی کو مستقبل سے الگ کر دیتی ہے اور واصل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے درمیان حد مشترک کا کام بھی آن ہی انجام دیتی ہے اسی وجہ سے مستقبل کا ماضی کے ساتھ بندھا ہوا ہے، یہاں اس بات کا جاننا بھی ضروری ہے کہ فاصل ہونے کی حیثیت سے آن بذات خود تو ایک ہے، لیکن اعتباری



طور پر دو ہے اسلئے رافضی کی انتہا ہونی کا مفہوم ظاہر ہے کہ مستقبل کی ابتدا ہونیکے مفہوم سے خارج ہے  
یہ تو فاصل ہونیکے حیثیت کے حکام ہیں، لیکن اصل ہونے کی حیثیت سے آن ذاتی طور  
پر بھی واحد ہے اور اعتباری حیثیت سے بھی واحد ہی ہے، اس لئے کہ دونوں  
قسموں (رافضی و مستقبل) میں وہ مشترک ایک ہی اعتبار سے ہے، کیونکہ ان  
دونوں قسموں کے اشتراک کی جہت تو آن ہی ہے،

## فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ زمانے میں تعداد اور  
کثرت، حرکت کے ذریعے سے کیسے پیدا ہوتی ہے اور حرکت  
میں تعدد و کثرت زمانے سے کیسے پیدا ہوتا ہے، اسی کے ساتھ  
اس بابت کی بھی وضاحت کی جائے گی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی  
پیمائش اور تقدیر دوسرے کے ذریعے سے کس طرح ہوتی ہے ترتیب وار ہر ایک  
پر بحث کی جاتی ہے۔

پہلے مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ تم کو یہ بتایا جا چکا ہے، کہ زمانے کے وجود کی  
علت وہ اتصال ہے جو مسافت میں اس حیثیت سے پایا جاتا ہے کہ اس میں  
حرکت واقع ہو رہی ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، کہ مسافت کے ہر  
جز میں حرکت کی وقوع پذیری بھی اس زمانے کے جز کے وجود کی علت ہے، جو علت  
کے بالمقابل واقع ہوتا ہے، انہی باتوں کا یہ نتیجہ ہے، کہ حرکت تو زمانے کی عادی  
یعنی اس میں معنی عادی ہے کہ زمانے کے مقدم اور موخر اجزا کی موجود حرکت ہی ہے،  
اسی طرح زمانہ بھی حرکت کی عادی ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ زمانہ ہی حرکت  
کے ساتھ عدد ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اس لئے کہ حرکت کی مقدار کی تعیین  
زمانے ہی سے ہوتی ہے، اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً دو کچھو! آدمیوں کے افراد  
اور اشخاص کا وجود بھی ان کے عدد کے وجود کا سبب ہے مثلاً دنس کے وجود کا سبب ظاہر ہے کہ  
افراد کا وجود ہے، لیکن ان افراد کا عدد ہونا اور دنس ہونا، وہ ان کے اس  
صفت کا سبب ہے کہ دنس کے وہ عدد وہیں اسلئے کہ دنس تو بذات خود رس ہے، لیکن  
جو چیز دنس کے عدد کے ساتھ گنی جاتی ہے اس کے اس شمار کا واسطہ دنس ہی ہے  
اور یہی حال زمانہ اور زمانی یعنی جیسے حرکت کا ہے، کیونکہ زمانے کا وجود تو خود



مقدار ہی کا نام ہے، اور حرکت کا وہ معلول ہے یعنی اپنے وجود کے اعتبار سے  
 زمانہ حرکت کا معلول ہے لیکن مقدار ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے اس لحاظ سے  
 وہ معلول نہیں ہے، اس لئے کہ مقدار کو خود مقدار ہونے کے لئے علت اور سبب  
 کی ضرورت نہیں، الغرض زمانے سے حرکت کی مقدار جو معین ہوتی ہے، اس کے  
 دو معنی ہیں ایک تو یہ کہ حرکت کو زمانہ مقدار والی چیز بنا دیتا ہے، دوسرے معنی  
 اس کے یہ ہیں کہ خود حرکت، زمانے کی وجہ سے اپنی مقدار کے درجے کو بتاتی  
 اور اس پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح حرکت کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ وہ بھی  
 زمانے کو مقدار والا بنا دیتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ اپنی مقدار پر  
 اس چیز کے ذریعے سے دلالت کرتا ہے جو اس میں تقدم و تاخر کی صفت کو پیدا  
 کرتی ہے (اور وہ حرکت ہی ہے) اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، باقی  
 مقدار پر جو کوئی چیز دلالت کرتی ہے، تو اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو  
 ایسا ہوتا ہے، جیسے کوئی پیمانہ اس چیز پر دلالت کرتا ہے، جو اس میں ناپی گئی ہے،  
 اور کبھی ایسا ہوتا ہے جیسے جو چیز کیل اور ناپی گئی ہے وہ کیال یعنی پیمانے پر دلالت  
 کرے، جیسے مسافت کبھی حرکت کے مقدار کو بتاتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ دو  
 فرسخ کی رفتار، اور کبھی حرکت مسافت کی مقدار بتاتی ہے مثلاً کہتے ہیں کہ ایک  
 تیر کی رو کی مسافت، بہر حال ہوتی ہے تو دونوں باتیں لیکن جو براہ راست ذاتی  
 طور پر مقدار کو بتاتا ہے، وہ ان دونوں میں ایک ہی ہو سکتا ہے اور یہ وہی ہے  
 جو بذات خود مقدار اور کمیت ہے، کچھ چونکہ وہ اپنی جوہر ذات سے متصل ہے،  
 اس لئے وہ اس لائق ہے، کہ اس کو طویل و قصیر، یا لمبا اور چھوٹا کہا جائے،  
 اور اپنے مقدم جز اور موخر جز کی وجہ سے چونکہ عدد بھی ہے، اس لئے کثیر و قلیل  
 کہلانے کے بھی قابل ہے۔

ایک مشرقی بوجھ | معلوم ہونا چاہئے کہ مسافت بحیثیت مسافت ہونے کے، اور  
 حرکت و زمانہ یہ تینوں، ایک وجود کے ساتھ موجود ہیں یعنی باہم  
 ایک دوسرے کو اس طرح عارض نہیں ہوتے جیسے کوئی خارجی  
 امر کسی چیز کو عارض ہوتا ہے، بلکہ ان کے عروض کے یہ معنی ہیں کہ عقل اپنی تحلیل قوت



کے ذریعے سے ان میں سے بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک خاص حکم ثابت کرتی ہے، یعنی تحلیل کے بعد حکم لگایا جاتا ہے کہ مسافت کسی مقولہ کیف یا کم یا کسی اور مقولے کا فرد ہے، اور حرکت خود اس کی تجدید پذیری اور قوت سے فعل کی طرف اس کے منتقل ہونے کا نام ہے، دراصل حرکت بایں معنی صرف ایک انتزاعی امر ہے جسے عقل پیدا کرتی ہے، اور حرکت کا اتصال بحسنہ مسافت کا اتصال ہے، اور زمانہ اسی اتصال کی مقدار اور تعیین کا نام ہے یا یوں سمجھنا چاہئے کہ درحقیقت اپنی مقدار میں تعیین کے اعتبار سے صرف حرکت ہی موجود ہوتی ہے، پھر عقلی تحلیل کے بعد اس میں بعض کو علت ایک خاص نقطہ نظر سے قرار دیا جاتا ہے، مثلاً تحلیل کے بعد کہا جاتا ہے کہ مسافت کے اتصال کی وجہ سے حرکت میں اتصال کی صفت پائی گئی ہے، اس لئے مسافت کا اتصال حرکت کے متصل ہونے کی علت ہے، مگر اس سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ مسافت کا اتصال اور ہے اور حرکت کا اتصال اور ہے بلکہ حرکت کا اتصال بحسنہ وہی مسافت کا اتصال ہے، جو حرکت کی طرف منسوب ہے پس مسافت جس طرح حرکت کے وجود کی علت ہے، اسی طرح حرکت کے اتصال کی بھی وہ علت ہے، اس لئے یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی ایسی حرکت کا تصور کیا جائے جو متصل نہ ہو، جیسا کہ وہ لوگ جو جز لایتجزی کے قائل ہیں وہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، باقی زمانے کا متصل ہونا تو یہ اس کی ایسی صفت ہے جس کے لئے علت کی ضرورت نہیں وجہ اس کی یہ ہے، کہ زمانے کی ماہیت ہی کہ متصل ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ ماہیتیں معمول نہیں ہوتیں، البتہ زمانے کا وجود علت کو چاہتا ہے، لیکن اس کی علت مسافت کا اتصال ہی فقط نہیں ہے، بلکہ مسافت کا اتصال حرکت کے اتصال کے توسط سے زمانے کے وجود کی علت ہے، مطلب یہ ہے کہ مسافت کا اتصال اس حیثیت سے کہ وہ حرکت کا اتصال ہے زمانے کے وجود کی علت ہے،

اس فصل میں ان امور کی تفصیل کی جائے گی، جو زمانے میں پائے جاتے ہیں، مثلاً اور اس کے سوا دوسری کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، کہ زمانے میں وہی چیز ہو سکتی ہے جس کے

فصل



اندر مقدم اور موخر ہونے کی صفت پائی جائے اور یہ دونوں باتیں یعنی تقدم و تاخر براہ راست اولاً و بالذات حرکت کے سوا کسی چیز میں نہیں پائی جاتیں پھر بالواسطہ دوسرے درجے میں حرکت والی چیزوں میں بھی پائی جاتی ہیں، نیز انہی کتابوں میں یہ بھی ہے، کہ شے کی نوعوں اور شے کے اجزائے متعلق کہتے ہیں کہ وہ شے میں ہیں، اور ان زمانے میں ہے یہ ایسی بات ہے جیسے کہتے ہیں کہ وحدت (اکلتی) عدد میں ہے اور بولتے ہیں کہ مقدم و موخر زمانے میں ہے، یہ بھی ایسی بات ہے جیسے کہتے ہیں کہ زوج (جفت) فرد (طاق) عدد میں ہے یا کہتے ہیں کہ زمانے میں گھٹنے اور گھڑیاں پائی جاتی ہیں، یا ایسی بات ہے جیسے دو تین کو کہتے ہیں کہ وہ عدد میں پائے جاتے ہیں،

الغرض یونہی حرکت کو کہتے ہیں کہ وہ زمانے میں ہے، جیسے مقولات عشرہ وٹس ہونے کے نیچے مندرج ہیں اور متحرک کو کہتے ہیں کہ وہ زمانے میں ہے تو اس کی مثال ایسی ہے، جیسے مقولات عشرہ کے موضوع کو وٹس ہونے کی صفت میں داخل کیا جائے، باقی سکون بھی زمانے میں پایا جاتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے، کہ سکون چونکہ ایک عدمی امر ہے، اس لئے زمانے کے ذریعے اس کی مقدار کی تعیین بے معنی بات ہے، یہ تو سکون کا ذاتی حال ہے، لیکن اس وجہ سے کہ دو حرکتیں اس کو دونوں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں، اس لئے ایک قسم کا تقدم و تاخر سکون کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے، اسی وجہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے، کہ سکون بھی زمانے ہی میں واقع ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ کسی قسم کا کوئی جوہر کیوں نہ ہو، اس میں گو نہ تغیر کا ہونا ضرور ہے، آخر جب طبیعت کی تجد و پذیری کا مسئلہ ثابت ہو چکا ہے تو اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے، اس بنیاد پر یہ خیال کہ جو چیز ایک اعتبار سے ساکن ہے وہ دوسرے اعتبار سے متحرک ہے، اور اسی اعتبار سے ساکن کے متعلق بھی یہی خیال کرنا چاہئے، کہ اس کا متحرک بھی انہی چیزوں میں ہے جن کا وقوع زمانے میں، بذات خود ہوتا ہے، یعنی متحرک ہونے کی جہت سے ساکن بھی زمانے میں بذات خود واقع ہے، پھر تمہیں اب یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ ہمارے مسلک کے رو سے زمانے کا سب سے پہلے



تعلق طبیعت کی تجد و پذیری سے ہے یعنی (مادی موجودات) ہیں جسے بلند مرتبہ خیال کیا جاتا ہے، اس کے بعد اس کا تعلق دوسری حرکت یعنی گردش سے ہوتا ہے، جسے تمام مقولات سے قدیم تر خیال کیا گیا ہے، خصوصاً وہ دوسری حرکت جو جرم اقصیٰ یعنی فلک الافلاک کو ثابت ہے، پھر اسی سے تمام دوسری حرکتیں مثلاً اپنی اور وضعی کے مقدار کی تقسیم ہوتی ہے، اور ان کے توسط سے ان حرکتوں کی مقدار معین ہوتی ہے جو کیف و کم میں واقع ہوتی ہیں،

باقی ان کے سوا دوسرے مقولوں میں جو تجد و تغیر واقع ہوتا ہے، مثلاً اضافت ملک اور جو ان کے مماثل مقولے ہیں، یہاں تک کہ اعدام اور امکانات کے تغیرات و انقلابات یہ سب کے سب بالذات نہیں بلکہ بالعرض اور بالواسطہ حرکت ہیں، اور زمانے کے حساب سے ان چیزوں میں جو تقدم و تاخر محسوس ہوتا ہے یہ سب بالعرض ہے،

رہے وہ موجودات جو نہ خور حرکت ہیں، اور نہ حرکت میں پائے جاتے ہیں، تو ان میں سے کسی کا وجود زمانے میں نہیں ہوتا، البتہ ان کے متعلق یہ باور کیا جاتا ہے کہ تغیر پذیر اشیاء کے ساتھ انہیں ثبات حاصل ہے، اور ان کی اسی معیت کو دہر کہتے ہیں، اسی طرح تغیر پذیر حقائق کو دوسرے تغیر پذیر حقائق سے تغیر کی حیثیت نہیں بلکہ اس حیثیت سے قطع نظر کر کے ثباتی معیت جو ان کو حاصل ہے اس کو بھی دہر ہی کہتے ہیں، اس لئے کہ کوئی شے کیوں نہ ہو اس کے لئے کسی نہ کسی قسم کے ثبات کا ہونا ضرور ہے خواہ ان کے ثبات اور قرار کے یہی معنی ہوں کہ ان کے تغیر میں ثبات و قرار ہے، بہر حال یہ معیت بھی دہر ہی معیت ہے، اسی طرح ثباتی امور کی معیت ثباتی امور کے اعتبار سے جو ہے اس معیت کا نام سرمد ہے، سرمدی معیت، اور دہری معیت کے اعتبار سے تقدم و تاخر پیدا نہیں ہوتا اور کیونکہ ناممکن بات نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا تعلق معیت سے اضافت کے تقابل کا نہیں ہے اور جب یہ تعلق نہیں ہے، تو معیت کے لئے ان دونوں کا لزوم کیوں ضروری ہو،



## مرحلہ ہفتم

اس مرحلے میں حرکت کے بعض احوال اور احکام کا تتمہ درج کیا جائے گا ہم اس مرحلے کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

**فصل** جس سے حرکت کی ابتدا ہوتی ہے، اور جس کی طرف حرکت کا رخ ہوتا ہے اصطلاحاً جانچیں مامنتہ الحركۃ اور ما الیہ الحركۃ کہتے ہیں، اس فصل میں ان کی حقیقت بھی بیان کی جائے گی اور ان دونوں میں جو تضاد کا علاقہ ہے، اس کے تفصیلات بھی درج کئے جائیں گے تو یاد رکھنا چاہئے کہ کیف اور کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے اس کے ابتدا و رفتہ ہی یعنی مامنتہ اور ما الیہ باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں یا ضد کے مشابہ ہوتے ہیں مثلاً کیف میں جو حرکت سیاری سے شروع ہو کر سفیدی کی طرف ہوگی، ان دونوں میں ظاہر ہے کہ کامل تضاد کا تعلق ہے، لیکن اگر زرودی سے نیلے رنگ کی طرف حرکت ہو، تو یہ اس کی مثال ہوگی جن میں کامل تضاد تو نہیں ہے لیکن

۱۔ مصنف کا قاعدہ ہے کہ خاص کلی مضمونوں کیلئے انھوں نے ایک ایک مرحلہ قائم کیا ہے لیکن اس جزئی بحث کی تعبیر مرحلے سے عجیب ہے علامہ سبزواری نے بھی حاشیہ پر تعجب کا اظہار کیا ہے اور اس سے کتابت کی غلطی قرار دی ہے ۱۲ مترجم،



قریب قریب تضاد ہی ہے، اس لئے کہ زروی اور میل کوئی میں سے ایک ہفیدی سے زیادہ قریب ہے اور دوسری سیارہ سے اسی طرح کم کی مثال یہ ہے کہ مقدار میں کوئی چیز جو بڑی ہو، اور یہ بڑائی اس کی طبعی صفت ہو، اس کو چھوڑ کر وہ کسی ایسی چھوٹی مقدار کی طرف حرکت کرے جو اسی شے کی طبیعت کا اقتضا ہو، یونہی مقولہ این (مکان) کی حرکت میں اگرچہ جتنے اپنی حدود ہوتے ہیں سب ذات اور حقیقت کے رو سے ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں لیکن پھر بھی مختلف جہات اور سمتوں کی بنیاد پر ان میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً کسی انتہائی بلند ترین نقطے یا جہت سے اگر کوئی طبعی حرکت تشیب کی طرف ہو، تو ایسی صورت میں یہ ضد سے ضد کی طرف حرکت ہوگی، کیونکہ طبعی جہت تو صرف یہی دو جہتیں ہو سکتی ہیں اور یہیں اور اگر بلندی کی انتہائی سرے سے نہیں، بلکہ کسی درمیانی نقطے سے بھی حرکت شروع ہو اور تشیب کی طرف متحرک ہے، تو ایسی صورت میں یہ اس کی مثال ہوگی کہ دونوں میں کامل تضاد نہیں بلکہ ایک گونہ تضاد ہے، البتہ یہی اپنی حرکت اگر طبعی نہ ہو، تو اس وقت مبداء اور منتہی میں تضاد کا ہونا دو وجہوں سے ضروری ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اپنی حدود کی حالت بالکل وہی ہوتی ہے جو مقداروں کے اجزا کی ہے، یعنی مقداری امور کے اجزا جیسے کسی ایک حد میں اکٹھے ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اسی طرح اپنی حدود میں بھی اجتماع ناممکن ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مبداء کا مبداء ہونا ایسی صفت ہے جو منتہی کے منتہی ہونے کی صفت کی ضد ہے جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا گویا ایسی صورت میں دونوں میں ذاتی نہیں بلکہ بابو اسطہ اور بالعرض قسم کا تضاد ہوگا،

باقی دوسری حرکات، تو ان کا مبداء اور منتہی کوئی نقطہ ہوتا ہے، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ خود حرکت کی جو ہر ذات اور اصل حقیقت کا ہر حصہ ایک ایسے خاص مبداء اور ایک ایسے خاص منتہی کو چاہتا ہے جو باہم مجتمع نہیں ہو سکتے، مثلاً وضعی حرکت میں متحرک جسم کی ہر وضع کے متعلق یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے مبداء ہے اور ایک اعتبار سے منتہی ہے، یعنی دونوں کا وقت ایک نہیں ہو سکتا پس اس حرکت کا جو حصہ مثلاً دس بجے کے زمانے میں ہے اس



مبدء فرض کیجیے اور بارہ بجے جو چکر واقع ہوا وہ منتهی ہو) اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس حرکت کے جن حصوں کو مبدء ہوتے اور منتهی ہونے کی صفات عارض ہونگے، ان کا وجود کبھی بالقوة ہوتا ہے اور کبھی بالفعل بھی ہوتا ہے، اور یہی حال خود ان صفات یعنی مبدء و منتهی ہونے کا ہے، پھر ان صفات کو ایک نسبت تو حرکت سے ہے اور باہم خود آپس میں بھی ان دونوں کے ایک قسم کی نسبت پائی جاتی ہے، حرکت کی طرف جو ان کی نسبت ہے یہ تضائف والی نسبت سمجھی جاسکتی ہے، اس لئے کہ مبدء و منتهی والے ہی کا مبدء ہے، باقی ان دونوں کی باہمی نسبت یہ تضائف نہیں ہے، اس لئے کہ قطعاً غیر ضروری ہے کہ آدمی جب مبدء کا تصور کرے تو اس کے ساتھ اس کے دماغ میں منتهی کا بھی تصور آجائے، بلکہ یہ جائز ہے کہ کوئی ایسی حرکت بھی پائی جائے جس کی یا ابتداء نہ ہو یا انتہا نہ ہو، جیسے جنت والوں کے حرکات کا حال ہے کہ ان کے حرکات کی کوئی انتہا نہیں ہے، مگر ہر حال مبدء و منتهی جب وجودی صفات ہیں تو ان میں نہ ایجاب و سلب والے تقابل کا امکان ہے اور نہ عدم و ملکہ کے تقابل کا، ظاہر ہے کہ تضاد کے سوا اس دوسری صورت ہی تقابل کی کیا رہ گئی، پس لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ ان میں تضاد کا علاقہ ہے، اگر تم یہ سوال کرو کہ جب یہ باہم ایک دوسری کی ضد ہیں تو پھر ایک ہی جسم میں ان کا اجتماع کیسے جائز ہو سکتا ہے میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ اضداد موضوع قریب میں تو جمع نہیں ہو سکتے لیکن ان کے موضوع قریب سے جسے تعلق ہو، اور اس لئے وہ بھی ان کا بعید موضوع ہو اس میں دونوں اکٹھے ہو سکتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں صفات یعنی مبدء و منتهی ہونے کا قریبی موضوع خود جسم نہیں ہے، بلکہ جسم تو موضوع بعید ہے اور موضوع قریب ان کا جسم کے اطراف اور اس کے مختلف حالات ہیں، اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ باقی پانچ مقبولوں میں ذاتی حیثیت سے حرکت واقع نہیں ہو سکتی، اگرچہ اجمالی طور پر کچھ اس کا بیان پہلے بھی گزر چکا ہے مگر اب ہم ذرا زیادہ تفصیل

فصل



سے کام لینا چاہتے ہیں تو بات یہ ہے، کہ مضاف (یعنی مقولہ اضافت والی چیز) اور اصل کبھی کسی مستقل طبیعت کی شکل میں نہیں پایا جاتا بلکہ ہمیشہ وہ کسی نہ کسی کا تابع ہوتا ہے، جس کا تابع ہوتا ہے جب اس میں حرکت پیدا ہوتی ہے تو یہ بھی متحرک ہو جاتا ہے اور وہ ساکن ہوتا ہے تو یہ بھی ساکن ہو جاتا ہے وہ بڑھتا ہے تو یہ بھی بڑھ جاتا ہے، وہ گھٹتا ہے تو وہ بھی گھٹ جاتا ہے، اگر وہ تیز ہوتا تو اس میں بھی تیزی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ دھیمیا یا ضعیف ہوا، تو یہ بھی دھیمیا اور ضعیف ہو جاتا ہے، بہر حال اس میں جو کچھ بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں ان کی حیثیت بالذات نہیں بلکہ، بالعرض ہوتی ہے، یہ تو مضاف کا حال ہوا، باقی متی کا مقولہ، تو نجات میں شیخ نے لکھا ہے کہ جسم کے لئے متی حرکت کے واسطے سے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں متی کے اندر پھر حرکت کیسے واقع ہو سکتی ہے، اس لئے کہ حرکت تو جو بھی ہو وہ کسی متی ہی میں واقع ہوگی (یعنی کسی وقت سے اس کا تعلق ہوگا) اب اگر متی میں بھی حرکت واقع ہوتی تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ متی کے لئے بھی متی ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے) شیخ نے شفا میں لکھا ہے،

”یہ زیادہ قرینہ قیاس ہے کہ متی میں دفعی انتقال ہوتا ہے“

دو یعنی ایک سال سے دوسرے سال میں ایک مہینے سے دوسرے مہینے میں منتقلی دفعۃً پیش آتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس کی تحقیق پہلے گزر چکی ہے کہ کسی شے کے تدریجی حصول کو خود اس کی اپنی ذات کے لحاظ سے جب اعتبار کیا جاتا ہے، تو وہ بھی دفعی امر بن جاتا ہے، خیر یہ تو ایک الگ بات ہے، بعض متاخرین کو شیخ کے اس کلام میں جو دشواریاں پیش آتی ہیں اور جو اعتراضات ان کی طرف سے ہوئے ہیں میں نے ان سب کا جواب اپنی کتاب شرح ہدایت الحکمہ میں دیا ہے (یعنی جو صدر ا کے نام سے مشہور ہے)

بہر حال شیخ نے اس کے بعد آگے یہ اضافہ کیا ہے،

ایسا خیال ہوتا ہے کہ انتقال اور حرکت میں متی کا حال قریب

قریب وہی ہے جو اضافت کا ہے یعنی اس میں بذات خود حرکت واقع نہیں



ہوتی بلکہ پہلے کیف یا کم میں ہوتی ہے، پھر چونکہ زمانہ تو اس تغیر کے لوازم  
میں سے ہے، اس لئے اضافت کے مقولے کو تبدیل و تغیر بھی عارض  
ہو جاتا ہے یعنی زمانے کی وجہ سے اور بذات خود وہ ثابت و برقرار بھی  
رہتا ہے،

میں کہتا ہوں کہ مقولے کا زمانہ بتایا جاتا ہے، اس کی نوعیت وہ نہیں ہے  
جو اضافت کے تابع ہونے کی حالت ہے، اس لئے کہ زمانے کا وجود ظاہر ہے کہ وہی  
و آتی نہیں ہے جیسا کہ مقولے کے وجود کا حال ہے، بخلاف اضافت کے کہ وہ  
آتی ہونے کی بھی گنجائش رکھتا ہے اور زمانی ہونے کی بھی، اور زمانے میں ان  
دو باتوں میں سے کسی ایک کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ جس مقولے  
میں حرکت واقع ہوتی ہے خود اسی مقولے کے تجد و کا نام تو حرکت ہے، نہ کہ حرکت  
اس مقولے کی تابع ہوتی ہے اور یہی حال اور حکم متی (زمانے) کا ہے رہا جسدہ  
(ملک) کا مقولہ، تو اس کے متعلق یہ بات محقق ہو چکی ہے، کہ وہ ثابت و  
قرار اور تجد و تغیر دونوں معاملوں میں اپنے موضوع کا تابع ہوتا ہے، اور ان  
یفعل وان ینفعل کے مقولوں (یعنی تاثری و تاثری کیفیت) کے متعلق بعضوں  
لے تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، مگر یہ خیال صحیح نہیں  
ہے، ہاں! اگر حرکت دنیا، اور حرکت قبول کرنا بھی ان مقولوں کی کل حقیقت  
قرار دی جائے، یعنی یہ خود حرکت ہی ہو، اور محرک کی نسبت سے اس کو  
ان ینفعل (تاثری امر) اور متحرک کی نسبت سے ان ینفعل (تاثری حالت)  
قرار دیا جائے تو اس وقت اس دعوے کی تصحیح کی گونہ ایک صورت نکل آتی  
ہے، لیکن یہ مراد نہیں ہے، تو پھر یہ قول قطعاً غلط ہے، اس لئے کہ مثلاً  
ٹھنڈے ہونے کی حالت سے منتقل ہو کر شے اگر گرم ہونے کی حالت کی طرف  
حرکت کرے تو وہی صورت ہو سکتی ہے، ٹھنڈے ہونے کی صفت اس  
میں اگر باقی رہتی ہے، تو یہ ناممکن ہے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے  
کہ ایک ہی جزو متضاد امور کی طرف ایک ہی وقت میں متوجہ ہے، اور اگر  
ٹھنڈے ہونے کی صفت باقی نہیں رہتی ہے، تو گرم ہونے کی حالت ظاہر ہے



کہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب تبرد ٹھنڈے ہونے کی حالت ٹھہر چکی ہو  
گو یا دونوں حالتوں کے بیچ میں سکون کا ایک وقفہ حاصل ہو گیا ہے، اور اس کا  
مطلب یہ ہو گا کہ تبرد سے تشنہ (گرم ہونے کی حالت) کی طرف اس شے  
کی جو منتقلی ہوئی، اس میں اتصال باقی نہ رہا، یعنی شے مسلسل حرکت کی حالت  
میں نہ رہی،

میں کہتا ہوں کہ اسی تقریر کو ذرا زیادہ اختصار اور زیادہ حاوی شکل  
میں یوں بھی کر سکتے ہیں، یعنی یوں کہا جائے کہ کسی مقولے میں حرکت کی وقوع پذیری  
کے یہ معنی ہیں کہ حرکت کا حصول آہستہ آہستہ ہو رہا ہے ظاہر ہے کہ ایسی  
صورت میں حرکت کا جو زمانہ اور وقت ہے، اس کی ہر آن میں حرکت  
کے لئے ایک ایسا فرد ثابت ہو گیا، جو دوسرے فرد سے متغائر ہے، اور  
اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو چیز بھی ایسی ہو جس کا وجود آن میں ممکن نہ ہو  
اس میں حرکت کا واقع ہونا ناممکن ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ جو چیز آتی ہے  
وہ زمانی ہو جائے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ آن ہی زمانہ ہو جائے گا، اس موقع  
پر ممکن ہے کہ کوئی یہ کہے کہ شے سے اس کی تاثیر اور فاعلی حالت کبھی رفتہ رفتہ  
اس طریقے سے الگ ہونی شروع ہوتی ہے کہ یہ خود اس کی فاعلیت کے  
کمزور اور ڈھیلے پڑنے کا نتیجہ ہوتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ موضوع جس  
پر فاعل اثر انداز ہو رہا تھا اس میں قبول کرنے کی صلاحیت گھٹتی چلی جاتی ہے  
میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ فاعل میں جو کیفیت پیدا ہو چلی اس کی چندی  
وجوہ ہو سکتے ہیں یا یہ بات اس لئے ہو گی کہ فاعل کی قوت آہستہ آہستہ  
پڑتی چلی جاتی ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب تاثیر فعل کا منشاء طبیعت  
ہو، یا اس لئے ہو گی کہ فاعل کا غم و ارادہ بتدریج ڈھیل پڑتا جاتا ہو، اور یہ  
اس وقت ہو گا جب فعل کا تعلق ارادے سے ہو گا، یا وہ آلہ جس سے  
ذریعے سے فعل صادر ہو رہا تھا وہ بیکار ہوتا چلا جا رہا ہو گا یہ اس وقت ہو گا  
جب فعل کا تعلق کسی آلے سے ہو گا، بہر حال جو بھی صورت ہو ہر حال میں اصلی تبدیلی قوت یا ارادہ  
میں ہو گی اور بطور تابع ہونے کے اس حالت سے فاعل کی فاعلیت بھی متصف ہو گی



لیکن یہ انصاف ذاتی نہ ہو گا، اور میں نے جو تقریر کی اس پر اس قسم کے اعتراضات وار و نہیں ہو سکتے، غور کرنے سے یہ بات مخفی نہ رہے گی،

اسکون کی حقیقت پر اس فصل میں روشنی ڈالی جائے گی اور  
فصل یہ بھی بتایا جائے گا کہ حرکت کا مد مقابل کس قسم کا سکون ہے

اور یہ کہ جسم ان دونوں سے کس طرح خالی ہو سکتا ہے معلوم ہوتا چاہئے کہ جب کوئی جسم متحرک نہیں ہوتا تو اس کی دو تعبیریں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ کسی این (مکان) یا کم یا کیف میں اس قسم کا حصول جسم کے لئے ثابت ہو جس میں بقا اور استمرار ہو دوسری تعبیر اس کی یہ ہے کہ ایسے جسم کے عدم حرکت کو سکون کہتے ہیں جس کی نشان سے حرکت ہو یعنی جو حرکت کرنے کے لائق ہو قوم نے اس پر اتفاق کر لیا ہے کہ اسی امر عدمی کے ساتھ سکون کا اطلاق مخصوص ہے اور اس کی دو وجہ ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ امور مسلمہ میں سے ہے کہ سکون حرکت کا مد مقابل ہے اور دونوں میں تقابل کی نسبت اسی وقت پائی جاسکتی ہے جب کہ ایک عدمی مفہوم قرار دیا جائے کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جن دو چیزوں میں تقابل کی نسبت ہوگی، ان کے حدود اور ان کی تعریفوں میں بھی تقابل کا ہونا ضروری ہے اب اگر حرکت کی تعریف پہلے یہ کی جائے گی، کہ ایسی چیز جو بالقوت ہو، اس کے اعتبار سے جس محال کو اولیت حاصل ہو، اسی کو حرکت کہتے ہیں، تو ضرور ہے کہ سکون کی تعریف میں ایسی چیزیں شریک کی جائیں، جو حرکت کی تعریف کے احسنا کی مد مقابل ہوں پھر سکون کو اگر کوئی وجودی امر تسلیم کیا جائے، تو اس میں محال کے کسی نہ کسی حصے کو محفوظ کرنا پڑے گا اس لئے کہ ہر وجودی امر کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی قسم کا محال ہے، اور اس کے بعد اب سکون کی جب تعریف کی جائے گی، تو یہ ناگزیر ہے، کہ حرکت کی تعریف میں جو دونوں آخری قسید میں ہیں، ان میں سے کسی ایک کے مقابل جو بالبقوة ہو، اس کے کمال ثانی کو سکون کہتے ہیں یا پھر کہنا چاہیے کہ ایسی چیز جو



بالفعل ہو، اس کے کمال اول کا نام سکون ہے، پہلی تعریف کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ہر سکون سے پہلے حرکت کا ہونا ضروری قرار دیا جائے ورنہ سکون کو کمال ثانی کہنے کے کوئی معنی نہ رہیں گے، اور دوسری تعریف کی بنا پر لازم آتا ہے کہ ہر سکون کے بعد حرکت ہو، ورنہ سکون کو کمال اول قرار دینا بے معنی ہو جائے گا چونکہ یہ دونوں باتیں جو لازم آئیں غلط ہیں اس لئے معلوم ہوا کہ سکون کی یہ دونوں تعریفیں بھی غلط ہیں اور یہی بات متعین ہو گئی، کہ سکون کی تعریف ہم ایسی چیز سے کریں جو کمال کی مد مقابل ہو اور کمال کا مقابل ظاہر ہے کہ کوئی عدمی امر ہی ہو سکتا ہے یہ تو جب تھا کہ ہم نے پہلے حرکت ہی کی تعریف کی لیکن اگر سکون کی تعریف پہلے کی جائے، اور اس کو وجودی امر قرار دیا جائے تو اس وقت اس کی یہی تعریف ہو سکتی ہے، یعنی چیز اور مکان میں شے کے حصول کو سکون سے موسوم کیا جائے لیکن صرف اتنے الفاظ سے کام نہ چلے گا، بلکہ اس میں قید کا اضافہ کرنا پڑے گا یعنی کسی ایسی قید کا جس سے پتا چلے کہ سکون اس حصول کا نام ہے جس میں قرار واستمرار وغیرہ ہو، جس کے معنی یہ ہوئے کہ سکون کی تعریف زمانے یا زمانے کے لوازم کے ذکر کئے بغیر ناممکن ہے، مثلاً شے کا کسی ایک مکان اور جگہ میں ایک زمانے تک یا ایک آن سے زیادہ رہنا سکون ہے، یا یوں کہا جائے کہ جسم کا کسی چیز میں اس طرح رہنا کہ اس سے پہلے بھی وہ اسی میں ہو، اور بعد کو بھی اسی میں ہو، بہر حال کچھ بھی کہا جائے ان دونوں تعریفوں کے سمجھنے کے لئے حرکت کا جانا ضروری ہے جسے ہم سکون ہی کے ذریعے سے جانا چاہتے تھے، پس دور کا الزام سامنے آ جاتا ہے، جو ظاہر ہے کہ محال ہے پس یہی صورت اب معین ہو جاتی ہے، کہ پہلے براہ راست حرکت کی تعریف کی جائے، پھر اس کی تعریف سے سکون کو اس حیثیت سے جاننے کی کوشش کی جائے کہ وہ حرکت کا مد مقابل ہے، اور یہ بات اسی وقت میسر ہو سکتی ہے جب سکون کو عدمی امر تسلیم کیا جائے، یہ تو سکون کے عدمی ہونے کی پہلی وجہ ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے کہ کھلی ہوئی بات ہے کہ حرکت کی ہر قسم کے مقابلے میں ایک عدمی امر ضرور ہوتا ہے مثلاً نشوونما اور بالیدگی کے مقابلے میں وقوف



اور ٹھراؤ ہے، (یعنی جب نشوونما ایک حالت پر پہنچ کر رک جاتی ہے) یوں ہی ایک کیفیت کو چھوڑ کر دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہونے کے لئے جو حرکت ہوتی ہے جسے استعمار کہتے ہیں اس کا بھی ایک مد مقابل ہے مکانی اور اپنی حرکت جسے نقلہ کہتے ہیں وہ بھی اپنے مقابلے میں ایک عدمی امر کو رکھتا ہے اور نشوونما کا مقابل جو سکون ہے، وہ خود کسی ایسی کم اور مقدار کا نام نہیں ہے جس میں بقاء اور استمرار ہو، بلکہ نشوونما سے جو مقدار حاصل ہو چکی ہے، اس کی عدم تبدیل کی وہ تعبیر ہے اسی طرح استعمار کا جو مقابل ہے وہ بھی کسی باقی رہنے والی کیفیت کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے عدم تعبیر ہی کی یہ بھی تعبیر ہے، اور یہی حال حرکت اپنی (نقلہ) کے مقابل سکون کا ہے، یہ خیال کہ یہ ساری بحث صرف لفظی نزاع ہے جیسا کہ فضلاء نے لکھا ہے صحیح نہیں ہے۔

بعضوں کی رائے ہے کہ سکون حرکت کا مقابل ضرور ہے، لیکن جب حرکت مبدو میں ہو، تب تو وہ مقابل رہتا ہے اور منتہی پر پہنچنے کے بعد سکون حرکت کا مقابل نہیں رہتا، اسی طرح بعضوں نے اس کے برعکس یہ کہا ہے، کہ حرکت جب انتہا میں پہنچتی ہے تب ہی اس کا سکون مقابل ہے، ہر ایک نے اپنی اپنی رائے کی تائید میں ویلیں پیش کی ہیں لیکن حق یہی ہے، کہ جو سکون کسی مکان میں حاصل ہوتا ہے وہ تو اس حرکت کا بھی مقابل ہے جو کسی مبدو سے شروع ہوتی ہے اور اس حرکت کا بھی مقابل ہے جو کسی انتہا پر پہنچتی ہے، اس لئے کہ سکون کسی خاص حرکت کے عدم کا تو نام نہیں ہے ایسا نہ ہو گا تو لازم آئے گا کہ حرکت کی جس خاص حالت مثلاً (ابتداء یا انتہا) کے اعتبار سے سکون کی حقیقت معین کی گئی ہے، یہ سکون تو حرکت نہ ہو، لیکن اس حالت اور جہت کے ہوا جو سکون ہو، اس کا نام حرکت ہو جائے، پس واقعہ یہی ہے کہ جس قسم کے نیچے حرکت کے جتنے افراد بھی نکلیں گے سکون سب ہی کے عدم کا نام ہے، خواہ وہ مبدو والی حرکت ہو، یا منتہا والی،

اسی سلسلے میں قابل ذکر امر یہ بھی ہے، کہ حرکت طبعی کے مقابل سکون کے لئے بھی اگر طبعی ہونا ضروری قرار دیا جائے گا تو پھر ایسی طبعی حرکت



جو اوپر کی جانب ہو (مثلاً آگ کی حرکت) تو اس کے مقابل سکون کے متعلق  
 ماننا پڑے گا کہ اس کا تعلق بھی اوپر ہی سے ہے، الغرض فوقانی حرکت کا مقابل  
 سکون بھی فوقانی ہی ہو گا نہ کہ تحتانی سکون، اسی طرح جو حرکت نیچے کی طرف  
 ہوگی اس کا سکون بھی تحتانی ہی ہو گا، اور اس بنیاد پر انتہا کے اعتبار سے  
 جو سکون ہو گا وہی حرکت کا مقابل ہو گا یہ تو سکون کی حقیقت کی بحث تھی  
 رہا یہ مسئلہ کہ جسم کی حرکت اور سکون دونوں سے خالی ہونے کی کیا کیفیت  
 ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تین چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن میں یہ بات پائی  
 جاتی ہے، ایک تو وہ جسم ہے جس کا اپنے طبعی جز (جگہ) سے نکلنا ناممکن  
 ہو، مثلاً اجزاء نہیں بلکہ افلاک اور عناصر کے کلیات کا جو حال ہے کہ اپنی  
 اپنی جگہوں سے یہ متحرک ہو کر منتقل نہیں ہو سکتے، اور جب یہ متحرک نہیں  
 ہو سکتے، تو ساکن ہونا بھی ان کا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ساکن تو اسی  
 کو کہتے ہیں جو متحرک ہونے کے لائق ہو یا جس کی شان متحرک ہونکی ہو، پس جب  
 وہ متحرک نہیں ہیں، تو ساکن بھی نہیں ہیں، بلکہ اپنی اپنی جگہوں میں ان کو  
 قرار و ثبات حاصل ہے اور وہاں وہ نہ ساکن ہیں نہ متحرک، دوسری چیز  
 اس سلسلے کی ایسے اجسام ہیں جنہیں ایک آن سے زیادہ کسی محیط جسم سے  
 تماس اور اتصال میسر نہ آتا ہو مثلاً بہتے پانی میں ٹھیسری ہوئی مچھلیاں ہوں  
 یا چلتی ہوئی ہواؤں میں ٹھیرے ہوئے پرندے ہوں، اس قسم کے اجسام بھی  
 متحرک تو اس لئے نہیں ہیں کہ خارجی امور سے انہیں جو بعضی نسبتیں حاصل ہیں  
 ان میں تبدیلی نہیں ہوتی، اور ان کو ساکن بھی نہیں کہہ سکتے، اس لئے  
 کہ ایک ہی مکان میں ایک زمانے تک ان کو قرار بھی حاصل نہیں ہے  
 اور سکون کے لئے یہ بات ضروری ہے، تیسری چیز اس ذیل کی ہے کہ حرکت  
 کی مصافحت اور ٹکرائے کی جتنی آئیں، ان میں سے ہر آن میں جسم کو جو حصول  
 ہوتا ہے، مثلاً آغاز حرکت یا اختتام حرکت کی حالت میں جسم کی جو کیفیت ہوتی  
 ہے جسم کی یہ کیفیت نہ حرکت کی ہے نہ سکون کی، کیونکہ حرکت تو ایسی حقیقت ہے  
 جس کی تقسیم ہو سکتی ہے، اور انقسام پذیر شے کا حصول ان میں نہیں ہو سکتا



بہر حال جب جسم کا آن میں حرکت سے متصف ہونا محال ہے، تو جسم آن میں ساکن بھی نہیں قرار پاسکتا ہے،

میں کہتا ہوں کہ ان تینوں چیزوں میں جن کا ذکر کیا گیا، مجھے کلام ہے پہلی چیز میں تو یہ گفتگو ہے کہ مکان (این) میں عناصر کے کلیات کے عدم حرکت کو سکون کہنا اس لئے صحیح ہے، کہ ملکہ (وجودی) کے مقابل والے عدم کے متعلق بعضوں کا یہ خیال بھی ہے، کہ (اگر شخصی طور پر عدم میں وجودی صفت کے قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو کچھ حرج نہیں) بلکہ جنس قریب میں بھی اگر اس کے قبول کرنے کا امکان ہو، تو اتنی بات کافی ہے، اور اس اعتبار سے عناصر کے کلیات پر ساکن ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے (اس لئے کہ اگر عناصر کے کلیات نہیں تو جسم جو ان کا جنس قریب ہے اس کی شان سے حرکت ہے اور وہ تو حرکت کے لائق ہے بلکہ قبول کرتا ہے) اسی طرح دوسری چیز جو پیش کی گئی اس کے متعلق مجھے یہ کہنا ہے کہ قطع نظر اس سے کہ اس نظریے کی بنیاد ان لوگوں کی رائے پر قائم ہے، جو مکان کو سطح قرار دیتے ہیں (یعنی جسم حاوی کی سطح) بہر حال اس کمزوری کے علاوہ یہ بھی دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ پھیلیاں اور پرندے اپنے مکان میں ساکن ہیں، اگرچہ (پانی اور ہوا کی سطح) بدلتی چلی جاتی ہے، لیکن یہ تبدیلی خود ان چیزوں کی طرف سے عمل میں نہیں آرہی ہے گویا ان کا حال اس شخص کا ہے جو چلتی ناؤ میں بیٹھا ہوا ہے (یعنی باوجودیکہ جو مکان اس کو حاوی ہے اس کی سطح بدلتی چلی جا رہی ہے پھر بھی اس کو ساکن ہی کہتے ہیں اور وہ ساکن ہی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت کے لئے ضرورت اثر انداز فاعل کی بھی ہے اور اثر پذیر قابل کی بھی پس اگر کوئی فاعل کسی موجد و قابل پر اثر انداز ہو کر اس میں حرکت نہ پیدا کرے تو اس قابل کو صرف ساکن ہی خیال کیا جائے گا، اور اس میں بجز سکون کے اور کچھ نہ ہوگا۔

اور تیسری چیز کے متعلق مجھے یہ کہنا ہے، کہ حرکت کے زمانے کی ہر آن میں شخص حرکت ہی سے متصف



ہوتا ہے نہ کہ سکون سے، یعنی وہ صرف حرکت سے موصوف ہے، ایسی حرکت جس کا وجود آن میں ہو یہ اس کی صفت نہیں ہے، تم اس پر اگر یہ کہو کہ جب حرکت آن میں نہیں پائی جاتی، تو متحرک اس حرکت سے جو آن میں پائی جائے اس سے متصف نہیں ہوتا، اور جب اس سے متصف نہ ہوگا، تو لامحالہ اس کا جو مقابل ہے یعنی سکون سے متصف ہوگا، میں کہوں گا، کہ وہ حرکت جو آن میں پائی جائے اس کا مقابل مطاقاً عدم حرکت نہیں ہے، بلکہ اس حرکت کا عدم اس کا صحیح مد مقابل ہے جو آن میں پائی جائے یعنی آن میں ہونے کی، قید کا تعلق حرکت سے ہے نہ کہ عدم سے اور اس بنیاد پر اب یہ لازم نہیں آتا کہ جسم اس آن میں اس حرکت فی الآن کے عدم سے متصف ہو، بلکہ جسم اس حرکت سے متصف ہے جو اس زمانے میں پائی جاتی ہے جس کے مختلف حدود میں سے ایک حدودہ آن بھی ہے، ہاں یہ صحیح ہے، کہ حرکت کی جو مدریت، اور زمانہ ہے، اس کی ہر آن میں جسم اس آن میں پائی جانے والی حرکت سے بھی اور اس آن میں پائے جانے والے سکون سے بھی قطعاً خالی رہتا ہے، اور یہ حرکت و سکون باہم ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ نہ یہ حرکت حرکت ہے اور نہ یہ سکون سکون ہے، کیونکہ زمانہ تو حرکت اور سکون دونوں کی تعریف میں ماخوذ ہے، نیز عام قاعدہ یہ بھی ہے کہ خاص کے ارتفاع سے (مثلاً انسان کے فقدان سے) عام ارتفاع (مثلاً حیوان کا فقدان لازم نہیں آتا اور ظاہر ہے کہ آن والی حرکت مطلق حرکت سے خاص ہے، اور جسم سے جو چیز مرتفع ہوتی ہے وہ خاص کی طبیعت ہے اور یہ بات عام کی طبیعت کے ارتفاع کو مستلزم نہیں ہے۔

فصل  
حرکت کی عددی و شخصی وحدت، نوعی وحدت جنسی وحدت کی تفصیل  
اس فصل میں کی جائے گی، یہ تم جان چکے ہو کہ حرکت اپنے موضوع کے ایک کمال اور وجودی صفت کا نام ہے اور تمہیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے، کہ حرکت کا تعلق چھ چیزوں سے ہوتا ہے



بس اب تم کو جاننا چاہئے کہ حرکت کی وحدت کا تعلق انہی شش گانہ امور میں سے بعض چیزوں کے ساتھ ہے، وحدت شخصی کے لئے موضوع (متحرک) اور زمانے کی وحدت کی ایسی ضرورت ہے کہ حرکت کی شخصی وحدت ان دونوں کی وحدت سے الگ نہیں ہو سکتی، اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ ہر عرضی وجود کے لئے ان دو چیزوں کی وحدت ناگزیر ہے، مثلاً دو جسموں میں سے ایک جسم میں جو سفیدی پائی جائے گی، یقیناً وہ اس سفیدی کی غیر ہوگی، جو دوسرے جسم (یا موضوع) میں پائی جاتی ہے، اور اگر کسی جسم کی سفیدی مٹنے کے بعد پھر واپس ہو جائے تو ظاہر ہے کہ یہ واپس ہونے والی سفیدی کجبنہ وہ سفیدی نہ ہوگی جو مٹ گئی، اور جیسے سفیدی کے موضوع اور محل میں اگر نوعی اور جنسی کثرت پیدا ہو جائے تو اس سے خود سفیدی میں نوعی اور جنسی کثرت پیدا نہیں ہوتی، (یعنی گھوڑے مرغ فیل و نڈان وغیرہ مختلف انواع کے موضوع ہیں لیکن انکی وجہ سے خود سفیدی پر کیا اثر پڑتا ہے کیا وہ سفیدی جو ہاتھی کے دانت میں پائی جاتی ہے، نوعاً اس سفیدی سے مختلف ہے جو نقرہ رنگ کے گھوڑے میں ہوتی ہے بہر حال موضوع کے جنسی و نوعی اختلاف سے جس طرح سفیدی میں نوعی و جنسی اختلاف نہیں پیدا ہوتا، اسی طرح حرکت کے موضوع میں بھی اگر جنسی اور نوعی کثرت پیدا ہو جائے، تو اس سے خود حرکت میں اسی قسم کی کثرت نہیں پیدا ہوتی، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ نوعی کثرتوں کے لئے ظاہر ہے کہ ذاتی فصول کے اختلاف کی ضرورت ہے اور موضوع کی طرف عرضی مقولات کی جو اضافت اور نسبت ہوتی ہے، یہ عرضی نسبت ہوتی ہے، تمام عرضی مقولوں کی نسبتوں کا یہی حال ہے یعنی موضوع کو ان مقولات کی ماہیت میں کسی قسم کا دخل نہیں ہوتا، اسی لئے یہ جائز ہے کہ تمام مقولات عرضیہ کسی ایک موضوع میں اکٹھے ہو کر پائے جائیں،

بہر حال ایسی حرکت جس کی وحدت شخصی ہو، وہی ہوگی، جس کا موضوع جس کا زمانہ جس کی مسافت سب ایک ہو، ان تینوں میں سے جب کسی کے اعتبار سے اختلاف پیدا ہوگا، اسی وقت حرکت میں نوعی نہیں، بلکہ شخصی تعدد پیدا



ہو جائے گا، اور نوعی اعتبار سے حرکتوں میں اختلاف اسی وقت پیدا ہوگا جب  
ان کے مبادی میں اختلاف پیدا ہو جائے، مبادی سے یہاں مراد مامنہ مافیہ  
مالیہ ہے (یعنی حرکت جس سے شروع ہوا جسے مبدی کہتے ہیں یہ تو مامنہ کا مطلب  
ہوا، مافیہ جس میں حرکت واقع ہو جسے مسافت کہتے ہیں، مالیہ جس کی طرف  
متحرک اس حرکت کے ذریعہ جا رہا ہے جسے منتہی کہتے ہیں) مافیہ کے اختلاف  
کی صورت یہ ہے کہ دو حرکتوں میں سے ایک حرکت تو مبدی سے منتہی تک  
سیدھے طور پر پہنچ جائے (یعنی این میں حرکت کرے) اور دوسری حرکت بطور گردش  
کے ہو، (یعنی وضع میں حرکت کرے) یہ تو اپنی حرکت کے اختلاف کی مثال ہوئی  
کہ مافیہ کے بدل جانے سے دونوں حرکتیں بدل گئیں پہلی کا نام حرکت مستقیمہ اور  
دوسری کا مستدیرہ ہے) اسی طرح مافیہ کے اختلاف کی مثال کیف میں یہ ہے کہ دو  
حرکتوں میں سے ایک حرکت تو سفیدی سے زردی کی طرف اور زردی سے  
سرخ کی طرف سرخی سے او دے پن کی طرف او دے پن سے سیاہی کی طرف  
اور دوسری حرکت پستنی رنگ سے سبز رنگ اور سبز رنگ سے نیلے رنگ  
نیلے رنگ سے سیاہ رنگ کی طرف ہو یہ تو مافیہ کے اختلاف کی مثالیں  
ہوئیں، مامنہ اور مالیہ کے اختلاف کی مثال چڑھنے والا اور اترنے والا ہو سکتا ہے (کہ چڑھنے کی  
حرکت سے اتار والی حرکت اسی لئے مختلف ہوتی ہے کہ جو ایک کا مامنہ ہوتا ہے  
وہ دوسرے کا مالیہ اور دوسرے کا مامنہ پہلے کا مالیہ ہوتا ہے) بہر حال حرکت کے  
متعلقہ احوال و شرائط میں سے جب ان تین باتوں میں اختلاف ہوگا، تو ضروری  
ہے کہ ایسی حرکتیں نوع کے اعتبار سے واحد باقی نہیں رہیں گی، یعنی ان حرکات  
میں نوعی اختلاف کا پیدا ہو جانا ناگزیر ہے، لیکن بعض دفعہ ایسا خیال کیا گیا ہے  
کہ تشوہ (یعنی سیاہ ہوتے چلے جانے والی) حرکت اور تبیض (یعنی سفید ہوتے چلے  
جانے والی حرکت) میں اگرچہ مبدی اور منتہی کا اختلاف ہوتا ہے، لیکن دونوں کی  
راہ ایک ہی ہوتی ہے، اسی طرح بعضوں کا خیال ہے کہ چڑھاؤ اور اتار میں اختلاف  
نوعی نہیں بلکہ عرضی ہے، لیکن یہ ساری باتیں غلط ہیں (اور صحیح یہی ہے کہ ان سب  
کے اختلافات نوعی طرز کے اختلافات ہیں) اسی طرح حرکت مستقیمہ یعنی اپنی حرکت



جو کسی خط پر واقع ہو، اور حرکت دوری، دونوں میں نوعی اختلاف ہے، کیونکہ  
 دونوں کے مافیہ (مسافت) میں نوعی اختلاف ہے، اس لئے کہ خط مستقیم اور  
 مندر (گول) خط میں نوعی اختلاف ہے، بلکہ چھوٹے بڑے دائروں میں بھی اختلاف  
 کی شکل نوعی طرز کی ہے، جس طرح وہ تمام حرکتیں جو سیارہ کی نوعیت میں متحد  
 ہوں ان حرکتوں سے نوعی اختلاف رکھتی ہیں جو سفیدی کی نوع کے نیچے مندرج  
 ہوتی ہیں، اور اس اختلاف کی وجہ وہی مافیہ الحركت کا اختلاف ہے باقی جو  
 حرکتیں کسی ایک نوع کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، ان میں باہم تضاد نہیں ہوتا،  
 سرعت اور بطور (یعنی تیزی اور سستی) کی وجہ سے حرکتوں میں جو  
 اختلاف ہوتا ہے یہ اختلاف نوعی نہیں، بلکہ عرضی ہے، اس لئے کہ یہ  
 دونوں صفات تو حرکت کی ہر صنف اور ہر قسم کو عارض ہوتے ہیں، اور جنس  
 کے اعتبار سے حرکتوں میں جو اختلاف ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی دو حرکتیں  
 ہو سکتی ہیں جن میں ایک کیف کے مقولے میں واقع ہو، اور دوسری کم کے مقولے  
 میں بعضوں کا یہ خیال ہے، کہ حرکت ہوتی ہونے کے صفت  
 ایک شک کا  
 ازالہ  
 سے تو موصوف ہوتی ہے، لیکن وحدت کی صفت سے  
 متصف نہیں ہو سکتی، اس لئے حرکت ایک ایسی حقیقت کی  
 تعبیر ہے جو مٹتی جاتی ہے اور ہوتی جاتی ہے، یعنی اس کے بعض اجزاء غائب  
 ہوتے جاتے ہیں اور بعض پیدا ہوتے جاتے ہیں، اس دوسرے کے ازالے کی یہ  
 شکل ہے کہ ان کو یہ یا دولا یا جائے جو پہلے بتایا گیا ہے، کہ حرکت بذات خود بحیثیت  
 حرکت ہونے کے دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی، اور اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے  
 کہ وہ واحد ہو، جیسے دس کا عدد بحیثیت دس ہونے کے قابل تقسیم ہے،  
 اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ دوسرے اعداد کے اعتبار سے تو وہ دس ہے، لیکن  
 بذات خود وہ واحد ہی ہے، اور یہ بات بھی گزر چکی کہ حرکت کا وجود خارج میں  
 پایا جاتا ہے خواہ اس سے مراد حرکت قطعیہ ہو، یا توسطیہ، بعض لوگ اس شے  
 کے ازالے میں یہ تقریر کرتے ہیں کہ واحد حرکت میں باوجود اس بات کے کچھ چیزیں  
 اس کی سلسل غائب ہوتی رہتی ہیں، لیکن پھر بھی اس کے وجود کے محفوظ رہنے کی



مثال ایسی ہے، جیسے کوئی خاص مکان اپنی وحدت کے ساتھ اس طرح قائم رہ سکتا ہے، کہ مسلسل ایک ایک اینٹ اس سے نکالتے چلے جائیں اور اس کی جگہ دوسری کو بھرتے چلے جائیں جس طرح اس شکل میں مکان کی وحدت محفوظ رہتی ہے یہی حال حرکت کا بھی ہے، اور حیوان و نباتات سب کے اشخاص کا یہی حال ہے، میں کہتا ہوں کہ حرکت اور عدد کی حالت مکان اور حیوانی و نباتی اشخاص جیسی نہیں ہے اس لئے کہ حرکت اور عدد دونوں کی خصوصیت یہ ہے، کہ ان کی صورت ہی بجنسہ ان کا مادہ ہے اور انکی وحدت بجنسہ کثرت کی وحدت ہے خواہ کثرت بالقوہ ہو یا بالفعل ہو، لیکن مکان اور ان حیوانی اور نباتی افراد کی حالت یہ نہیں ہے جو غذا کے ذریعے سے تحلیل ہونے والے اجزاء کی تلافی کرتے رہتے ہیں۔

بھین یار نے اپنی کتاب تحصیل میں شیعہ کے مذکورہ بالا حل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

مجھے اس قسم کے جواب پسند نہیں ہیں وجہ یہ ہے، کہ اس عالم میں جس میں کون و فساد بنا اور بگاڑ کا سلسلہ جاری ہے، یہ ناممکن ہے، کہ کوئی صورت ثبات و قرار کی شکل میں پائی جائے جب تک کہ ابتدائے آفرینش ہی میں اس کا فیصلہ نہ کر لیا گیا ہو، کہ کچھ اجزاء جو اس صورت میں پائے جاتے ہیں وہ صورت کے معدوم ہونے کے وقت تک اس طرح محفوظ رہیں گے، کہ جب تک وہ صورت موجود ہے، یہ اجزاء اس سے الگ اور جدا نہیں ہو سکتے، اور ان اجزاء کو کسی ایک صورت یا کسی ایک قوت کے ساتھ اس طرح وابستہ کر دیا گیا ہے، جو ان اجزاء کی حفاظت بدل کے ذریعے سے کرتی رہتی ہیں یعنی جب ان اجزاء میں کوئی منحل واقع ہوتا ہے وہی صورت یا قوت بدل کے ذریعے اس شکل کی تلافی کرتی رہتی ہیں، یہ تو اس عالم کون و فساد کے موجودات کا حال ہے، لیکن مکان کی حالت قطعاً یہ نہیں ہے مطلب یہ ہے، کہ ایسا مکان جس کی تبدیلی ہوئی (خیشوں کی جگہ دوسری اینٹیں بھری جاتی ہیں، اور یوں اس کو قائم رکھا جاتا ہے، میرے



نزدیک یہ مکان جس میں نئی اینٹیں بھری گئی ہیں قطعاً وہ مکان نہیں ہے جو ڈھ چکا، اس لئے کہ ترکیبی میتوں کا شمار ان عوارض میں کیا جاتا ہے، جو اپنے محل اور موضوع کے فاسد اور غائب ہونے سے خود بھی فاسد اور غائب ہو جاتے ہیں ان ترکیبی میتوں کے متعلق یہ خیال کرنا کہ ایک محل کو پھوڑ کر دوسرے محل میں منتقل ہو سکتی ہیں قطعاً غلط ہے، اسی طرح بہتے ہوئے پانی پر آفتاب کی کرنوں سے جو چمک پیدا ہوتی رہتی ہے اور شعاعیں اس میں جھلکتی رہتی ہیں، یہ چمک کوئی ایک واحد چیز نہیں ہے، جو مسلسل باقی رہتی ہے، اس لئے کہ یہ چمک تو قابل (پانی) کا حال ہے، اور جب پانی مسلسل آگے بڑھتا جاتا ہے جو قابل ہے، تو اس کی صفت یعنی چمک، اور جھلک سب کیسے باقی رہ سکتی ہے، مثلاً اگر قابل بالکل مستحیل ہو کر دوسری صورت اختیار کر لے جیسے یہی پانی ہوا ہو جائے تو اس وقت قابل کے تمام خصوصیات اور صفات بھی مطلقاً معدوم ہو جاتے ہیں،

بہن یار کے اس کلام سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ کسی واحد حرکت کی وحدت کا حال وہ نہیں ہے جو مکان یا اسی قسم کی اور چیزوں کی وحدت کا حال ہے، بلکہ ان امور کے مقابلے میں حرکت وحدت کی زیادہ مستحق ہے، باقی نمونہ اور ذلول (ان غلط ط) کی حرکت میں موضوع کے بقا کی کیا شکل ہوتی ہے اس کی بحث پہلے گزر چکی ہے، حرکت کے متعلق ان لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ جس وجہ سے اس میں ماضی اور مستقبل کی تقسیم جاری ہوتی ہے، اس اعتبار سے اس کی وحدت ہمیشہ باقی رہتی ہے، لیکن میرے مسلک کے رو سے ہر آن فلک کی حرکت ہوتی رہتی ہے، اور ہر فلک کی مادی تجدید پذیر صورتوں میں سے جو چیز باقی رہتی ہے وہ فلک کی واحد عقلی صورت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی بقا کے ساتھ باقی ہے، اس صورت دراصل خدا اور ان تجدید پذیر صورتوں کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی چلی آرہی ہیں، باقی حرکت قطعیہ کی وحدت کا مسئلہ تو زیادہ قرین صواب یہ ہے، کہ



اس کی وحدت کی نوعیت عرضی وحدت کی ہے یعنی بالذات نہیں بلکہ بالعرض وحدت کا انتخاب اس کی طرف ہوتا ہے، اور حرکت توسطیہ کی وحدت کی جو نوعیت ہے وہ اس حرکت کی وحدت کی نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ یہ یعنی حرکت توسطیہ تو ایک عقلی اور علمی چیز ہے، اور قطعاً ایک اتصالی امر ہے جس میں انقسام پذیری کی صلاحیت ہے والعمد عند اللہ۔

## فصل

سرعت (تیزی)، بطور (سمتی اور دیری) کی حقیقت اس فصل میں بیان کی جائے گی، اور یہ بتایا جائے گا کہ ان کیفیتوں

کی پیدائش کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ حرکت کے اندر سکون و خل اندازی کرتا ہے حرکت کے متعلق جب یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی، یا ایسے جزیر اس کی تقسیم ختم نہیں ہو سکتی، جس کی تقسیم نہ بالفعل ہو سکے اور نہ بالقوہ، تو محض اسی سے مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ سرعت اور بطور سکون کی دخل اندازی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا، پہلی بات یعنی حرکت کی عدم تقسیم وغیرہ کا مسئلہ اس کی دلیل یہ ہے، کہ اگر کسی ایسی حرکت کا پایا جانا ممکن ہو گا جس کی تقسیم ناممکن ہو، تو اس بنیاد پر ایسی مسافت کا پایا جانا بھی جائز ہو گا جس کی تقسیم نہ ہو سکے اور اسی مسافت کا وجود چونکہ ناممکن ہے، جیسا کہ جوہر کی بحث میں اس کو ثابت کیا جائے گا، اس لئے اس لازم کا جو ملزوم ہے اس کا محال ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات کہ ان دونوں چیزوں میں لزوم کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت ظاہر ہے کہ مسافت پر منطبق ہوتی ہے، اور مسافت میں جسم کے اتصال کی وجہ سے اتصال کا ہونا ضرور ہے، اور چونکہ جسم کی تقسیم غیر متناہی حدود تک ہو سکتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حرکت کی تقسیم بھی کسی حد پر پہنچ کر رکت نہیں سکتی دوسری بات یعنی اس بنیاد پر سرعت و بطور سکون کی دخل اندازی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا اسکی وجہ سے یہ ہے، کہ ایک حرکت دوسری حرکت سے تیز اور دوسری حرکت سے سست ہوئی کہ بیچ بیچ میں سکونوں سے خلل اندازی ہو رہی، تو چاہے کہ متحرک چیز آدمی کو ساکن نظر آئے، اور چکی پارہ پارہ ہو جائے، یعنی اس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے بھر کر الگ الگ ہو جائیں، اس عجیب لازمہ کی تشریح یہ ہے،



کہ سریع اور تیز حرکت کے زمانے کو سست اور بطی حرکت کے زمانے سے ہی نسبت ہوتی ہے جو بطی حرکت کی مسافت کو سریع حرکت کی مسافت سے ہوتی ہے اب مثلاً دو متحرک چیزیں فرض لی جانی ہیں جن میں ایک کی حرکت کا وقت دوسرے کی حرکت کے وقت کا دو سو اسی حصہ ہے، اور مسافت کے اعتبار سے ایک نے جو مسافت طے کی ہے، وہ دوسری کی مسافت کے ہزار ہا ہزار حصوں میں سے ایک حصہ ہے، مثلاً آفتاب کی حرکت اور ایک تیز رو گھوڑے کی حرکت میں جو نسبت ہے، اب اگر ان دونوں متحرکوں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ ایک ہی وقت میں انھوں نے حرکت شروع کی اور ایک ہی وقت میں ختم کیا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ ان دونوں میں جو سست رفتار ہے، باوجود متحرک ہونے کے ساکن نظر آئے یعنی اگر سکون کی خلل اندازی کی وجہ سے سستی پیدا ہوتی ہے یہ مانا جائے بہر حال یہ بالکل معمولی بات ہے ابتدائی کتابوں میں اس کی بہ کثرت دہلیں بیان کی گئی ہیں

سرعت اور بطو کے متعلقہ احوال کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی، اور یہ چند حالات ہیں ان میں سے ایک بات تو یہ ہے، کہ حرکت مستقیمہ ہو، یا مستدیرہ کمی ہو، یا کیفی، ان میں ان دونوں صفات کی حیثیت، ایسے مشترک امر کی ہے جن میں معنوی اشتراک ہو، و جہ یہ ہے، کہ سرعت ان حرکات میں سے کسی کے اندر بھی پائی جائے سب کی تعریف یہی ہوگی، کہ کم وقت میں مسافت طے ہوئی، گویا یہ تعریف سب میں مشترک ہے (اور یہی حال بطو کا ہے) دوسری بات یہ ہے کہ طبعی حرکات میں تو بطو کے اسباب وہ رکاوٹیں ہوتی ہیں، جو ان چیزوں کی طرف سے پیش آتی ہیں جنہیں حرکت کے ذریعے سے قطع کیا جاتا ہے یا بچھاڑا جاتا ہے (مثلاً پانی میں چلنے والی حرکت نسبت ہو ا میں چلنے کے سست اسی لئے ہوتی ہے کہ پانی حرکت میں مزاحم ہوتا ہے رکاوٹ ڈالتا ہے) اور قسریہ حرکت میں سستی کی وجہ طبیعت کی رکاوٹ ہوتی ہے (اس لئے کہ مثلاً پتھر کو اوپر جانے سے طبیعت ہی روکتی ہے) اور ارادی حرکت میں دونوں طرف کی رکاوٹ بطو کا سبب ہوتی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ سرعت اور بطو میں تضائف والا تقابل نہیں ہے، اس لئے کہ تضائف کا تقابل



جن دو چیزوں میں ہوتا ہے خارجی اور ذہنی دونوں وجود میں دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہوتے ہیں، لیکن سرعت اور بطور وجود کی ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک میں بھی باہم لزوم کا علاقہ نہیں رکھتے، اسی طرح ان دونوں میں عدم ملکہ والا تقابل بھی نہیں ہے، اس لئے کہ سریع اور بطی حرکتوں کا اگر وقت برابر ہوگا تو یقیناً سریع نے اتنی زیادہ مسافت قطع کی ہوگی جسے بطی نے قطع نہیں کیا ہوگا اور اگر مسافت دونوں کی برابر ہے، تو بطی کا وقت یقیناً سریع سے زیادہ ہوگا بہر حال ایک میں زمانے اور وقت کی کمی ہے، اور دوسرے میں مسافت کی کمی، پھر آخر کس بنیاد پر ان میں سے ایک کو عدمی قرار دیا جائے کوئی ترجیحی حق دونوں میں سے کسی کو حاصل نہیں ہے، اب بھی صورت رہ گئی کہ ان میں تضاد کا تقابل مانا جائے جو حقیقی بات یہ ہے، کہ سرعت اور بطی، میں چونکہ تضاد والا تقابل پایا جاتا ہے جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا، اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تضاد کا علاقہ ہوتا ہے وہ انتہا درجے کی شدت و تیزی اور انتہا درجے کے ضعف کو قبول کر سکتی ہیں، اس بنیاد پر ضروری ہے کہ ان دونوں میں بھی شدت و تیزی کی کوئی آخری حد ہو، اسی طرح ضعف کی بھی آخری حد ہونی چاہئے، اب اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا کوئی ایسی سرعت قابل تصور ہے جس سے زیادہ سرعت ممکن نہ ہو، یونہی کوئی ایسا بطور کیا ہو سکتا ہے جس سے ادھر بطور نہ ہو، میں کہتا ہوں کہ تحریک کے عمل سے جس قوت کو براہ راست تعلق ہوتا ہے، چونکہ اس کا متناہی اور محدود ہونا ضروری ہے اس لئے سرعت کی کوئی ایسی انتہا ضرور ہونی چاہئے جس سے آگے کوئی مرتبہ سرعت کا نہ ہو، اسی طرح بطور کا تعلق چونکہ ان قوتوں سے ہے جو حرکت کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں خواہ اس جسم کے قوا میں یہ رکاوٹ ہو جسے حرکت کے ذریعے سے بچاؤ دے ہیں، یا طبیعت کی جانب سے ممانعت اور روک ہو یا کچھ اور ہو، بہر حال اس بنیاد پر اس کی بھی کوئی انتہائی غایت ہونی چاہئے۔

پانچویں بات وہ ہے جس کا ذکر علامہ طوسی نے اپنے اس خط میں کیا ہے، جسے انھوں نے اپنے بعض معاصرین کے پاس بھیجا تھا اور اس میں چند علمی مشکلات کو انھوں نے پیش کیا تھا، انہی مشکلات کے ذیل میں ایک اس شکل کا



بھی تذکرہ کیا گیا تھا میں اسے بکثرت درج کرتا ہوں :-

جب یہ ناممکن ہے، کہ حرکت سرعت یا بطء کے کسی درجے اور مرتبے پر نہ ہو، یعنی ہر حرکت میں ان دو کیفیتوں میں سے کسی کیفیت کا کوئی درجہ ضرور پایا جانا چاہئے، اگر یہ صحیح ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شخصی حرکات کے وجود میں ان کی شخصی حرکت ہونے کی حیثیت سے سرعت اور بطء کو دخل ہے اور ظاہر ہے کہ سرعت اور بطء کی ماہیتوں کے تحصیل کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ زمانے سے ان کا تحصیل ہو، نتیجہ یہ ہوا کہ شخصی حرکات کی علت ہونے میں زمانے کو بھی گویا دخل ہے، اور اس بنیاد پر پھر کسی معین و مخصوص حرکت کو زمانے کی علت قرار دینے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، یہاں یہ بات بھی قابل توجہ نہیں ہو سکتی، کہ حرکت بحیثیت حرکت ہونیکے زمانے کی علت ہے، لیکن بایں نقطہ نظر کہ حرکت کوئی سی بھی حرکت ہے، زمانے سے تشخص گیر ہوتی ہے، گویا جس طرح صورتہ کو بحیثیت صورت ہونے کے کہا جاتا ہے، کہ ہیولی سے پہلے ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ کوئی ایسی بھی صورت ہے، ہیولی سے تشخص پذیر ہوتی ہے یہ توجیہ ناقابل توجہ اس لئے ہے، کہ حرکت زمانے کی علت بحیثیت حرکت ہونے کے کب ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تمام حرکتوں کو زمانے کی علت ہونے میں گو نہ دخل ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ زمانے کی علت وہ حرکت ہے جو خارج میں موجود اور متعین ہو، اس دشواری کے حل کی کیا صورت ہے؟

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب اب تک کسی صاحب کی طرف سے میری نظر سے نہیں گزرا، باقی جو بات میرے دل میں آتی ہے وہ یہ ہے جیسا کہ میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی زمانے کو جو کہتے ہیں کہ وہ حرکت کا عارض ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہ عرض صرف ذہن کی تحلیلی قوت کے سب سے، اس لئے کہ زمانہ اور حرکت واقع میں دراصل ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، گویا حرکت کے متعلق جو یہ کہتے



ہیں کہ اسے وہ زمانہ عارض ہوتا ہے جس سے اس کی مقدار کی تعیین ہوتی ہے،  
 اس عارض کی حالت ایسی نہیں ہے، جیسے وجود اپنے معروض کو عارض ہوتا ہے،  
 بلکہ اس عارض کی کیفیت ایسی ہے، جیسے ماہیت کو جنس اور فعل عارض ہوتی ہے  
 اور جیسے ماہیت کو وجود عارض ہوتا ہے اس قسم کے عوارض کے متعلق ہم جان چکے ہو  
 کہ ایک اعتبار سے یہ مقدم بھی ہوتے ہیں اور ایک اعتبار سے یہ متأخر بھی ہوتے  
 ہیں پس حل کی صورت یہ ہوگی کہ خاص حرکت کا تقویم تو کسی معین زمانے سے  
 خارج میں حاصل ہوتا ہے، لیکن معین زمانہ حرکت کی ماہیت کو اس حیثیت سے  
 عارض ہوتا ہے کہ وہ حرکت ذہن میں ہے گویا زمانے کی حیثیت حرکت کی علت  
 کی ہے یعنی حرکت کے وجود اور تعیین کا اقاوہ زمانے سے ہوتا ہے اور حرکت کی حیثیت  
 زمانے کے اعتبار سے اس علت کی ہے جس نے اس کو قبول کیا ہو، یعنی باعتبار  
 ماہیت کے حرکت زمانے کی علت قابل ہے، لیکن یہ ساری کارستانیاں ذہنی تحلیل  
 کے سیدان میں انجام پاتی ہیں، باقی خارج کے اعتبار سے اگر پوچھتے ہو، تو یہاں  
 نہ کوئی علت ہے اور نہ معلول نہ عارض ہے نہ معروض اس لئے کہ خارج میں تو  
 دونوں ایک ہی چیز ہیں،

## فصل

کن حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ہے، یعنی کن کو کن  
 حرکات کا ضد قرار دیا جاسکتا ہے، اس فصل میں  
 اس کی تفصیل کی جائے گی، ایسے حرکات جن میں  
 باہم جنسی اختلاف ہے، ان میں تضاد کا علاقہ نہیں ہو سکتا اس بنیاد پر مثلاً  
 یہ جائز ہوگا کہ استحالہ (کسی حرکت) اور شوق (کسی حرکت) نقلہ (اپنی حرکت) کا  
 کسی ایک موضوع میں اجتماع ہو جائے، اور اگر کسی وقت ان میں تضاد اور  
 سماعت محسوس ہو، تو یہ ان کی ماہیتوں کا تضاد نہ ہوگا بلکہ یہ خارجی اسباب  
 کا اثر ہوگا، مگر ایسے حرکات جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہیں مثلاً شوق  
 (سیاہ ہوتا چلا جانا) اور قبض (سفید ہوتا چلا جانا) تو یہ دونوں باہم ایک  
 دوسری کی ضد ہوں گی، اسی طرح شوق (بالیدگی) قبول و انخطاط میں بھی  
 یہی تضاد وہی کی نسبت ہوگی، اس قسم کی متضاد حرکتوں کے لئے طبیعت نیچے



مقررہ حدود ہیں جن تک وہ پہنچنا چاہتی ہیں، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حرکتوں میں تضاد کا علاقہ جب کبھی ہوگا تو اس کا تعلق ان ہی چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا جن کے ساتھ حرکت کا وجود وابستہ ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ حرکتوں میں تضاد کا تعلق موضوع کی وجہ سے نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ ایسی چیزیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں ان کو ایسی حرکتیں عارض ہوتی ہیں جو نوعی طور پر واحد ہوتی ہیں، مثلاً آگ اور پانی میں تضاد ہے، اور دونوں کو اوپر کی جانب جانے والی یعنی فوقانی حرکت عارض ہوتی ہے آگ کو طبعی حیثیت سے اور پانی کو قسری قوت سے، اسی طرح زمانے کو بھی حرکتوں کے تضاد میں دخل نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کو اپنی ذات کی حد تک تضاد سے کوئی سروکار نہیں ہے مسافت کی وجہ سے بھی حرکتوں میں تضاد کا تعلق پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ بسا اوقات مافیہ الحركة (یعنی مسافت) کی حقیقت واحد ہوتی ہے، لیکن اس میں متضاد حرکتیں واقع ہوتی ہیں، مثلاً ایسا بہت ہوتا ہے کہ سیارہ سے شروع ہو کر جو حرکت سفیدی تک پہنچتی ہے اس کی راہ اور جو حرکت سفیدی سے سیارہ کی طرف ہوتی ہے اس کی راہ دونوں ایک ہی قسم کی ہوتی ہے، مگر باوجود اس کے جس حرکت کی انتہا سفیدی پر ہوتی ہے وہ اس حرکت کی ضد ہوگی جس کی انتہا سیارہ پر ہو، اسی طرح فاعل یعنی محرک کے تضاد سے بھی حرکت کے تضاد پر کوئی اثر نہیں پڑتا، غرض یہ ہے کہ اغماز اور اختتام کے درمیان میں حرکت کو جن اسباب و وسائل سے تعلق پیدا ہوتا ہے چونکہ ان کی ضد نہیں ہوتی اس لئے تضاد میں بھی نکلا کہ جب مذکورہ بالا امور میں سے کسی کو حرکت کے تضاد میں دخل نہیں ہے، تو اسے دے کر اب یہی بات باقی



رہ گئی، کہ ماسنہ اور مالہبہ معنی مسبد، اور منتہی کی وجہ سے حرکتوں  
 میں تضاد کا علاقہ پیدا ہوتا ہے، یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی  
 ہے کہ ان دونوں میں کسی نہ کسی وجہ سے تضاد کا تعلق ضرور ہے، پس  
 اب سمجھنا چاہئے کہ جب مسبد، اور منتہی میں ذاتی تضاد ہو، یعنی  
 ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات کی ضد ہو، تو اس وقت  
 حرکتوں میں بھی تضاد کا تعلق قائم ہو جاتا ہے لیکن ہمیشہ  
 یہ ضروری نہیں ہے، یعنی جب ان دونوں میں تضاد ہو، تو حرکتوں  
 میں تضاد کا ہونا بھی ضروری ہو یہ کلیہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر کسی  
 حرکت کی ابتدا سیاہی سے ہو، لیکن اس کا رخ سفیدی کی  
 طرف نہ ہو، بلکہ شفاف ہونے پر یہ حرکت ختم اور منتہی ہوتی  
 ہو، تو ایسی حرکت اس حرکت کی ضد نہیں ہوگی جس کی انتہا  
 سیاہی پر ہوتی ہو، حاصل انہی حرکات میں تضاد کا علاقہ ہوگا  
 جن کے کنارے (مسبد، اور منتہا) باہم ایک دوسرے کے  
 متقابل ہوں خواہ ان میں یہ متقابل خود ان کی ذات کا اقتضا ہو،  
 جیسے سیاہی اور سفیدی کا حال ہے یا ان میں تقابل حرکت ہی  
 کی راہ سے پیدا ہوا ہو، یعنی ان دونوں کناروں میں سے  
 ایک میں یہ صفت پیدا ہوگی کہ وہ حرکت کا مسبد، اور  
 نقطہ آغاز ہے اور دوسرے کنارے میں یہ صفت کہ اسی  
 حرکت کا وہ منتہی ہے، یہاں ایک بات غور کرنے کے قابل  
 ہے مطلب یہ ہے کہ کسی ایک چیز کا تعلق کسی دوسری  
 چیز سے جب اس قسم کا ہو، جیسے حرکت کو جو تعلق کناروں  
 (مسبد، اور منتہی) سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ ذاتی  
 طور پر اس کی جو ہر ذات میں تضاد نہ ہو، بلکہ بالعرض تضاد کی صفت  
 اس میں قائم ہوتی ہو، مثلاً مسبد ہونے کی صفت کی وجہ سے اب وہ نقطہ جہاں  
 سے حرکت شروع ہوتی اس کو منتہی سے تضاد کا تعلق پیدا ہو گیا،



بیان ایک اور مسئلہ ہے جو غور و تامل کا مستحق ہے، مطلب یہ ہے کہ جب کسی  
 چیز کا تعلق کسی دوسری چیز سے ہو مثلاً حرکت کا تعلق (مسافت) کے اطراف  
 اور کناروں سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ اس کو کسی سے تضاد کا  
 علاقہ خود اس کی جوہر ذات کی وجہ سے نہ پیدا ہوتا ہو، بلکہ عرضی طور پر یہ علاقہ  
 اس کو عارض ہو، جیسے مبدیہ ہونے کی وجہ سے (مسافت) کے اس کنارے اور  
 سرے کو تضاد عارض ہوا ہے، تو ایسی صورت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ جب  
 ان میں تضاد عرضی قسم کا ہو، تو ان کا جس سے تعلق ہے ان میں بھی تضاد کی  
 نوعیت عرضی ہی ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ جو چیز ان کے لئے عرضی ہے، مثلاً  
 کناروں کے لئے مبدیہ ہونے کی صفت عرضی ہے، لیکن ان کناروں سے جس کا  
 تعلق ہے یعنی حرکت کی جوہر ذات میں وہی عرضی چیز داخل ہو، اس کی مثال  
 یہ ہے کہ حار (گرم) جسم اور (ٹھنڈا) بارود جسم میں ظاہر ہے کہ جو تضاد ہے  
 وہ ان صفات کا نتیجہ ہے جو ان کو عارض ہوئے ہیں یعنی ٹھنڈے گرم کرنے  
 کی صفت) تہرید (ٹھنڈا کرنے کی صفت) کی وجہ سے ان اجسام میں بھی تضاد  
 پیدا ہو گیا ہے مگر باوجود اس بات کے ان دونوں جسموں میں اگرچہ تضاد  
 عرضی ہے لیکن خود ان دونوں عارضوں میں حقیقی تضاد ہے اب یونہی دیکھو  
 کہ حرکت کا مسافت کے سروں اور اطراف سے جو تعلق ہوتا ہے، تو اس تعلق  
 کی وجہ صرف ان کا اطراف ہونا نہیں ہے، بلکہ اس تعلق کی بنیاد ان کے مبدیہ  
 اور سرے ہونے پر مبنی ہے، اس لئے کہ حرکت کی جوہر ذات اپنے اندر تقدم  
 و تاخر کو دبائے ہوئے ہے کیونکہ "مفارقة" اور قصد یا "چھوڑنا" اور توجہ ہی تو  
 حرکت کی اصل حقیقت ہے، اور جب یہ چیزیں حرکت کے جوہر ہی صفات ہیں،  
 تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ مبدیہ اور منتہی کو بھی حرکت کی ذات اپنے ساتھ سمیٹے  
 ہوئے ہے، پس معلوم ہوا کہ حرکت کا تعلق مسافت کے اطراف اور کناروں سے  
 ان کے مبدیہ اور منتہی ہونے کی حیثیت سے ہے، اور یہ دونوں باوجود متقابل ہونے  
 کے حرکت کے مقوم بھی ہیں، اگرچہ حرکت کے موضوع کا مقوم ان سے حاصل  
 نہیں ہوتا، بہر حال یہ دونوں ضدیں (یعنی مبدیہ ہونا اور منتہی ہونا) یہ دونوں



حرکت کے ساتھ ذاتی ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، لیکن مسافت کے دونوں کناروں سے ان کو ذاتی ہونے کا تعلق نہیں ہے۔

یہ دعویٰ کہ حرکت مستقیمہ مستدیر (گردشی) حرکت کی ضد نہیں ہوتی، اسی طرح ایسی مستدیر حرکتیں جو باہم آپسے اپنے موڑ میں دوسرے سے مختلف ہوں مثلاً کسی سے اچھوٹا دائرہ بنتا ہوا

## فصل

اور کسی سے بڑا، الفرض ان مختلف مستدیر حرکتوں میں بھی اس اختلاف کی وجہ سے تضاد نہیں ہوتا، اس فصل میں ان دعوؤں کو ثابت کیا جائے گا۔

پہلی صورت تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ استقامت اور استدارہ (گولائی) میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، یہ ایسی دو چیزوں میں اختلاف نہیں ہے،

جن کا توار و ایک ہی موضوع پر ہوتا ہو یعنی ایک ہی موصوف ان دونوں سے متصف نہیں ہوتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ استقامت کے موضوع مثلاً خط کے لئے

یہ ناممکن ہے کہ وہ گولائی کی شکل اختیار کرے، یعنی مستقیم خط باقی رہتے ہوئے وہ گول نہیں ہو سکتا، اور جب گول ہوگا تو خط مستقیم باقی نہ رہے گا، بلکہ گول جائیگا،

پس معلوم ہوا کہ استقامت اور استدارہ یہ دونوں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں، اور جب ان کا یہ حال ہے تو پھر بیماری حرکت مستقیمہ اور مستدیرہ میں تضاد کا

علاقہ کیسے پیدا ہو سکتا ہے، اور یہی حال گولائیوں اور استداروں کے مختلف مراتب کا ہے یعنی ایک مرتبہ دوسرے مرتبے کا ضد نہیں ہو سکتا، کیونکہ کسی ایک

موضوع پر ان کا تقابلی نہیں ہوتا علاوہ اس کے تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حرکتوں میں تضاد کا علاقہ مافیہ الحركات کی وجہ سے تو ہوتا بھی نہیں (پھر جو حرکت

دائرے پر ہو، اور جو حرکت خط مستقیم پر ہو، ان دونوں میں تضاد اگر خط مستقیم اور دائرے کی وجہ سے ہوگا، تو اس کے یہی معنی ہونے کے مافیہ الحركات کی وجہ سے

ان میں تضاد پیدا ہو گیا حالانکہ مافیہ الحركات کی وجہ سے تضاد کا تعلق پیدا ہی نہیں ہوتا، اور اگر طرفین (مستدیر و مستدیرہ) کی وجہ سے حرکت مستدیرہ کو دوسری حرکتوں سے تضاد

کا تعلق پیدا ہوگا، تو علم ہند کے اس قاعدے کے کسی ایک خط مستقیم کو دائرہ کے







میں اختلاف ہو، لیکن میرے خیال میں یہ چیز قابل غور ہے،

بہر حال مستقیم حرکات میں تضاد کی کیفیت کیا ہوتی ہے، یہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے، کہا گیا تھا کہ اوپر کی طرف چڑھنے والی حرکت نیچے کی طرف اترنے والی حرکت کی ضد ہے، اور ان میں جو تضاد پایا جاتا ہے وہ محض ان کی حرکت مستقیم ہونے کا اقتضا ہے اس کے سوا بھی ان میں تضاد کی ایک اور وجہ بھی ہے جس کو حرکت سے تعلق نہیں ہے یعنی ایک کنارے کا اوپر ہونا، اور دوسرے کنارے کا نیچے ہونا، الغرض ایسی حرکت جس میں تضاد پایا جاتا ہو وہی ہے جو ایک بالفصل طرف (سری) سے شروع ہو کر کسی بالفصل طرف (کنارے) تک مسافت کے قریب ترین راستے سے پہنچے، اور اس کی ضد وہی حرکت ہوگی جس کی ابتدا اس پہلی حرکت کی انتہا سے ہو، اور اس کی جو ابتدا تھی اسی پر جا کر ختم ہو، نہ کہ کسی دوسری چیز پر، لیکن بروج کی حرکت خواہ بیدھی ہو یا الٹی فوج کی جائے دونوں میں تضاد نہیں ہے، یا کسی دائرے کے نصف پر جو حرکت واقع ہو وہ اس حرکت کی ضد نہیں ہو سکتی، جو اسی دائرے کے دوسرے نصف پر ہو، اس لئے کہ دائرے میں ایک قوس کو دوسرے قوس سے کسی قسم کا کوئی امتیاز یقین حاصل نہیں ہوتا، سوا اس کے دائرے پر جو حرکت ہوگی اس میں جس حد یا نقطے کی طرف حرکت ہوگی، بجز اسی حد اور نقطے سے حرکت شروع بھی ہوگی یعنی اس میں جو حد مطلوب ہوگی وہی حد یکساں متروک بھی ہوگی دوری حرکت میں یہی ہوتا ہے،

بہر مستقیم حرکت کی انتہا بالآخر سکون پر ہوگی، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اسی دعوے کی ایک دوسری تعبیر یعنی ایسی دو حرکیں جو باہم مختلف ہوں ان کے درمیان میں سکون کا ہونا ضروری ہے، اس تعبیر کو پیش نظر رکھ کر متقدمین چار دلیلوں سے اس کو ثابت کرتے تھے پہلی دلیل یہ ہے کہ کوئی چیز جب کسی معین حد سے متصل و تماس ہوتی ہے اور اس سے جدا و مباین ہوتی ہے، تو ان دونوں کاموں کے لئے دو آئٹمز کی ضرورت ہے ایک ان تو وہ جس میں اتصال اور تماس حاصل ہوا اور دوسری وہ ان جس میں مباہنت اور جدائی کا حصول ہو،



اور ظاہر ہے کہ دونوں کے بیچ میں زمانے کا ہونا ضروری ہے کیونکہ تعالیٰ انات  
 (یعنی بغیر زمانے کی فصل کے مسلسل یکے بعد دیگرے دونوں کا پایا جاتا)  
 محال ہے پس ان دونوں کے بیچ میں جو زمانہ ہوگا اس میں حرکت تو ہوگی نہیں  
 لا محالہ یہی ماننا پڑے گا کہ سکون ہے لیکن اس دلیل کا جواب دو طریقے سے  
 دیا جاتا ہے پہلا طریقہ تو نقص کا ہے یعنی مسافت میں جو حد بھی فرض کی جائے گی  
 اس میں یہ دلیل جاری ہوتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دنیا میں آج تک  
 حرکت کبھی پائی نہیں گئی اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس میں مغالطے کو حل کیا گیا ہے  
 یعنی یہ کہا جاتا ہے کہ مبائنیت (جدا ہونا) یہ تو خود حرکت ہے اور حرکت  
 ظاہر ہے کہ زمانے کے سوا اور کسی چیز میں نہیں پائی جاسکتی اسی زمانے کا  
 جو کنارہ ہے یعنی ان اس میں یہ حرکت نہیں پائی جاتی الغرض مبائنیت میں خود  
 ایک طرف اور کنارہ پیدا ہوتا ہے لیکن چھوڑنے والی شے مبائنیت کے اس  
 کنارے سے جس وقت متصف ہوتی ہے اس وقت وہ مبائنیت سے ہٹتی  
 بلکہ اتصال و تماس کے زمانے کا وہ آخری کنارہ ہے لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا  
 ہے جب یہ تماس اور اتصال زمانے میں وقوع پذیر ہو لیکن اگر وہ کوئی ایسا  
 تماس ہے جس کا وقوع زمانے میں نہیں بلکہ ان میں ہوا ہے تو تماس کے زمانے  
 کا وہ آخری کنارہ نہیں بلکہ خود تماس والی وہ آن ہوگی اور ایسا ہونا ناممکن ہے  
 کہ مبائنیت کے زمانے کا طرف ایسی آن ہو جس میں مبائنیت نہیں بلکہ مبائنیت کی  
 مخالف حالت یعنی تماس اور اتصال پایا جائے دوسری دلیل انہی متقدمین  
 کی یہ ہے کہ اگر اوپر چڑھنے والی حرکت کا اترنے والی حرکت کے ساتھ اتصال  
 جائز ہوگا تو ان دونوں حرکتوں میں سے ایک واحد متصل حرکت پیدا ہو سکتی ہے  
 نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی دو حرکتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک ہو جائیں  
 حالانکہ یہ محال ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دو خطوں کے درمیان  
 جب کسی حد مشترک کا بافضل وجود پایا جاتا ہے تو اس وقت دونوں کا ایک خط  
 ہونا ناممکن ہے خصوصاً جب دونوں خطوں کی جہت بھی مختلف ہو مثلاً کسی  
 زاویے کو اگر وہ دونوں خط محیط ہوں بلکہ اتصالی وحدت دونوں خطوط میں



اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب ان دونوں کے درمیان حد مشترک بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوة کی حیثیت میں پایا جاتا ہو اور جو حال دو خطوں کا ہے یہی حال دو حرکتوں کا بھی ہے یعنی جب دونوں کے بیچ میں حد مشترک بالفعل شکل میں موجود ہو تو پھر دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اوپر پڑھنے والی اور نیچے اترنے والی دونوں حرکتوں میں اتصال پیدا ہو جائے گا (یہی بیچ میں سکون نہ ہوگا) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اوپر چڑھنے والی حرکت کی نہایت نیچے کی طرف پلٹنا قرار پایا جائے گا یا جو متروک ہے وہی اسی حیثیت سے مطلوب و مقصود ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی جب حرکتوں کا اتصال ان کی وحدت کو مستلزم ہوتا ہے یعنی صرف اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی وقفہ اور سکون نہیں ہے اس بات کو ضروری نہیں ٹھہرا تا کہ دونوں ایک ہی ہو جائیں اور ان کے درمیان میں جو حد مشترک ہے وہ باطل ہو جائے چونکہ یہ واقعہ نہیں ہے اس لئے دلیل بھی بے معنی ہے

چوتھی دلیل اسی کے قریب قریب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ مثلاً کالے ہوتے چلے جانے سے اسودا والی حرکت سے شروع ہو کر اگر کوئی چیز سفید ہونی شروع ہو تو سوال یہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں کے درمیان اگر کوئی وقفہ نہیں ہے بلکہ بغیر کسی وقفے کے ایسا ہوا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ سیاہ ہونے کی صلاحیت و قوت بجنسہ سفید ہونے کی صلاحیت و قوت قرار پائے یعنی کوئی سفید چیز جب کالی ہونی شروع ہو تو اس کے کالے ہونے کی صلاحیت ہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہو (اس لئے کہ کالے ہونے کے بعد یہ مانا گیا ہے کہ پھر وہ بغیر وقفے کے سفید ہونا شروع ہوئی) اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سفید چیز جب کالی ہونے لگے تو اس میں کالے ہونے کی جو صلاحیت ہے وہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہے گویا یہ مانا جائے کہ سفید چیز میں سفید ہونے کی اور سیاہ چیز میں سیاہ ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے حالانکہ یہ محال ہے اس لئے کہ کوئی چیز اپنی صلاحیت خود ہر ایک بے معنی سی اور ناممکن بات ہے



اس کا جواب یہ ہے کہ شے جس وقت سفید ہوتی ہے اس وقت سیاہ پڑتے چلے جانے کی حرکت اس میں شروع نہیں ہوتی اس لئے کہ سیاہ پڑنے کی حرکت ظاہر ہے کہ سیاہی کی طبیعت سے ماخوذ ہوگی اور سیاہی سفیدی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا وجود سفیدی کے بعد پایا جاتا ہے نیز جو لوگ سیاہ پڑنے کی صلاحیت و قوت کو بجنسہ سفید پڑنے کی صلاحیت و قوت قرار دیتے ہیں ان کے اس قول پر یہ بات بھی ضروری نہیں ہے کہ سفید میں سفید ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ قریبی صلاحیت تو نہیں ہوتی لیکن اگر بعید صلاحیت اس میں ہو تو کیا حرج ہے (سفید کٹر سیاہ ہونے کے بعد پھر سفید ہو جاتا ہے اس بنا پر کہ سیاہی کے بعد جو سفیدی پیدا ہوتی ظاہر ہے کہ اس میں بالقوة موجود تھی) اور یہ جواب اس وقت ہے جب یہ مان لیا جائے کہ سفید ہونے کے زمانے میں ہی شے سیاہ پڑنی شروع ہوتی ہے۔

بہر حال قدامت سے جو دلیلیں وراثت میں ہم لوگوں تک پہنچی ہیں وہ یہی چار ہیں اور کل کی کل کمزور و بودی میں البتہ اس دعوے کی براہی دلیل وہ ہے جس پر شیخ رئیس نے اعتقاد کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ

”جسم کی حرکت کی قریب ترین علت دراصل جسم کا وہیل (رجحان اور جھکاؤ) ہوتا ہے جو خود جسم میں پایا جاتا ہے یعنی سافت کی کسی حد سے حرکت شروع ہو کر آخر تک میل ہی کے ذریعے سے پہنچتی ہے اور قاعدہ ہے کہ جسم کو حرکت دے کہ جو چیز کسی حد تک پہنچاتی ہے اس محرک کے لئے ضرور ہے کہ وہ جسم کے ساتھ ہو۔“

پس معلوم ہوا کہ جس حد تک بھی جسم کو جو پہنچائے اس پہنچانے والے کو پہنچنے کے وقت ضرور موجود رہنا چاہئے اور اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ جس میل نے متحرک کو حرکت دے کر سافت کی کسی حد تک پہنچایا ہے اس کو پہنچنے کی ان میں موجود ہونا چاہئے اور اس میں کوئی ناممکن بات لازم نہیں آتی اس لیے کہ میل کی حالت تو حرکت جیسی نہیں ہے، یعنی حرکت کا وجود جس طرح ان میں نہیں ہو سکتا میل کے متعلق یہ



بالکل غیر ضروری ہے، آن میں اگر اس کا وجود ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں یہ بالکل کھلی ہوئی بدیہی بات ہے

اب اس حد سے یعنی جہاں جسم پہنچا تھا وہاں سے فرض کیجئے کہ وہ پلٹتا ہے ظاہر ہے کہ پلٹنے کی اس حرکت کے لئے ایک دوسرے میل کی ضرورت ہے جو اس حرکت بازگشت کی علت قریب ہو، اس لئے کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی بھی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو، اور ثابت ہو چکا کہ میل کا حدوث آن میں ہوتا ہے وہ آن جس میں میل اول نے جسم کو اس خاص حد تک پہنچایا تھا وہی میل ثانی کے حدوث کی آن نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک ہی جسم میں دو مختلف جمعوں کا میلان آن واحد میں حاصل نہیں ہو سکتا پس ضرور ہوا کہ میل ثانی کا حدوث ایسی آن میں ہو جو اس آن کے مغائر ہو جس میں میل اول نے جسم کو خاص حد تک بالفعل پہنچا دیا تھا پس دونوں آنوں کے بیچ میں ایک ایسے زمانے کا ماننا گزیر ہے جس میں جسم کو ساکن مانا جائے اور یہی دعویٰ تھوڑا تھا

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کے تمام مقدمات صحیح ہیں، البتہ ایک بات صرف سمجھنے کے لئے رہ جاتی ہے یعنی یہ جو کہا گیا تھا کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی بھی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو اس مقدمے میں جدا کرنے سے مراد پلٹنے کی اور مڑنے کی جدائی ہے یعنی جو جدائی پلٹنے اور مڑنے سے حاصل ہو کیونکہ اگر اس کا یہ مطلب نہ لیا جائے گا تو مسافت کی حدود میں متحرک پہنچنا بھی ہے اور انہیں چھوڑنا چلا جانا بھی ہے اس کے ذریعے سے یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے (یعنی اس صورت میں جو میل پہنچنے کی علت ہے وہی میل چھوڑنے کی بھی علت ہے) میں نے مقدمے کے اس حصے کا یہ مطلب اس لئے بیان کیا کہ شیخ نے جو میل پیش کی ہے اس کا تعلق ان مختلف حرکات سے ہے جو مختلف میلانوں کے محتاج ہوتے ہیں اور کوئی شبہ نہیں کہ ایسے دو مختلف سیلوں کا جو ایک ہی موضوع میں پائے جاتے ہوں کسی آن واحد میں جمع ہونا ناممکن ہے



شیخ کی اس دلیل پر فخر تھی اعتراضوں کا جو سلسلہ ہے، اسے بھی سن لینا چاہیے۔  
 امام رازی کہتے ہیں، کہ یہ دلیل بھی اور کیفی حرکتوں میں نہیں چلتی، کیونکہ ان حرکتوں  
 میں میل کی ضرورت نہیں ہوتی اور دلیل کا سارا دار مدار اسی میل پر ہے، میں  
 کہتا ہوں کہ یہ تو بالکل ایک لفظی مغالطہ ہے، اس لئے کہ اگر میل کے لفظ کو  
 بدل دیا جائے اور اس کی جگہ ہم اس چیز کو رکھ دیں جو حرکت کے قریبی سبب  
 ہونے میں میل کا قائل مقام ہو کیونکہ سبب جب بدل گیا تو اس کا قریبی سبب  
 بھی ضرور بدل جائے گا، حیرت ہے کہ علمی دنیا کے آدمی ہو کر امام اس قسم کے  
 لفظی گرفتوں پر اپنے کو خدا جانتے کس طرح آمادہ کر لیتے ہیں۔

امام کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک "دولاب" جو گھوم رہی ہو ہم فرض  
 کرتے ہیں کہ اس پر ایک کرہ رکھا ہوا ہے اور اسی کے ساتھ ہم یہ بھی فرض کر لے  
 ہیں کہ اس دولاب کے اوپر ایک چوڑی چکنی ایسی چھت ہے جسے یہ کرہ ہر دورے  
 میں چھوتا ہے ایسی صورت میں اس کرے کا اوپر والی چھت سے ہر دورے میں اتصال صرف  
 ایک آن میں ہوگا، نہ اس آن سے پہلے اتصال ہوگا اور نہ اس کے بعد امام نے  
 پھر اس کا خود ہی نہایت پہل سا ایک جواب دیا ہے، میں اس جواب کی  
 کمزوری کا ذکر کر کے اپنے بیان کو طویل دینا نہیں چاہتا، باقی خود ان کے اس  
 دولاب والے اعتراض کا صحیح جواب عنقریب اس مقام پر بیان کیا جائیگا  
 جہاں "حبہ صریحہ" (و انہ ہو اوپر پھینکا گیا ہو) والے سہمے کا جواب دیا جائیگا،  
 امام نے اس کے بعد ان حرکتوں کی دلیل کا ذکر کیا ہے، جو (ان دونوں  
 حرکتوں) کے بیچ میں سکون کے منکر ہیں، تقریر اس کی یہ درج کی ہے، کہ  
 بڑی بات جو اس سلسلے میں وہ کہہ سکتے ہیں یہ ہے کہ

"پتھر جو نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا گیا اگر چڑھنے کے بعد

اترنے کے وقت پھر جاتا ہے یعنی چڑھاؤ اور اتار دونوں حرکتوں کے

درمیان میں سکون کی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس میں کوئی شہد نہیں کہ



چڑھاؤ کے وقت طبیعت پتھر میں موجود رہے گی اب قسری اور بیرونی قوت  
 (جو اس کو اوپر لے کئی ہے) اگر طبیعت سے زیادہ قوی ہوگی تو حرکت  
 رکے گی نہیں بلکہ بالائی سمت کی طرف جاری رہے گی اور اگر وہ کمزور ہوگی  
 تو چڑھاؤ والی حرکت باقی نہیں رہے گی بلکہ اتار والی حرکت شروع  
 ہو جائے گی اور اگر طبیعت کی قوت اور بیرونی قوت دونوں برابر  
 درجے کی ہوں گی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ پتھر ساکن ہو جائے  
 اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ بیرونی قوت کی اتنی مقدار کے لیے  
 ضروری ہے کہ بذات خود (بغیر کسی سبب کے) وہ معدوم نہ ہو کیونکہ  
 اگر بغیر سبب کے وہ معدوم ہو سکتی ہے تو ایسی چیز کبھی موجود ہی نہیں  
 ہو سکتی اس لیے ضرور ہے کہ اس کے عدم کا کوئی سبب ہو، اب  
 اس کے انعدام کا سبب اگر اس ہوا کا وہ مقابلہ ہو جس کو پھار اگر پتھر  
 اوپر گیا ہے جسے بیرونی قوت کے کمزور ہونے کا سبب قرار دیا گیا ہے  
 تو یہ مقابلہ حرکت کے وقت ہو سکتا ہے نہ کہ سکون کی حالت میں  
 (اور جب اس کو ساکن مانا گیا ہے) تو ضروری ہے کہ بیرونی قوت  
 کی اتنی مقدار معدوم نہ ہو پس اب لا بدی ہے کہ پتھر کی واپسی  
 اس وقت تک نہ ہو جب تک کوئی ڈھکیلنے والا اس کو نہ ڈھکیلے،  
 بہر حال جب پتھر گرنے سے پہلے ساکن ہوگا، تو اس سکون کی  
 علت طبیعت تو ہو نہیں سکتی اس لیے کہ طبیعت جسم کو اس کے طبعی  
 فعل سے کیسے روک سکتی ہے بلکہ یہ سکون قسری اور بیرونی قوت کا نتیجہ ہوگا  
 اور اس کا حاصل یہ ہوگا کہ قاسم کو ایک ایسی خارجی قوت عطا کرتا ہے  
 جو اس کو بعض خاص جگہوں میں روک لیتی ہے شیخ نے زائد ثنائی  
 کے سکون کا یہی سبب قرار دیا ہے لیکن یہ دواہوں سے غلط ہے  
 پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قاسم کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس نے  
 جسم میں حرکت پیدا کرنے والی کسی بیرونی قوت کا تو افادہ کیا لیکن  
 سکون پیدا کرنے والی قوت اس نے پتھر میں اگر نہیں پیدا کی ہے،



تو سکون کا حصول (اس کی علت کے بغیر کیسے ہوگا) اور اگر اس نے سکون پیدا کرنے والی قوت بھی اسی پتھر میں پیدا کی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ضدوں میں لزوم پیدا ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قاسر کی بخشی ہوئی قوت کا پہلا حال تو یہ تھا کہ اس سے سکون پیدا نہیں ہوتا تھا (بلکہ حرکت پیدا ہوتی تھی) پھر اس کے بعد وہی قوت اب سکون کی علت بن گئی، تو سوال یہ ہے کہ جب تک اس سے سکون نہیں پیدا ہوتا تھا اس کی کیا وجہ تھی؟ اگر کسی رکاوٹ اور مانع کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تھا اور یہ مانع طبیعت بھی ہو سکتی ہے، تو اس شخص پر جب طبیعت کو اس اجنبی قوت سے کمزور تسلیم کیا گیا تھا وہ مانع نہیں رہ سکتی، اور اس شق پر جس میں دونوں قوتیں برابر برابر کی قرار دی گئی تھیں کسی ایسی قوت کی ضرورت ہی نہیں جو سکون کی علت بنے، پس ضروری ہوا کہ یہ برابری باقی رہے۔ اور بیرونی قسری قوت مست مطلوب نہ ہو، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو پتھر اوپر کی جانب پھینکا گیا ہے وہ واپس نہ ہو، تعجب ہے کہ شیخ نے "خلا" کے باب میں خود تصریح کی ہے کہ قسری قوت کی راہ میں اگر اس ہوا کی طرف سے رکاوٹ نہ ہو جیسے پھاڑ کر پتھر اوپر کی جانب جا رہا ہے تو یہ پھینکا ہوا پتھر فلک کی سطح تک پہنچ جاتا لیکن یہاں یہ کہتا ہے کہ قاسر ہی بعض جگہوں میں سکون پیدا کرنے والی قوت کو پیدا کرتا ہے اور لوں باتوں میں طبیعت آسان نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس سکون کا فاعل اور سبب طبیعت ہے، لیکن بایں شرط کہ قاسر میں ضعف پیدا ہوئے، اور قسری قوت کے ضعف کی علت بھی طبیعت ہی کا وجود ہے، مگر باتیں طور کہ جس ہوا کو پھاڑ کر پتھر اوپر کی طرف گیا ہے اس کی مقاومت اور اس کی جانب سے جو مقابلہ ہوتا ہے وہ بھی طبیعت میں اس کی استعداد پیدا کرتی ہے کہ قسری قوت کو ضعیف کرے، یعنی یہاں پر پہنچ کر اس



حرکت کو سکون حاصل ہوگا اس سے پہلے ہوا کی مقاومت طبیعت میں اس استعداد کو پیدا کرتی چلی جاتی ہے آخر یہ تو مشاہدے کی بات ہے کہ ہوا کی مقاومت اور مقابلے کی بہت جتنی بڑھتی چلی جائے گی قسری قوت کے ضعف میں اسی نسبت سے اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے پس سکون کے سبب کا بھی یہی حال ہے شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ قاسم ہی پتھر میں اس قوت کو پیدا کرتا ہے جو اس پتھر کو کسی جگہ پر سکون عطا کرتی ہے یعنی مقصد یہ ہے کہ اوپر کی طرف جو قوت اس پتھر کو طبیعت پر غالب کر لے جا رہی تھی وہی قوت جب طبیعت کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے تو سکون کے اسباب میں سے ایک سبب اس وقت تک بنی رہتی ہے جب تک اصلی اور طبعی قوت اس پر غالب نہ آجائے کہ اس کے بعد پتھر کی حرکت نیچے کی طرف ہونے لگتی ہے باقی امام نے جواب میں جو یہ کہا تھا کہ اس سکون کا حاصل ہونا ضروری ہے اس لئے کہ جب جسم کا حرکت کی آخری حالت میں حرکت سے موصوف ہونا ناممکن ہو جائے تو اس وقت اس جسم کے لئے سکون خود بخود ضروری ہو جاتا ہے علت اور سبب کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی گویا لوازم اپنے ثبوت میں جس طرح علت کے محتاج نہیں ہوتے وہی اس کا بھی حال ہوگا اور اس بنیاد پر یہ ماننا ہمارے لئے لازم نہ ہوگا کہ پتھر اوپر میں ٹھہرا رہے کیونکہ اس ضرورت کا ازالہ ہو گیا اور طبیعت پھر باعث حرکت بن جائے گی امام کے جواب کا گویا یہی خلاصہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کا یہ جواب انتہا سے زیادہ رکبیک ہے بکند و جوہر کی وجہ یہ ہے کہ سکون کا شمار ان اعدام میں ہے جو اپنے حصول میں علت کے محتاج ہوتے ہیں کیونکہ سکون کے متعلق دو ہی خیال ہو سکتے ہیں یا تو اس کو وجودی مانا جائے جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے جو اس کی تعبیر کرتے ہیں یعنی کسی مکان یا کیف وغیرہ میں ایک مدت تک رہنا اس کو سکون کہتے ہیں یا اگر خود سکون وجودی نہیں ہے تو اس وجودی (یعنی مکان وغیرہ میں ہونا) صفت کے لوازم میں سے وہ ضرور ہے اور مر حال میں اس کے لئے وجودی علت کی ضرورت ہے محض یہ بات سکون کے پائے جانے کے لئے کافی نہیں ہے کہ حرکت کی علت نہیں پائی جاتی دوسری وجہ یہ ہے کہ



انہوں نے جو یہ فرمایا کہ جب ضرورت کا ازالہ ہو گیا تو طبیعت باعث حرکت بن گئی، اس فقرے کے بھی کوئی معنی نہیں ہیں اس لئے کہ جس کا وجود ضروری ہو، اس کا ازالہ آخر بلا سبب کیوں ہو گیا تیسری وجہ یہ ہے کہ لوازم ماہیت کے متعلق انہوں نے جس خیال کا اظہار کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے بلکہ لوازم دراصل ماہیت کے معلول ہوتے ہیں لیکن بایں ثمرہ کہ ماہیت کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا وجود ہو، خواہ خارجی وجود ہو یا ذہنی یہ تو بعضوں کا مذہب ہے اور بعضوں کا خیال ہے کہ ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے لوازم کی علت ہے، کچھ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ لوازم اسی علت کے معلول ہوتے ہیں جس علت کی معلول ماہیت ہوتی ہے اور میری رائے میں صحیح بات یہ ہے کہ لوازم معلول بالعرض ہوتے ہیں بہر حال کوئی سا بھی مذہب اختیار کیا جائے لیکن اتنی بات ضروری ہے کہ لوازم کا حصول ماہیت کی علت کے حصول سے جدا نہیں ہو سکتا امام کے جواب کی تنقید ختم ہوئی

اس سلسلے میں جو مشکلات پیش کئے گئے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ سکون تو ایک زمانی شے ہے، یعنی جو اپنے زمانے کی تقسیم سے جو خود بھی تقسیم ہو جاتی ہے، اب دو حرکتوں کے بیچ میں سکون کی جتنی بھی مقدار مانی جائے گی اس سے کم مقدار بھی کافی ہو سکتی ہے پھر سکون کے زمانے کو جو معین کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جسم کے حالات بڑائی، چھوٹائی، صغرو کبر کثافت و لطافت گرائی، اور سبکی ثقل و خفت و غیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں پس یہی چیزیں سکون کی مقدار کے معین ہونے کے اسباب ہو سکتی ہیں۔

دو مستقیم حرکتوں کے درمیان میں جو لوگ سکون کی ضرورت کا انکار کرتے ہیں ان کی منجلا اور دلیلوں کے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ایک عظیم الشان پٹان مثلاً اوپر سے گرتی ہوئی آ رہی ہو اب اگر راستے میں اس پٹان کی ملاقات ایک ایسے دانے سے ہو جائے جو نیچے سے پھینکا گیا تھا اور یہی وقت اس دانے کے پلٹنے کے معنی و دوسری حرکت دانے کی شروع ہونے



سے پہلے جس سکون کی ضرورت بتائی جاتی ہے اتفاق سے دانہ اسی سکون کی حالت میں تھا چاہئے کہ اوپر سے نیچے آنے والی چٹان اس دانے کی وجہ سے درمیان ہی میں اٹک جائے بلکہ اگر چٹان کی وجہ سے بھی اس دانے میں نیچے کی طرف حرکت شروع ہو جائے جب بھی جو کچھ چڑھاؤ کی حرکت کو چھوڑ کر اب اس میں اتار والی حرکت شروع ہوگی بیچ میں سکون کا ہونا ضرور ہے اس لئے چٹان ہی نہیں بلکہ پہاڑ بھی اگر آگے بڑھے تو چاہئے کہ وہ بھی رک جائے اس کا کٹ ہو رہا ہے تو یہ ہے کہ دانہ دراصل پہاڑ کی وجہ سے نہیں بلکہ پہاڑ کی حرکت سے ہوا میں جو حرکت ہوگی ہوا کی اس حرکت سے ٹکانے کی وجہ سے دانہ پلٹ پلٹے گا اور ایسی صورت میں پلٹنے کے لئے جو سکون دانے میں پیدا ہوگا وہ پہاڑ کی ملاقات سے پہلے ہوگا پھر ان جواب دینے والوں پر جب یہ اعتراض ہوا کہ یہ تو مشاہدہ ہے کہ پہاڑ سے دانے کی ملاقات اسی وقت ہوتی ہے جب وہ دانہ اوپر کی جانب چڑھ رہا تھا نہ کہ پلٹنے کے وقت پہاڑ سے اس کی ملاقات ہوتی ہے مثلاً کوئی پتھر اوپر سے آ رہا ہو اور نیچے سے کوئی تاک کر نیچے سے اس پر تیر چلائے یا آنے والے پتھر کو کوئی نیچے سے ہاتھ کو حرکت دے کر روکے تو اس وقت یہ مشاہدہ بدیہی ہو جاتا ہے فیصلوں نے جواب میں یہ بھی کہا ہے کہ دانے سے پہاڑ کا ٹھکر جانا زیادہ سے زیادہ بیدار عقل ہے لیکن محال تو نہیں ہے امام رازی ہی نے لکھا ہے کہ یہ بات اگر بیدار عقل ہے لیکن جب ممکن ہے آورد دلیل سے اس کی ضرورت ثابت ہوتی ہے تو اس کا ماننا گزیر ہے میں کہتا ہوں کہ آخر کس دلیل کا اقتضا ہے دلیل یا برہان سے اگر کوئی بات ثابت ہوتی ہے تو وہ یہ ہے کہ ایسی دو حرکتیں جن میں دونوں حقیقی اور واقعی حرکتیں ہوں ان کے بیچ میں سکون کا ہونا ضروری ہے لیکن ایک حرکت حقیقی ہو اور دوسری حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہو ان میں بھی سکون کی ضرورت ہے یہ کہاں سے ثابت ہوا میری مراد مجازی سے ایسی حرکت ہے جیسے کشتی کے سوار کی حرکت ہوتی ہے کہ یہ حرکت فانی طور پر دراصل سکون ہے پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ دانے کی حرکت



اگرچہ سکون پر ختم ہو گئی تھی لیکن باوجود اس سکون کے بہاڑ یا چٹان کی حرکت سے اس کو عرضی حرکت بھی ہوتی رہی اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ ایک مکان جم کسی دوسرے متحرک جسم سے متصل ہونے کی وجہ سے اسی جانب عرضی طور پر متحرک ہو جو اس کی طبیعت کی حرکت کی جہت اس وقت ہو جب تمام بیرونی موانع سے خالی ہو، لیکن اس وقت چونکہ بیرونی قوت کا کچھ نہ کچھ بقیہ اس میں ابھی باقی ہے اس لیے بجائے ذاتی اور طبعی حرکت کے اس کی یہ حرکت عرضی ہو گئی۔

**فصل** فاعل اور محرک کی مختلف قسموں کے حساب سے حرکت کی تقسیم اس فصل میں کی جائے گی اب تک حرکت کے حالات کے اعتبار سے ہم گفتگو کرتے رہے اور اب ہم اس پر گفتگو کریں گے کہ انواع کے اعتبار سے حرکت کی کیا کیفیت ہے، بہر حال ایسی حرکت جو بذات خود حرکت ہو، یعنی حرکت بالذات کی تو تین قسمیں ہیں طبعی ارادی قسری اور اگر بالذات کی قید نہ لگائی جائے بلکہ مطلق حرکت کے اقسام سے سوال ہو تو اس حساب سے اس کی چار قسمیں ہو جاتی ہیں تو یہی مذکورہ بالا اقسام اور جو تھی قسم حرکت بالغرض۔

اچھا تو میں اب ہر قسم کا بیان شروع کرتا ہوں اس کی تقریروں کرنی چاہئے کہ ہر وہ چیز جو حرکت سے متصف ہوتی ہے، دو حال سے خالی نہیں یا اس میں خود حرکت موجود ہوگی یا بذات خود تو اس میں حرکت نہیں پائی جاتی لیکن جس چیز سے اس کو اتصال و اقتران حاصل ہے، واصل وہ چونکہ متحرک تھی اس لیے حرکت کا انتساب اس کی طرف بھی کروایا گیا ہے مثالی الذکر کو حرکت بالغرض کہتے ہیں، اور پہلی صورت جس میں خود حرکت پائی جاتی ہے، اس کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ اس کی حرکت کا سبب خود اسی میں موجود ہے، یا اس سے خارج ہے، اگر خارج ہے، تو اس کا نام حرکت قسری ہے، لیکن جس میں حرکت کی سبب خود متحرک کے اندر موجود ہے اگر وہ کوئی ادراک و شعور والی ہستی ہے، تو اس کا نام حرکت نفسانیہ ہے اور اگر شعور نہیں ہے، تو اس کا نام حرکت لجمیہ ہے، یہ تو عام کلی تقسیم ہے، لیکن بعض



خاص خاص حرکات کے متعلق لوگوں کو یہ دشواری محسوس ہوتی ہے کہ آخر ان کو کس قسم میں داخل کیا جائے خصوصاً نبض کی حرکت کے متعلق فیصلے میں سخت اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ نبض کی حرکت طبعی ہے بعض کہتے ہیں کہ ارادی (نفسانی) ہے پھر ان دونوں صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی حرکت ایسی قرار دی جائے یا وضعی یا کئی ہر فریق اپنے دعوے کے ثبوت میں وجوہ پیش کرتا ہے جس کی تفصیل طب کی کتابوں خصوصاً کتاب قانون کے کلیات میں موجود ہے بعض علماء نے سانس کی حرکت کے متعلق لکھا ہے کہ ایک حساب سے وہ ارادی ہے اور ایک اعتبار سے طبعی ہے یعنی اس کا تعلق ارادے سے بھی ہے اس لئے کہ ہر سانس ایسے زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے جس کے اعتبار سے سانس لینے والا اس کو اپنے ارادے سے مقدم بھی کر سکتا ہے اور تاخر بھی، لیکن چونکہ سانس لینے والوں کو اس کی ایسی ضرورت ہے کہ کسی طرح اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتے اس لئے ارادے سے گویا اس کو تعلق نہیں ہے صاحب قانون نے جو یہ لکھا ہے کہ "سانس کی حرکت ارادی ہے اس لئے کہ اس کی جو فطری راہ اور طبعی مجرئی ہے وہ بدلا جا سکتا ہے" اس سے ان کی وہی غرض ہے جو میں نے بیان کیا، باقی اس پر یہ اعتراض کہ سانس لینے والوں میں تو ارادہ نمید کے وقت موجود نہیں رہتا، اب اگر سانس کی حرکت کو ارادی قرار دیا جائیگا تو لازم آتا ہے کہ میند میں کوئی سانس نہ لے، مگر یہ اعتراض لغو ہے اس لئے کہ سانس لینے والوں سے ارادی حرکات صادر ہوتے رہتے ہیں لیکن ان کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ ان کی حرکتیں ارادی ہیں اور نہ اس کا شعور ہی ان کو یاد رہتا ہے، اسی طرح نشوونما کی حرکت کے متعلق یہ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ طبعی ہے یعنی نشوونما قبول کرنے والے اجسام کی طبیعتوں کا وہ اقتضا ہوتا ہے جیسا کہ غذا ان کے اندر پہنچ کر اجزائے جسم میں جذب ہو جاتی ہے، یہ تین ان کے لمباتع یہ چاہتے ہیں کہ جسم مینوں اقطار میں بڑھتا جائے، اور ارباب تحقیق کے نزدیک یہی حال نبض کا بھی ہے اس لئے یہ حرکت قصد اور ارادے سے بھی نہیں ہوتی اور نہ کبھی خارجی قاسر اس کا سبب ہوتا ہے بلکہ قلب میں جو حوالی قوت



پائی جاتی ہے وہ منہض کی حرکت کا سبب ہوتی ہے (باقی یہ بات کہ وہ اپنی ہے  
یا وضعی یا کچھ اور) تو جمہور کا میلان اسی طرف ہے کہ وہ اپنی اور مکانی ہے  
لیکن بعض لوگوں نے وضعی قرار دیا ہے اور بعضوں نے کمی (جیسا کہ پہلے بھی  
کہا گیا تھا) اس پر اگر تم اعتراض کرو کہ طبعی حرکت کا تو قاعدہ ہے کہ وہ ہمیشہ  
ایک ہی سمت کی طرف ہوتی ہے بلکہ اس کی بھی تصریح موجود ہے کہ چڑھاؤ  
اور اتار کے سوا طبعی حرکت کی اور کوئی شکل نہیں ہے یعنی طبعی حرکت کے  
ذریعے سے متحرک یا اوپر جائے گا جیسے آگ وغیرہ کا حال ہے یا نیچے آئے گا  
جیسے مٹی اور اس کے اجزاء کا حال ہے میں کہتا ہوں کہ عنصری بساط تک  
یہ بات صحیح ہے لیکن ان کے سوا نباتی یا حیوانی طبائع میں طبعی حرکات مختلف  
جہتوں اور مختلف غائمتوں کی طرف بھی واقع ہوتی ہیں اور قلب و شریان کی  
شان یہ ہے کہ ان سے ایسی حرکتیں صادر ہوتی ہیں جن کی کبھی ابتداء مرکز سے  
ہوتی ہے اور محیط تک پھیل جاتی ہیں جیسا کہ انبساط میں ہوتا ہے اور کبھی محیط  
سے شروع ہو کر مرکز تک پہنچتی ہے جیسا کہ انقباض میں ہوتا ہے لیکن انبساط  
والی حرکت سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ محیط تک پہنچ کر ختم ہو جائے اور نہ انقباض  
کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مرکز تک رسائی حاصل ہو جائے بلکہ دونوں حرکتوں  
سے غرض یہ ہوتی ہے کہ ان خراب ہواؤں کا ازالہ ہو جائے جن سے مزاج میں  
فساد پیدا ہوتا ہے ان دونوں حرکتوں کی جسم کو ضرورت اس لئے ہوتی ہے  
کہ ایک ہی قوت سے متضاد آثار یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے رہتے ہیں  
میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ بجائے چار کے حرکت کو  
پانچ قسموں پر تقسیم کیا جائے یعنی حرکت کی ایک اہم قسم ہے جس کے متعلق میرا  
خیال ہے کہ اس کا نام تسخیری حرکت رکھا جائے یہی نام اس کے لئے موزوں ہے  
اور یہ اس حرکت کی طرف اشارہ ہے جس کا مبدیہ اور سرچشمہ نفس ہے یعنی نفس  
طبیعت کو اپنا خادم اور آلہ کار بنانا اس حرکت کو پیدا کرتا ہے لیکن نفس طبیعت  
کو جو اس کام کے لئے استعمال کرتا ہے اس کے لئے مزید کسی جدید ارادے کی  
عاجت نہیں ہوتی بلکہ دونوں میں جو ذاتی تعلق ہے وہی اس کے لئے کافی ہے



اس قسم کے اضافے کی وجہ سے دو ہی صورت اختیار کرنی پڑے گی یعنی طبعی حرکت کی دو قسمیں کر دی جائیں ایک طبعی حرکت وہ جسے نفس طبیعت کو اپنا خادم و آلہ بنا کر صادر کرے اور دوسری وہ جس میں یہ نہ ہو بلکہ بذات خود طبیعت اس کا سبب ہو یا نفسانی حرکت کی دو قسمیں قرار دی جائیں ایک قسم وہ جو کسی زائد ارادے کے ذریعے سے نفس اس حرکت کو پیدا کرے دوسری وہ جس میں طبیعت کو اپنا خادم بنائے اسی قسم میں وہ دوری حرکت بھی داخل ہے جو فلک کی طبیعت کی طرف منسوب ہے کیونکہ فلکی نفس طبیعت کو خادم بنا کر اس حرکت کو صادر کرتا ہے قدیم حکماء کی طرف یہ خیال منسوب کیا گیا ہے کہ فلک میں پانچویں قسم کی طبیعت پائی جاتی ہے (جو اربعہ عناصر کے سوا ہوتی ہے) پچھلے لوگ چونکہ اصل مقصد کو نہ پاسکے اس لئے اس خیال کی تاویل انھوں نے دو طریقوں سے کی پہلی تاویل یہ کی گئی ہے کہ افلاک کے حرکات اگرچہ طبعی نہیں ہوتے، لیکن ان اجسام کی طبیعت (جو عناصر کے طابع سے مختلف ہے) کے یہ حرکت مخالف نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ حرکت ظاہر ہے کہ جسم سے خارج چیز سے تو پیدا نہیں ہوتی پس گویا وہ طبعی ہی ہوتی اور دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ حرکت جس قوت سے بھی پیدا ہوتی ہے میل ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے اب فلک میں یہ ہوتا ہے کہ جس نے اس میں پہلی حرکت کو پیدا کیا وہی فلک میں ایک میل کے بعد دوسرا میل مسلسل پیدا کرتا چلا جاتا ہے اور اس میں کیا حرج ہے اگر اسی میل کا نام طبیعت رکھ دیا جائے اس لئے کہ نہ وہ نفس ہے نہ ارادہ ہے نہ کوئی ایسی چیز ہے جو باہر سے حاصل ہوئی ہو اسی کے ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ وہ حرکت نہ پیدا کرے یا مقررہ جہت کے خلاف حرکت دے نیز اس فلکی جسم کی طبیعت کا جو اقتضا ہے اس کے بھی خلاف نہیں ہے اب اگر اسی کا نام طبیعت رکھ دیا جائے اور کہہ دیا جائے کہ فلک طبعی حرکت کے ساتھ متحرک ہے تو کیا حرج ہے، اسی بنیاد پر تپلیسوس نے کہا تھا کہ ”کوئی صاحب اختیار ہستی اگر کسی ایسی بات کو طلب کرے جو اس کے لینے بہتر ہو اور لازمی طور پر اس کو اختیار کرے، تو اس میں اور طبعی فعل میں بھیر کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا“



میں کہتا ہوں کہ افلاک کے حرکات طبعی ہیں اور ان کے طبائع تجدید پذیر  
 حقائق ہیں دوری حرکات براہ راست انہی سے پیدا ہو رہے ہیں ان کی طبیعتیں  
 ان کے نفوس اور عقول سے کوئی جدا گانہ چیزیں نہیں ہیں، جیسا کہ پہلے بھی میں نے  
 اس کی طرف اشارہ کیا ہے تحقیق کا یہ مقام نہیں ہے، بلکہ دوسری جگہ اس کی  
 تفصیل ہونی چاہئے۔

طبعی حرکات سے کس چیز کی طلب کی جاتی ہے؟ اس فصل میں

## فصل

اسی سوال کا جواب دیا جائے گا قاعدہ ہے کہ طبعی حالت  
 کا ازالہ قسری قوت کے ذریعے سے ممکن ہے نیز طبعی حالت  
 کبھی طبعیت کے ساتھ بالفعل پائی جاتی ہے اور کبھی بالقوة اس حال کو  
 حاصل کرنے کے لئے جب وہ بالقوة ہو طبعیت حرکت کر سکتی ہے اب ان تمام  
 امور کا نتیجہ یہ ہے کہ طبعی حرکت کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ قاسری وجہ اگر  
 شے کسی غیر طبعی حالت میں پہنچ گئی ہے مثلاً مٹی کے ڈھیلے کو کسی نے اوپر کی جانب  
 پھینک دیا اب جب قسری قوت کا ازالہ ہو جائے تو طبعیت حرکت کر کے  
 شے کو اس کی طبعی حالت پر واپس کر دیتی ہے اور ایک غرض صبی حرکت کی یہ بھی  
 ہوتی ہے اسی طرح جب کوئی حال قوت و صلاحیت کی کیفیت میں رہتا ہے  
 تو طبعیت حرکت کر کے اس قوت و صلاحیت کو بالفعل کر دیتی ہے طبعی حرکت  
 کی یہ دوسری غرض ہے یعنی ان طبعی کمالات کا حصول جو بالقوت تھے لیکن اپنی  
 اور مکانی حرکات کے متعلق چند مشکلات پیش آتے ہیں یعنی بھاری چیزوں کے  
 متعلق سوال ہوتا ہے کہ جب اوپر چڑھنے کے بعد نشیب کی طرف وہ آتی ہیں  
 تو اس وقت کیا وہ خود مرکز کی طالب ہوتی ہیں اسی طرح ہلکی چیزیں جب طبعی  
 رفتار کے ساتھ اوپر جاتی ہیں تو کیا فلک کی سطح کو چھونا چاہتی ہیں، مگر دونوں  
 باتیں ناممکن ہیں اس لئے کہ پوری زمین کے لئے مرکز کا یا نانا ممکن ہے (آخر جو  
 اتنی طویل و عریض ہے مرکز جو ایک نقطہ کا نام سے کیسے چھو سکتی ہے) اور یہی  
 حال مثلاً آگ کا ہے کہ زیادہ سے زیادہ آگ کی سطح فلک کی بالمشی سطح کو  
 چھو سکتی ہے (لیکن پوری آگ کا فلک کی سطح کا چھونا ناممکن ہے) ظاہر ہے



جو چیز طبعی ہوگی اس کو ممکن ہونا چاہئے نہ کہ ناممکن نیز یہ بھی سوال ہوتا ہے  
 (کہ وہ تمام حرکات طبعی جو اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہیں اگر ان کا مقصد  
 مرکز کا پانا ہے) تو پانی اوپر سے آتے ہوئے پھر زمین کے اوپر کیوں پھر جاتا  
 ہے (اسی طرح جو نیچے سے اوپر جاتی ہیں اگر فلک کی سطح کا چھوٹا ان کو  
 مطلوب ہوتا) تو ہوا آگ سے نیچے کیوں اٹک کر رہ جاتی ہے یہ جواب کہ  
 دو ہلکے عناصر (آگ اور ہوا) اگر یہ طالب تو محیط (فلک ہی کے) ہیں لیکن  
 آگ غالب آگئی، اور آگ بڑھ گئی، اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ایسا ہوتا تو  
 چاہئے تھا کہ ہم ہوا میں جب ہاتھ پھیلاؤں تو ہمیں یہ محسوس ہو کہ وہ اوپر جانا  
 چاہتی ہے جیسے ہوا کو کسی برتن میں بند کر کے ہم پانی میں جب دباتے ہیں تو  
 ہمیں یوں ہی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ بھاری جسم ہوں یا ہلکے  
 ہر ایک کا مطلوب مطلق مکان کو قرار دیا جائے کہ یہ بدابہت کے خلاف ہے اور  
 نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مطلق مکان کے کچھ کچھ حصے ان کے مطلوب ہیں اس لئے کہ  
 مکانوں میں ذاتی حقیقت سے کچھ اختلاف نہیں ہے اور یہ احتمال بھی غلط ہے کہ  
 پورے کرے سے صرف نزدیک اور قریب ہونا طبیعت کا مطلوب ہے اس لئے  
 کہ اگر ایسا ہوتا تو چاہئے کہ کنوئیں میں جو ڈھیلا ڈالا جائے وہ اس کے دہانے  
 کے اوپر ہی چمک کر رہ جائے۔

میں کہتا ہوں کہ جب یہ سارے احتمالات غلط ثابت ہو چکے تو اب  
 صحیح بات یہی ہے کہ طبیعت کا حقیقی مطلوب دراصل خیر ہے لیکن مطلق خیر نہیں  
 بلکہ ترتیب کی شرط کے ساتھ یہ طلب مشروط ہے یعنی پانی کے لئے مثلاً یہی  
 مناسب ہے کہ اس کی جگہ زمین کے اوپر اور ہوا کے نیچے ہو مناسبیت کی وجہ

لہ۔ محشی نے لکھا ہے کہ یہ ثابت بن وہ کا مذہب ہے اس کے بعد وہی لکھتے ہیں کہ زمین بیچ  
 فضا میں کس طرح اٹکی ہوئی ہے اس کے جواب میں بعضوں نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ چاروں طرف  
 سے آسمان زمین کو ڈھکیل رہا ہے مدافعت کی قوت چونکہ ہر طرف مساوی تھی اس لئے بیچ میں اٹکی  
 پڑی ہے اور بعضوں کا خیال ہے کہ ہر طرف سے آسمان زمین کو جذب کر رہا ہے اور جذباتی قوت  
 کی مساوات سے زمین درمیان میں ٹپک کر رہ گئی ہے ۱۲۔



یہ ہے کہ پانی میں چونکہ ٹھنڈک کی صفت اور قوام اس کا درمیانی درجے کا ہے یعنی نہ زیادہ گاڑھا ہے اور نہ زیادہ رقیق اس لئے اس کو زمین سے مناسبت ہے اور رطوبت و سیال و مانع ہونے کے صفات کی وجہ سے اس کو ہول سے مناسبت ہے اسی پر دوسرے اجسام کے چیزوں اور طبعی کھوپوں کو قیاس کر لینا چاہئے بلکہ یہ واقعہ ہے کہ اگر ان کے طبعی مقامات اور چیزوں کی یہ ترتیب نہ ہوتی تو اپنی ضد کے اتصال سے سب تباہ و برباد ہو جاتے مثلاً زمین کا اتصال اگر آگ سے ہوتا یا پانی کا اتصال آگ سے ہوتا تو کیا موجودہ نظام قائم رہ سکتا تھا اور میں یہ اس بنیاد پر کہ رہا ہوں کہ ان واقعی امور سے قطع نظر کر کے کوئی سمت صرف سمت ہونے کی حیثیت سے کسی کی مطلوب کیوں ہونے لگی

ہر حال اصل مقصود تو اس نتیجے کا حاصل کرنا اور اس کے مخالف حال سے گریز کرنا ہے اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بسا اوقات یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ مکان تو طبعی ہے لیکن ترتیب غیر طبعی ہے مثلاً کسی ایسے گھڑے کو جس میں ہوا بھری ہوئی ہو اگر ہوا میں ایسی جگہ مطلق کر دیں جہاں سے وہ پانی کو اپنے اندر جذب کر سکتا ہو تو پکھا جاتا ہے کہ گھڑا مسلسل پانی کو جوتا رہتا ہے اس کی وجہ کیا ہے یہی کہ ہوا ایک اجنبی مخلوق یعنی گھڑے سے بھاگنا چاہتی ہے اور پانی مسام کی راہ سے چڑھ چڑھ کر اس کی جگہ کو اس لئے بد کرتا رہتا ہے کہ خلا محال ہے اس پر اگر یہ پوچھا جائے کہ یہاں جو حرکت ہو رہی ہے اس کا سبب غیر طبعی سے گریز ہے یا طبعی کی طلب ہے تو میں کہوں گا کہ دونوں باتیں ہیں اس لئے کہ دونوں میں کچھ تضاد تو ہے نہیں اور صرف گریز کو سبب نہیں قرار دیا جاسکتا ورنہ چاہئے تھا کہ حرکت کسی خاص سمت کی طرف نہ ہوتی بلکہ بدھر بھی اتفاق ہوتا اسی طرف رخ کرتی کیونکہ ترجیح تو پھر کسی کو کسی پر ہوگی نہیں مگر ظاہر ہے کہ یہ بالکل غلط اور خلاف مشاہدہ ہے اس لئے معلوم ہوا کہ طبعی حرکت میں غیر طبعی حال سے گریز اور طبعی حال کی یافتہ دونوں مطلوب ہیں



## فصل

کسی ایک جسم میں مختلف حرکات کے مبادی اور اسباب جمع ہو سکتے ہیں، اس فصل میں اسی مسئلے کی تفصیل بیان کی جائیگی،  
ایسا جسم جو کسی دوسرے جسم سے پیدا نہیں ہوا بلکہ خود عدم سے وجود کے دائرے میں آیا، یعنی ابدی جسم میں ذاتی حرکت کے بعد صرف دوری وضعی حرکت اور نفسانی کیفیت والی حرکت کے سوا اور کسی دوسری حرکت کا مبدی نہیں پایا جاسکتا، اس لئے کہ اس قسم کے اجسام میں اپنی حرکت اور کمی حرکت مثلاً نمود و انحطاط تخیل اور تکاثف و غیرہ کا پایا جانا ناممکن ہے، اسی طرح ان میں ایک حال سے دوسرے حال ایک کیفیت غیر نفسانی سے دوسری کیفیت کی طرف حرکت کی بھی گنجائش نہیں ہے، مثلاً گرم ہوتے چلے جانا ٹھنڈے ہوتے چلے جانا ایک رنگ کو چھوڑ کر دوسرا رنگ آہستہ آہستہ اختیار کرنا جسے تلون کہتے ہیں، آہستہ آہستہ غذا ہضم کرنا، سانس لینا، ان باتوں کا امکان ان میں کہاں ہے کیونکہ اس قسم کی چیزوں سے ان کی ذات پاک اور بری ہے جیسا کہ عنقریب تمہیں معلوم ہوگا، اسی لئے ان امور کے مبادی و اسباب ان اجسام میں نہیں پائے جاسکتے ورنہ اگر پائے جاتے اور پھر ان کے آثار بھی ان پر طاری نہ ہوں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ طبیعت اپنے کام کو چھوڑ بیٹھی حالانکہ یہ محال ہے۔

باقی ایسے اجسام جن میں چیز سے چیز بنتی ہے اور کون و فساد کا سلسلہ ان میں جاری ہے، خصوصاً ان میں جو اجسام مرکب ہیں، جائز ہے کہ ان کے اندر بعض مبادی دوسرے مبادی کے ساتھ جمع ہو جائیں، بلکہ جمع ہوتے ہیں اور جس طرح مبادی جمع ہوتے ہیں ان مبادی کے مختلف حرکات بھی ان میں جمع ہوتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی قسم کا بھی جسم ہو، یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی جسم میں حرکت مستقیمہ اور حرکت مستدیرہ کے مبادی جمع ہوں، ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس قسم کا جسم جب اپنے طبعی مکان سے باہر ہو جائے اور اس کی طبیعت میں دونوں حرکتوں کا مبدی ہو، تو لازم آئے گا کہ اپنے طبعی مکان تک جو اس کا مطلوب ہے حرکت مستقیمہ سے پہنچے اور دوری حرکت کا مبدی اس کو گھما کر



اس مطلوب سے پھر دے اور یہ دونوں باتیں اس کی طبیعت ہی کے اقتضاؤں میں ہوں ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، ہاں! ایک صورت ممکن ہو سکتی ہے یعنی یہ مانا جائے کہ دوری حرکت کا میل اس میں اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ جسم اپنے طبعی مکان میں ہو، لیکن ایسی صورت میں دوری حرکت کا مبدی طبعی باقی نہ رہے گا، نیز اس کا بھی امکان نہیں ہے کہ دوری حرکت کو بجائے طبیعت کے نفس کی طرف منسوب کر دیا جائے، اس لئے کہ نفس طبیعت کے توسط بغیر کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا جیسا کہ ہمارا خیال ہے، علاوہ اس کے بجائے خود یہ ثابت شدہ مسئلہ ہے کہ کسی خارجی تحریک کو جسم اسی وقت قبول کر سکتا ہے جب اسی قسم کی حرکت کا اس میں ذاتی میلان بھی ہو، پھر اگر نفس اس میں دوری حرکت پیدا کرے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس میں دوری حرکت کا میل ذاتی طور پر پایا جاتا ہے، یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جس طرح سب مانتے ہیں کہ جسم جب اپنے طبعی مکان اور چیز میں نہیں رہتا تو اس وقت اس کی طبیعت حرکت کو چاہتی ہے اور جب طبعی مکان میں پہنچ جاتا ہے تو اس وقت طبیعت ہی سکون کو بھی چاہتی ہے پھر جیسے یہ ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، کیوں نہ ہو مگر دوری حرکت کے متعلق مانا جائے کہ طبیعت طبعی مکان میں پہنچنے کے بعد بجائے سکون کے دوری حرکت کو مقتضی ہو جاتی ہے، میں نے جو کہا کہ اس احتمال کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جو شکل پیش کی گئی ہے، اس میں طبیعت صرف ایک ہی بات کو چاہتی ہے یعنی اپنے طبعی مکان میں سکون، لیکن کبھی سکون حرکت کے بعد حاصل ہوتا ہے، اس لئے ضمناً حرکت کو بھی چاہتی ہے، لیکن سکون کے لئے اس کی ضرورت تو نہیں ہے کہ جسم اپنے طبعی مکان میں دوری حرکت سے موصوف ہو، یعنی سکون حاصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ جسم اپنے طبعی مکان میں گھومے اور گھومنے کے بعد ساکن ہو، اس لئے کہ مکان کے اجزاء میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا سب یکساں نوعیت کے ہوتے ہیں، کسی جز کو چھوڑنا اور کسی پر اگر ٹھہر جانے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے (اور دوری حرکت کے معنی یہی ہیں)



## فصل

قسری حرکت کے مبداء اور اسباب کی اس فصل میں تحقیق کی جائیگی  
 اس باب میں صحیح ترین خیال یہ ہے کہ حرکت قسری کی علت  
 بھی اسی جسم کی طبیعت ہے جس پر قاسم نے عمل کیا ہے  
 یعنی خارجی قوت کا اثر قبول کر کے جو متحرک ہوا ہے اور طبیعت اس حرکت  
 کا مبداء اس تغیر کی وجہ سے ہو جاتی ہے جو بیرونی قوت کے عمل سے جسم میں  
 پیدا ہو جاتا ہے یعنی یہی تغیر طبیعت میں اس کی استعداد و صلاحیت پیدا کرتی ہے  
 کہ حرکت قسری کی وہ علت اور مبداء ہو جائے باقی شیخ کے کلام سے یہ ظاہر  
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت قسری کا مبداء وہ عمل ہوتا ہے جو بیرونی محرک سے  
 جسم میں پیدا ہوتا ہے تو اس میں یہ سوال باقی رہتا ہے کہ حرکت قسری  
 کے لئے صرف مدافعت کافی نہیں ہے اس لئے کہ قاسم سے جو قوت مدافعت  
 کی جسم میں حامل ہوئی تھی وہ تو باقی نہیں رہتی اور مدافعت کی وہ قوت جو  
 طبیعت سے تدریجی طور پر پیدا ہوتی چلی جاتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا مال  
 یہی ہو کہ اس حرکت کا مبداء بھی طبیعت ہی ہے گویا قسری اور غیر مناسب  
 میلانوں کے پیدا کرنے میں طبیعت کا وہی حال ہے جو مناسب طبعی میلانوں  
 کے پیدا کرنے میں اس کا حال ہے مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ ہماری اور  
 غیر طبعی غریب حرارت کو مریض کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے کہ  
 اپنی فطری حالت سے وہ ہٹ گئی ہے پھر جب طبیعت اپنی فطری حالت  
 پر ملٹ کر آجاتی ہے تو اس سے پھر وہی حالات صادر ہونے لگتے ہیں جو جسم  
 کی طبیعت کے مناسب ہوتے ہیں یا ناہموار شکل جس میں نشیب و فراز یا  
 دندائے ہوں اس کو بھی زمین کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے کہ قسری  
 اور بیرونی اسباب کی وجہ سے زمین کی طبیعت جو کر دی اور گول شکل چاہتی  
 تھی اس شکل کو کھو بیٹھی ہے پھر زمین میں جو طبعی صفت پیوستہ (خشکی)  
 کی پائی جاتی ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ جو شکل بھی حاصل ہو اس کو زور سے  
 یکوٹ لے اور اس کو محفوظ رکھے اس کا یہ نتیجہ ہے کہ زمین اپنی اس گول شکل  
 کی طرف پھر واپس بھی نہیں ہو رہی ہے اور اس میں کوئی منافات کی صورت بھی



لازم نہیں آتی، یعنی وہی طبیعت جو کہ وہی شکل کو چاہتی تھی اسب زندانہ دار غیر ہموار  
 شکل کو پکڑے بیٹھی ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر کی گئی ہے، اسی لئے  
 شیخ نے لکھا ہے کہ اگر اس ہوا کی طرف سے رکاوٹ نہ پیدا ہو جسے پتھر پھاڑ کر  
 اوپر جاتا ہے اور اسی رکاوٹ کی وجہ سے چڑھاؤ کا جو میلان پتھر میں پیدا  
 ہو گیا تھا، کمزور پڑتا جاتا ہے اگر یہ مقابلہ درمیان میں پیش نہ آتا، تو جو پتھر  
 اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے وہ آسمان کی سطح سے ٹکرانے کے بعد ہی واپس ہوتا،  
 میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں کچھ عجیب دگی ہے، اور وہ یہ ہے  
 کہ درمیانی ہوا جسے پھاڑ کر پتھر حرکت کرتا ہے اس کے دباؤ اور رکاوٹ  
 کی وجہ سے (پتھر جب نیچے کی طرف آتا ہے) طبعی میلان کیوں کمزور نہیں ہوتا،  
 بلکہ دیکھا جاتا ہے کہ طبعی حرکت میں جوں جوں زیادہ ہوا کی مسامتہ قطع کر کے  
 پتھر زمین کے قریب پہنچتا ہے تو اس کی حرکت میں اور زیادہ تندی اور تیزی پیدا ہو جاتی ہے،  
 الغرض تعجب کی بات ہے، کہ طبعی میلان تو ہوا کی رکاوٹ سے کمزور نہیں پڑتا  
 اور قسری میلان کمزور پڑ جاتا ہے (آخر دونوں میں فرق کیا ہے) ممکن ہے کہ  
 اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ہوائی رکاوٹوں سے میل میں کمزوری اس وقت  
 پیدا ہوتی ہے جب جسم طبعی اپنے حیز سے باہر ہو، جسم طبعی حیز سے جتنا زیادہ  
 باہر ہوتا چلا جائے گا اسی قدر اوپر جائے گا میلان میں کمزوری بڑھتی جاتی  
 ہے، تاہم کہ بالآخر قسری میلان بالکلیہ فنا ہو جاتا ہے اور جسم کی اصلی قوت  
 اب نمودار ہوتی ہے، (جو اس کو واپس لاکر کبھی حیز میں پہنچا دیتی ہے)  
 لیکن سچی بات یہ ہے کہ مسئلے کی صحیح تحقیق کے لئے دراصل ضرورت ہے کہ  
 ہمارے چند مقررہ مشرقی اصول کی طرف رجوع کیا جائے یعنی یہ بات کہ  
 بیرونی قوت جس صورت پر عمل کرتی ہے، یہ صورت اپنی اصل ذات اور جوہری  
 حقیقت کو چھوڑ کر دوسری صورت کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، مثلاً گچلے ہوئے  
 لوہے میں ساوہ آتش کی صورت جو حرارت اور گرمی کو پیدا کرتی ہے اس لوہے کی  
 اپنی صورت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے، اسی طرح جو پتھر اوپر کی طرف پھینکا  
 جاتا ہے اس میں ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے جس کی خاصیت سبکی اور خفیت



ہوتی ہے اور پتھر کی حریت کے ساتھ یہ صورت جمع ہو جاتی ہے اور یہ جائز ہے کہ کسی واحد صوری وجود میں چند ایسے ذاتی صفات اور ذاتیات اکٹھے ہو جائیں جو متفرق مختلف الحقائق موجودات میں بکھرے ہوئے پائے جاتے تھے اس قاعدے کے ذریعے سے اس مشہور شبیہ کا حل بھی پیدا ہو جاتا ہے جس کی تصریح یہ کی جاتی ہے کہ اوپر کی طرف حرکت دینے والی قوت اگر آگ کی صورت ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہی آگ اگر کسی پتھر میں لگ جائے اور وہ اتنا مشعل ہو کہ آگ کی طرح اوپر جانے لگے (جیسے لکڑی وغیرہ میں جب آگ لگتی ہے تو اوپر کی طرف اُس کی حرکت ہونے لگتی ہے) تو یہ ماننا پڑے گا کہ آگ کی صورت ایک جوہر میں عرض بن کر پائی گئی حالانکہ وہ تو جوہر ہے اچھا تو اصل مسئلے کی طرف توجہ کرنا چاہئے، گفتگو قسری حرکت کے مبدیہ میں ہو رہی تھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس حرکت کی علت میں جتنے مذاہب و خیالات ممکن ہیں وہ چار ہی ہو سکتے ہیں یعنی اس حرکت کی علت یا تو اس جسم میں موجود ہوگی جس پر قسری قوت نے عمل کیا ہے یا اس سے باہر موجود ہوگی یا علی شق یعنی خود اسی جسم مقصور میں اس کو اگر مانا جائے تو وہی احتمال ہے اختتام حرکت تک وہ موجود رہتی ہے یا نہیں موجود رہتی ہے اگر باقی نہیں رہتی ہے تو گویا "تولید" کے نظریے کو تسلیم کر لیا گیا یعنی یہ مان لیا گیا کہ حرکت دوسری حرکت کو پیدا کرتی ہے اور اگر باقی رہتی ہے تو یہ وہی نظریہ ہوا جس میں مانا جاتا ہے کہ قاسم جسم میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتا ہے جس سے جسم حرکت پذیر ہوتا ہے یہ تو اس شق کے احتمالات ہیں جس میں اس حرکت کی علت جسم کے اندر مانی گئی تھی لیکن یہ شق کہ وہ جسم سے باہر ہے تو اس وقت لا محالہ ہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ قسری حرکت کی علت کوئی جسم ہے پھر اس سے جو جسم مقصور میں حرکت پیدا ہوگی اس کی وہی صورت ہے یعنی جذب کے ذریعے سے وہ خارجی جسم اس میں حرکت پیدا کرے گا یا جذب و کشش کے ذریعے نہیں بلکہ دفع یعنی دھکے کے ذریعے سے یہ حرکت پیدا ہوگی جذب والی شق تو ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ جو پتھر میں پھینکا گیا ہے اس کے آگے جو ہوا ہوتی ہے



وہ مگر پتھر کو پکڑا لیتی ہے اور یوں پتھر قوت کے ساتھ آگے بڑھتا جاتا ہے  
 اور دوسری شق یعنی دفع والا احتمال یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ  
 قاسم ہوا اور پتھر دونوں کو دھکا دے کر اوپر کی طرف روانہ کرتا ہے لیکن ہوا  
 چونکہ پتھر سے زیادہ لطیف ہے تو اس پر دھکے کا اثر فوراً پڑتا ہے اور  
 اپنے ساتھ وہ اس جسم کو بھی اوپر کی طرف لی جاتی ہے جو اس میں رکھ دیا  
 جاتا ہے لیکن آخر کے دونوں خیالات بالکل غلط ہیں اس لئے کہ جذب ہو  
 یا دفع اگر اختتام حرکت تک وہ باقی نہیں رہتے تو حرکت کے لئے پتھر ایک  
 اور علت اور سبب کی ضرورت باقی ہی رہی جو جذب و دفع کے سوا ہو  
 اور گفتگو پتھر اس علت میں بھی شروع ہو جائے گی اور اگر یہ باقی رہتے ہیں  
 تو پتھر ان کی علت میں گفتگو شروع ہو جائے گی کہ آخر ان کو بھی تو علت و سبب  
 کی حاجت ہے اسی طرح تولید والا خیال وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا  
 مطلب تو یہ ہوا کہ معلول کا وجود علت کے بغیر بھی باقی رہ سکتا ہے اور یہ کہ علت  
 مفقود ہونے کے بعد بھی اپنے معلول پر اثر انداز ہو سکتی ہے

بہر حال جب یہ بوجہ سنجیدہ خیالات باطل ثابت ہو چکے تو ایک ہی  
 رائے صحیح باقی رہی لیکن اس کی تصحیح و تحقیق کے لئے ذرا ژرف نگاہی کی ضرورت  
 ہے یہ تو قسری حرکت کے مبدیہ کی بحث تھی رہ گئی یہ بات دوسری حرکت کی کہیں  
 میں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی تو اپنی اور مکانی حرکت کی شکل میں پائی جاتی ہے  
 پتھر اس کی صورت کبھی یہ ہوتی ہے کہ طبعی مکان سے بالکل متحرک ہو باہر کر دیتی ہے  
 مثلاً ایسا پتھر جو اوپر کی جانب پھینکا گیا ہو ظاہر ہے کہ ایسا پتھر زمین سے بالکل  
 جدا ہو کر دوسرے کرے میں پہنچ جاتا ہے اور کبھی بالکل طبعی مکان سے متحرک  
 جدا نہیں ہوتا جیسے کسی پتھر کو زمین پر پھینچیں باقی اٹھا کر کسی پتھر کو طبعی مکان سے  
 جدا کرتے ہیں یعنی کوئی زمین سے اس کو اٹھا کر اوپر لے جائے تو یہ عارضی حرکت سے  
 زیادہ مشابہ ہے یہ تو قسری حرکت کی وہ صورتیں ہیں جن سے مکانی حرکت پیدا ہوتی تھی  
 اسی طرح کبھی قسری حرکت وضعی بھی ہوتی ہے یعنی دوری حرکت جو قسری قوت سے  
 پیدا ہو دراصل یہ جذب اور دفع سے مرکب ہوتی ہے جیسے چرخ و غیرہ کی حرکتوں کا



حال ہے اور کبھی دوری حرکت قسری قوت سے اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ دو حرکتوں  
 میں ٹکرا ہو جاتی ہے سنار کی گھڑیا میں جو ٹیکل ہوئی دھات پر رخ کھانے لگتی ہے  
 اس کی یہی وجہ ہوتی ہے اس میں یہ ہوتا ہے کہ حرارت سے تاؤ کھا کر دھات کے  
 اجزا اپنے مستقر میں تھے وہ بلند ہو کر اوپر کی طرف چڑھنا چاہتے ہیں پھر بھی قوت  
 ان کو نیچے کی طرف لانا چاہتی ہے یوں کھولتے ہوئے وہ کھوئے لگتے ہیں لیکن  
 مستقر پر نہیں بلکہ بلندی اور مستقر کے درمیان یہ قوت پیدا ہو جاتا ہے اور وہ جو لڑھکاؤ  
 کی حرکت ہے تو کبھی یہ صورت خارجی اسباب کے اثر سے پیدا ہوتی ہے اور  
 کبھی جذب و دفع کے ساتھ جب طبعی میلان جمع ہو جاتا ہے تو یہ صورت پیش آ جاتی ہے  
 مثلاً گیند کو پیٹھ سے جب لڑھکائیں باقی مقدار اور کمیت میں بھی قسری حرکت  
 ہوتی ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوتی ہے زیادہ ہونے اور بڑھنے  
 کی صورت تو درم اور سو جن کی ہے یا بوتل کے پانی میں جو ٹکھل اس وقت  
 پیدا ہوتا ہے جب اس کو خوب اچھی طرح زور سے چوسیں اور کمی کی صورت  
 وہ انخطاط اور تقابہت ہے جو مرض کی وجہ سے بدن میں محسوس ہو اور وہ  
 انخطاط جو بدن میں بڑھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو اس کی نوعیت کچھ مختلف  
 ہے یعنی کائنات کے کلی نظام کے اعتبار سے تو یہ حرکت طبعی ہے لیکن خاص  
 جزئی بدن کے حساب سے قسری ہے کیفیت میں قسری حرکت کی ایسی مثال جس کا  
 تعلق محسوسات سے ہو یا فانی ہے جب وہ گرم کیا جائے اور غیر محسوس حالات  
 اور اخلاق میں اس کی مثال امراض اور تمام اخلاقی و نفسیاتی کیفیات میں مثلاً  
 کفر اور جہالت کی شدت یا غفلت کا کسی میں زور بڑھتا جائے ہی حال ان تمام  
 رذائل اور بد اخلاقیوں کا ہے جو بتدریج پیدا ہو رہے ہوں اس لئے کہ یہ ایسے  
 حالات ہیں جو قطعاً انسانی فطرت کی طبیعت کے خلاف ہیں (قسری حرکات  
 کی یہ صورتیں عرضی مقولوں کی ہیں) لیکن جو ہری ہستیوں کے اندر تغیرات تو  
 میرے مسلک کے رو سے چونکہ یہ تغیرات جو ہری حرکات کے نتائج ہیں اس لئے  
 ان میں طبعی اور قسری دونوں قسم کی حرکتیں پائی جاتی ہیں طبعی کی مثال تو بیٹ  
 کا وہ بچہ ہے جو لطف سے حاصل ہوا ہے یا وہ نباتات ہیں جو تخم سے پیدا ہوتے ہیں



اور قسری کی مثال وہ آگ ہے جو چغماق کی چوٹ سے پیدا ہوتی ہے یا اگر کیر والے  
کہیا کر جو تاجے کو سونا، رانگ کو چاندی بناتے ہیں اور یہ تو کھجورین اور بناؤ کی  
مثالیں ہوں، بگاڑ اور فساد بھی کبھی طبعی ہوتا ہے جیسے حیوانات میں جو موت  
بڑھاپے کا نتیجہ ہو، اور طول مدت کی وجہ سے درخت جو خشک ہو جاتے ہیں  
اور کبھی قسری بھی ہوتا ہے جیسے زہر یا قتل کے ذریعے سے جو موت پیدا ہوتی ہے  
یا درخت کو جو کاٹ دیتے ہیں

فصل ہر جسم میں ضرور ہے مستقیم حرکت کے میل کا مبدیہ بھی پایا جائے  
اور مستدیر میل کا بھی اس فاصل میں اسی دعوے کو ثابت

کیا جائے گا، یہ ایک مافی ہونی بات ہے کہ ہر جسم کی یہ شان  
ہونی چاہئے کہ ایک مکان سے وہ دوسرے مکان کی طرف یا ایک وضع سے  
دوسری وضع کی طرف حرکت کرے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ کیا جاتا ہے  
کہ اس جسم میں اگر مذکورہ بالا حرکات کا مبدیہ پایا جاتا ہے تو یہی میرا دعویٰ ہے  
اور اگر نہیں پایا جاتا، تو پھر چاہیے کہ بیرونی قوتوں کے ذریعے سے جو حرکت پیدا  
ہوتی ہے اس کا قبول کرنا اس جسم کے لئے بہت زیادہ آسان ہو اس لئے  
کہ جس جسم کا میلان کسی خاص طرف زیادہ ہوگا تو اس سمت کے خلاف اس میں  
حرکت پیدا کرنا ظاہر ہے کہ اسی قدر دشوار ہوگا جتنا یہ میلان اس میں زیادہ  
محکم ہوگا، کیونکہ یہی بات ہے کہ معادق اور رکاوٹ کے ساتھ شے کا  
جو حال ہوتا ہے وہ اس حال کے مساوی نہیں ہو سکتا جب شے کے ساتھ  
وہ معادق اور رکاوٹ نہ ہو اب اگر کوئی ایسا جسم فرض کیا جائے جس میں  
کوئی میل کا مبدیہ نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ خارجی قوت سے اس جسم کا میل قبول کرنا بہت زیادہ  
آسان ہوگا، لیکن اگر اس کو مان لیا جائے تو ایسے جسم کا پایا جانا ناممکن ہوگا جس میں  
کوئی قسم کا طبعی میل نہ پایا جاتا ہو، ورنہ پھر یا یہ ماننا پڑے گا کہ ایک مکان سے  
دوسرے مکان تک جسم اچانک دفعۃً پہنچ جائے، لیکن ظاہر ہے کہ لازم  
مشاہدہ کے خلاف ہے، یعنی اچانک کوئی جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ  
مستقل ہو کر نہیں پہنچتا ماسوا اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ ایسی حرکت بھی پائی جاسکتی



جس کے لئے کوئی مدت اور زمانہ نہ ہو، لیکن یہ تو محال ہے پس جس وجہ سے یہ بات لازم آئی ثابت ہوا کہ وہ بھی محال ہے غور کرنے والوں کے لئے جس لزوم کا میں نے دعویٰ کیا ہے بالکل بدیہی ہے اہل بصیرت ناظرین کے لئے تو اتنی بات کافی ہو سکتی ہے اگرچہ میں جانتا ہوں کہ جھگڑالو بحثی مناظرہ کرنے والوں کے مقابلے کے لئے ناکافی ہے اس لئے مناسب ہے کہ ذرا زیادہ تفصیل اور وضاحت سے کام لیا جائے، اچھا تو میں کہتا ہوں کہ ہر جسمانی قوت یقیناً بڑھنے گھٹنے، زیادہ ہونے کم ہونے، تنہا ہی ہونے غیر تنہا ہی ہونے کے صفات سے موصوف ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بذات خود جسم ان صفات سے موصوف ہوتا ہے بلکہ جن اعداد یا مقدار یا زمانے سے جسم موصوف ہوتا ہے ان کے ذریعے سے یہ صفات جسم کے صفات بن جاتے ہیں بہر حال اس جسمانی قوت کی حد بندی شمار کے اعتبار سے اور زمانے کے حساب سے اور اس قوت کی شدت و زور کے اعتبار سے ہو سکتی ہے یعنی اس قوت سے جو آثار ظاہر ہوں یا جو حرکات پیدا ہوں ان کو گن کر اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اسی طرح زمانے کے حساب سے بھی اندازہ ہو سکتا ہے یعنی کتنی زیادہ مدت میں یا کتنی کم مدت میں اس سے کیا آثار یا حرکات ظاہر ہوئے اس ذریعے سے اس کا یقیناً اندازہ ہو سکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت کی مدت واصل ایک ایسی مقدار ہے جس میں محدود غیر محدود سب کی گنجائش فرض کی جاسکتی ہے کیونکہ کم (مقدار) کی یہ خاص خصوصیت ہے، الفرض زمانے میں دونوں باتوں کی قطعاً گنجائش ہے زمانے کی زیادتی میں اس کی گنجائش کا پتا تو مدت اور شمار کے اختلاف سے چلتا ہے اور کمی میں اس کا اندازہ قوت کی شدت اور زور کے تفاوت سے چلتا ہے شاید بات پورے پورے ذہن نشین نہیں ہوئی اس لئے اس اجمال کی تفصیل کی جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی چیز جس کا تعلق مقدار والی یا عدد والی شے سے ہو مثلاً وہ قوتیں جن سے ایک خاص وقت تک مسلسل کچھ اعمال صادر ہوتے رہتے ہیں یا ایک عمل کے بعد دوسرا عمل اس سے یکے بعد دیگرے صادر ہوتا ہے اور ان اعمال کی کوئی خاص تعداد ہے



اب محدود و غیر محدود کے فرض کرنے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ ان اعمال کی مقدار سے اس کا اندازہ کیا جائے جو مسلسل بغیر کسی انقطاع کے اس قوت سے خاص وقت تک صادر ہوتے رہے یا اس فرض میں ان اعمال کے شمار سے فائدہ اٹھایا جائے جو یکے بعد دیگرے اس قوت سے صادر ہوئے، مقدار کے اعتبار سے اگر یہ کیا جائے گا تو عمل کی وحدت اور اس کے زمانے کے اتصال کی شق کو فرض کر کے ایسا کیا جائے گا، یا صرف خود عمل کے مسلسل اتصال کو پیش نظر رکھا جائے گا اور اس کی وحدت و کثرت کا خیال نہ کیا جائے، اب ان تمام اعتبارات کے حساب سے قوتوں کی تین قسمیں نکل آتی ہیں، پہلی قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان سے ایک ہی مسلسل مختلف زمانوں میں صادر ہوا ہے، مثلاً چند تیر انداز ہیں جن کے تیروں نے ایک محدود مسافت کو مختلف زمانوں میں قطع کیا، ایسی صورت میں یقیناً وہ تیر انداز جس کا تیر سب سے کم مدت میں پہنچا ہے اس کی قوت ان لوگوں سے زیادہ شدید اور زوردار ہوگی جن کے تیروں کے پہنچنے میں زیادہ مدت صرف ہوئی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی قوت جو شدت و زور میں غیر محدود اور لامتناہی فرض کی جائے گی لازم آتا ہے کہ اس کا عمل سرے سے زمانے میں واقع ہی نہ ہو اور دوسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ مختلف زمانوں میں کوئی عمل ان سے مسلسل صادر ہوا، مثلاً ہوا میں چند تیر اندازوں نے تیر چلائے اور ہر ایک کے تیر کی حرکت کا زمانہ مختلف ہے یعنی کسی کا تیر فوراً واپس ہو گیا کسی کا دیر میں آیا ایسی صورت میں جس کے تیر کا زمانہ زیادہ ہوگا وہ ہر ہے کہ اس کی قوت ان کی قوت سے قطعاً زیادہ ہوگی جن کے تیر کے حرکت کی مدت کم ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے جو قوت غیر متناہی ہو اس کا عمل غیر محدود اور لامتناہی مدت تک باقی رہے دوسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ یکے بعد دیگرے ان سے ایسے اعمال صادر ہوئے جو عدداً مختلف ہیں مثلاً چند تیر انداز تیر اندازی کرنا شروع کریں اور ہر ایک کے تیر اندازی کی تعداد مختلف ہو ایسی صورت میں



ظاہر ہے کہ جن سے زیادہ تعداد میں تیر اندازی بن پڑے گی وہ ان سے زیادہ قوی ہوں گے جن کی تیر اندازی کی تعداد کم ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو قوت غیر متناہی فرض کی جائے گی اس کے عمل کی تعداد بھی غیر متناہی ہوگی حاصل ہوا اختلاف تو شدت اور ضعف میں ہوگا، دوسرا مدت میں تیسرا شمار اور تعداد میں لیکن چونکہ شدت کے اعتبار سے غیر محدودیت کا ناممکن ہونا اس لئے بالکل ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس سے اثر کا صدور و ظہور کم سے کم مدت میں ہو، یعنی اتنی تھوڑی مدت میں کہ گویا وہ آن ہے بلکہ وہ واقع میں آن ہی ہوگی حالانکہ زمانے کے سوا حرکت کے واقع ہونے کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے اور مذکورہ بالا صورت میں یہی لازم آتا ہے جو محال ہے بہر حال اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ قسری تاثیر میں اختلاف ان چیزوں کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے جس پر قسری قوت عمل کرتی اور جو اس قسری قوت کو قبول کرتی ہے مطلب یہ ہے کہ وہ چیزیں جن پر قسری قوت عمل کرتی ہے اور جو اس عمل کو قبول کرتی ہیں ان کی جسامت جتنی زیادہ بڑی ہوگی، تا سہر کا تخریک کی اثر اسی قدر ضعیف اور کم زور ہوگا، اس لئے کہ بڑی جسامت والے جسم میں رکاوٹ اور مقابلے کی قوت زیادہ قوی ہوگی، کیونکہ اس کی رکاوٹ جو کچھ بھی ہوگی وہ اس کی طبیعت کا اقتضا ہوگا، اور ظاہر ہے کہ بڑے جسم میں طبیعت زیادہ قوی ہوگی اور جھوٹے جسم میں کم زور ہوگی، جب یہ امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہر حرکت میں تین متناہی سب امور کا پایا جانا ناگزیر ہے یعنی زمانہ، مسافت، تسرعت و بطور (تیز و اور سست رو ہونے) میں ان کا کوئی درجہ، اور یہ کہ ان تین باتوں میں سے دو باتوں میں جب دو حرکتیں متفق ہوں گی تو تیسری بات میں ان کا متفق ہونا ناگزیر ہے، اور جو دو حرکتیں ان تین باتوں میں سے کسی ایک میں متفق ہوں، اور اس کے بعد باقی دو میں سے کسی ایک میں مختلف ہوں، تو دوسری بات میں بھی اسی نسبت سے اختلاف ہونا لازمی ہے اب اگر ہم کوئی ایسا جسم فرض کریں جس میں مطلقاً میل نہیں ہے، یعنی عدم اسباب ہے، اور کوئی تا سہر اس کو کسی معین مسافت میں ایک خاص درجے کی قوت



سے حرکت دے تو کسی معین وقت و زمانے کو اس حرکت کے لئے ہونا ضرور ہے۔  
 اس لئے کہ مطلق کے وجود کی شکل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ کسی معین وجود میں  
 ہو کر پایا جائے اب اس کے بعد ایک ایسا جسم فرض کیا جاتا ہے جس میں طبعی  
 میل پایا جاتا ہے اور اس کو قاسر اسی درجے کی قوت سے اسی مسافت میں  
 حرکت دے تو ضرور ہے کہ ثانی الذکر کی حرکت کی مدت یقیناً سابق الذکر کی  
 حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگی یعنی میل والے کی حرکت کا زمانہ اس جسم کی  
 حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگا جس میں میل فرض نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر یہ نہ مانا  
 جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ معاوق اور رکاوٹ والی حرکت ایسی ہو جائے  
 جس میں معاوق اور رکاوٹ نہیں ہے اور اگر ہم ایک تیسرے جسم کو بھی فرض کریں  
 اور یہ بھی مانیں کہ اسکو بھی قاسر لئے اسی درجے کی قوت سے متحرک کیا ہے،  
 اور اسی کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ اس میں ایسا طبعی میل پایا جاتا ہے،  
 جس کی قوت کو میل والے جسم کی قوت سے وہی نسبت ہے جو نمبر اول  
 اور نمبر دوم والوں کی حرکت کے زمانوں میں ہے اب نمبر اول والے (یعنی عدم میل)  
 والے کے زمانے کو نمبر دوم والے کے زمانے کا ہم دو سو اسی حصہ مثلاً فرض کرتے ہیں  
 یہ تمام نسبتیں اگر محفوظ رہیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نمبر اول (عدم میل)  
 والے کا زمانہ اور نمبر سوم کا زمانہ مساوی ہو جائے، اس کے یہ معنی ہوں گے کہ  
 نمبر سوم والے جس میں میل فرض کیا گیا تھا اس کے میل کا کوئی اثر باقی نہ رہے  
 یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہو جائے جو بدہشہ محال اور ناممکن ہے  
 اس مقام پر چند شبہات پیش کئے گئے ہیں جن میں پہلا شبہ  
 یہ ہے کہ نمبر سوم والے کے میل کی قوت کو نمبر دوم کے میل  
 کی قوت میں جو یہ نسبت فرض کی گئی ہے جو دونوں یا  
 دو مسافتوں میں ہوتی ہے ہم کہتے ہیں کہ ہم ہی تسلیم  
 نہیں کرتے کہ ایسی نسبت کا پایا جانا ممکن بھی ہے اس لئے کہ ایسے انتہائی ضعف  
 کا امکان ہو جو وہ جس سے زیادہ ضعف ممکن نہ ہو، دوسرا شبہ یہ ہے کہ  
 بالفرض اگر دونوں میلوں میں یہ نسبت پائی بھی جائے لیکن ہم اس میل کے متعلق

چند شکوک اور  
 ان کا ازالہ



یہ نہیں مانتے کہ وہ قسری میل کے لئے بھی رکاوٹ کا کام دے سکتا ہے اس لئے کہ یہ  
بالکل ممکن ہے کہ معادقت اور رکاوٹ قوت کی اتنی مقدار پر موقوف ہو کہ اس سے  
کم میں اس کا اثر ظاہر نہ ہو تیسرا شبہ یہ ہے کہ دونوں زمانوں کے درمیان  
جو نسبت ہے وہ تو مقداری نسبت ہے، اور دونوں رکاوٹوں میں جو نسبت ہے  
وہ تعدادی ہے ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر انطباق صحیح نہ ہو گا اس لئے  
کہ پہلی نسبت کے متعلق ممکن ہے کہ وہ بھی نسبت ہو۔

ان تمام شبہوں کا جواب یہ ہے کہ قوتوں میں شدت و ضعف کے درجوں  
کا حال وہی ہے جو زیادتی اور کمی کے مدارج و مراتب کا ہے یعنی جس طرح زیادتی  
و کمی کے مراتب دونوں پہلوؤں (یعنی زیادتی اور کمی دونوں کے حساب سے کسی کسی  
حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتے کہ جن کے آگے ان کا پھر کوئی مرتبہ ذاتی طور پر نہ پیدا ہوتا ہو  
گویا جن طرح اجسام کی تقسیم کسی ایسی حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتی جس کے بعد تقسیم  
ممکن نہ ہو اور نہ جسم کا بڑھاؤ کسی ایسی حد تک رک سکتا ہے کہ اس پر زیادتی ممکن  
نہ ہو یعنی ذاتی طور پر جسم کا حال یہی ہے یوں کسی خارجی یا بیرونی مانع کی وجہ سے  
رکاوٹ پیدا ہو جائے تو وہ دوسری بات ہے یہی حال جسم کے میلانوں اور  
ان کے دباؤ کے کم ہونے اور زیادہ ہونے میں ہے یعنی میل اگر نصف کے انتہائی  
درجے تک پہنچ جائے جب بھی رکاوٹ پیدا کرنے میں کچھ نہ کچھ اس کا اثر ضرور  
ظاہر ہو گا، کیونکہ اثر کا مبداء اور سبب تو وجود ہے فائتہ مافی الباب یہ ہو سکتا ہے کہ  
اس کا اثر محسوس نہ ہو لیکن جب میل کا وجود ہے تو اس کے اثر کا ہونا بھی لازمی  
ہے محسوس ہو یا نہ محسوس ہو۔

maablib.org

۱۔ مہتمم کے معنی بہرا ہونے کے ہیں یہ حساب کی اصطلاح ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ  
دو مقداریں ایسی جن میں ایک زائد اور دوسری ناقص ہونا قص کو جب گنائیں تو ناقص اول  
سے وہ بہر حال ناقص رہے اور یہ بھی سلسلہ لاتنا ہی حد و تک چلا جائے چونکہ اتنا ہی مقدار  
کا تقسیم لاتنا ہی حد و تک جاری ہوتی ہے اس لئے اس میں یہ جائز ہے بخلاف عدد کے کہ آخر  
گھٹنے گھٹنے ایک کے عدد پر ختم ہو جاتا ہے ۱۲



ایک بات تو یہ ہے دوسری بات یہ ہے کہ مقدار سے بنا چیزوں کا تعلق ہوتا ہے ان کا حال ان باتوں میں یعنی مساوات تفاوت عددیت شمار کہ ختم وغیرہ کے قبول کرنے میں وہی ہوتا ہے جو خود مقدار کا حال ہے فرق اگر کچھ ہے تو یہی کہ مقدار کے لئے ان حالات کا ثبوت ذاتی طور پر ہوتا ہے یعنی خود ان کی ذات ہی قبول کرتی ہے اور مقدار کے متعلقات سے ان امور کا ذاتی نہیں بلکہ عرضی تعلق ہوتا ہے (ان دو باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد تمام شبہوں کا جواب نکل آتا ہے) البتہ جو سب سے زیادہ زور اور شبہ ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ سوال یہ ہوتا ہے کہ حرکت کا وجود زمانے میں کیا اس طرح ممکن ہے کہ اس کی راہ میں کوئی معاوذ اور کاوٹ نہ ہو یا یہ ناممکن ہے اگر اس کو ممکن قرار دیا جاتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ معاوذت اور کاوٹ رکھنے والے جسم میں حرکت کے زمانے کا بعض حصہ تو حرکت کے مقابلے میں واقع ہوگا اور اسی زمانے کا بعض حصہ معاوذت اور کاوٹ کے مقابلے میں خرچ ہوگا اور اس بنیاد پر اس جسم کی حرکت کا زمانہ جس میں ضعیف درجے کی معاوذت اور کاوٹ پائی جاتی ہے اس جسم کی حرکت کے زمانے سے بڑھ جائے گا جس میں معاوذت اور کاوٹ کا وجود سرے سے نہیں ہے کیونکہ دو رکاوٹوں میں جو نسبت ہوئی چاہئے اس کا یہی صریحی اقتضا ہے اور اگر دوسری شق مانی جاتی ہے یعنی بغیر کاوٹ اور معاوذت کے حرکت کا وجود ناممکن قرار دیا جاتا ہے تو چلنے سرے سے دلیل ہی ختم ہو گئی اس لئے کہ اس کے عدم امکان کی صورت میں گویا یہ لازم آیا کہ تمھاری دلیل چند ایسے فرضی مقدمات پر مبنی تھی جس میں بعض مقدمے محال تھے ہو سکتا ہے کہ نتیجے میں جو خلاف مفروضہ کی شکل پیش آگئی تھی اس کی وجہ یہی محال ہونا کہ جسم کا رکاوٹ اور معاوذت سے خالی ہونا،

میں کہتا ہوں کہ اس شبہ کے جواب کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دوسری شق کو اختیار کر لیا جائے اور یہ جو کہا گیا کہ اس سے دلیل ہی ختم ہو جاتی ہے اس کو غلط ثابت کیا جائے تفسیر اس کی یوں ہو سکتی ہے کہ دلیل کا حاصل تو یہ تھا کہ



جس میں معادق اور رکاوٹ کو نہیں مانا گیا تھا اس کی حرکت کے متعلق لازم آتا ہے کہ زمانے میں اس کا واقع ہونا محال ہو۔

کیونکہ اگر وہ محال نہیں بلکہ ممکن ہو تو پھر چند ایسے امور جو ممکن ہیں ان کے ساتھ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے کوئی محال لازم نہیں آتا، ان چند امور سے میری مراد نمبر دوم اور نمبر سوم والے اجسام کی حرکت بہ طریقہ مذکور ہے اور محال جو لازم آتا تھا وہ یہ ہے کہ معادق اور رکاوٹ والے جسم کا زمانہ اور جس جسم میں معادق اور رکاوٹ نہیں ہے اس کا زمانہ لازم آتا ہے کہ دونوں برابر ہوں جائیں مگر یہ بات چونکہ لازم آتی اس لئے زمانے میں اس حرکت کا واقع ہونا معلوم ہوا کہ محال ہے لیکن اس کے ساتھ چونکہ یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت بہر حال زمانے میں واقع ہوتی ہے اس لئے اس کا زمانہ میں نہ واقع ہونا ثابت ہوا کہ یہ محال ہے اور ان سب کا آخری خلاصہ یہ ہے کہ جس میں مطلقاً میل (یا معادق اور رکاوٹ) نہ فرض کی گئی تھی ثابت ہوا کہ اس کی حرکت محال ہے اور یہی تو مقصود تھا۔

اسی طرح جواب کی دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی شق کو تسلیم کر کے جواب دیا جائے یعنی کہا جاسکتا ہے کہ واقع میں کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس کا وقوع زمانے میں نہ ہو، اس مقدمے میں اور اس مقدمے میں کہ حرکت اپنے وقوع میں زمانے کو نہیں چاہتی دونوں میں ایسی صورت میں کوئی منافیات نہیں ہے جب دوسرے مقدمے کو یعنی اپنے وقوع کے لئے حرکت زمانے کو نہیں چاہتی اس کا اعتراف کسی ناممکن بات کے واقع ہونے کے ساتھ مشروط کر دیا جائے کیونکہ حرکت کا زمانے کو نہ چاہنا اس کا اعتراف تو امر محال کے ساتھ مشروط ہے اور حرکت کا زمانے کو چاہنا اس کا یقین ایک واقعے کا یقین ہے، پھر دونوں میں منافیات کی کیا صورت ہو سکتی ہے، الفرض جب واقع کے حساب سے یہ مقدمہ یعنی حرکت کا وجود بغیر زمانے کے نہیں ہو سکتا یقینی ہے تو اب استدلال کی ترتیب یوں ہو سکتی ہے، مگر اس جسم میں جس کے اندر میل کو نہیں مانا گیا ہے اگر حرکت واقع ہوگی تو لا محالہ وہ کسی زمانے ہی میں واقع ہوگی ورنہ ماننا پڑے گا کہ لازم کا وجود ملزوم سے جدا ہو گیا، اور اگر یہ حرکت زمانے میں



واقع ہوگی تو لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں معاوق اور میل نہیں ہے معاوق والے کے برابر ہو جائے حالانکہ یہ ناممکن ہے، اور جب یہ ناممکن ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ زمانے میں وہ حرکت واقع نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ بھی محال ہی ہے، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جس جسم میں میل نہ مانا جائے گا اس کی حرکت مطلقاً محال ہوگی۔

مذکورہ بالا اعتراض جسے میں نے سب سے زیادہ زور دار اور قوی قرار دیا ہے دراصل یہ وہی اعتراض ہے جسے بعض متاخرین نے یعنی شیخ ابوالبرکات بغدادی نے پیدا کیا ہے، امام رازی نے انہی کی پیروی کرتے ہوئے دوسرے طریقے سے اسی اعتراض کی تقریر یہ کی ہے اور وہ یہ ہے، کہ حرکت بذات خود زمانے کو چاہتی ہے، اور رکاوٹ کی وجہ سے علاوہ اس زمانے کے کچھ اور وقت بھی درکار ہے، اب وہ جسم جس میں رکاوٹ اور معاوق پائی جاتی ہے، اس میں تو دو تو زمانے اکٹھے ہو جائیں گے، اور جس میں رکاوٹ و معاوق مفقود ہے، اس میں صرف ایک زمانہ خصوصیت کے ساتھ پایا جائے گا۔ ایسی صورت میں کسی حال میں بھی خود حرکت کے زمانوں میں تو کوئی اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ جو کچھ بھی اختلاف ہوگا وہ رکاوٹ کے اوقات میں ہوگا۔ یعنی رکاوٹ کی زیادتی اور کمی پر اس اختلاف کی بنیاد قائم ہوگی، اور یوں حرکت کے زمانے کے ساتھ رکاوٹ کے زمانے سے جس قدر بھی جس کے لئے ضروری ہوگا جب ملایا جائے گا تو اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر ہوگا، پس خلاف مفروض کا جو الزام لگایا گیا تھا وہ الزام قائم نہیں ہوتا بلکہ مرتفع ہو جاتا ہے، امام رازی کے اس اعتراض کے جواب کی تقریر ایسے طریقے سے کہ جس کے بعد متاخرین کے اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں، یہ ہو سکتی ہے، کہ معترض کا یہ دعویٰ کہ حرکت بذات خود زمانے کو چاہتی ہے اس سے اگر اس کی مراد یہ ہے، کہ سرعت و بطور کے کسی درجے کی تعین کے بغیر حرکت کا یہ اقتضا ہے، تو اس کی غلطی واضح ہے، اس لئے کہ حرکت سرعت و بطور کے صفات سے جدا ہو کر نہیں پائی جاسکتی ظاہر ہے کہ جو بات کسی شے سے جدا ہو کر ناقابل تصور ہو، اس کے بغیر کسی امر کا اقتضا اس شے کے لئے ثابت کرنا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا، خواہ اس اقتضا میں اس بات کو دخل نہ بھی ہو، اور اگر یہ مراد ہے کہ سرعت و بطور کے کسی درجے سے قطع نظر کہ حرکت زمانے کی



کسی مقدار کو چاہتی ہے، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حرکت کی نسبت سرعت اور بطء کے ساتھ ایسی ہے جیسے جنس کی نسبت اپنے انواع کے ساتھ ہوتی ہے، کہ جنس کا وجود اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ ان نوعوں میں سے کسی نوع کے ساتھ اس کا تحقیق نہ ہو، یہاں پر ایک بات جاننے کے قابل یہ ہے کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں جواب دینے کے لئے پہلے ایک مقدمے کا ذکر بطور تہید کیا ہے، اور وہ مقدمہ یہ ہے کہ حرکت اگر نفسانی ہو، تو اس میں نفس کو اس کا اختیار ہوتا ہے، کہ سرعت یا بطء کا کوئی درجہ اس حرکت کے لئے مقرر کرے، یعنی نفس کو سرعت و بطء کا جو درجہ اپنے مناسب حال معلوم ہوتا ہے، اس کو مقرر کر لیتا ہے، اور اسی خیال کی بنیاد پر نفس سے اسی درجے کے مناسب حرکت کا میل پیدا ہوتا ہے، پھر اسی میل سے تیز یا سست حرکت حاصل ہوتی ہے، یہ تو نفسیاتی حرکات کا حال ہے، باقی جو غیر نفسیاتی حرکات ہیں، یعنی جن کا مبدیہ طبیعت یا قسری قوت ہوتی ہے، اس میں سرعت و بطء کے درجے کی تعیین کے لئے کسی اور امر کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ ان میں شعور اور ادراک کا وجود تو ہوتا نہیں، جس سے مناسبت و موزونیت وغیرہ کا اندازہ ہو سکتا تھا، اسی لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ طبعی و قسری حرکات خود اپنی ذات کے حساب سے قریب قریب ایسی چیزیں ہیں جو زمانے کے بغیر بھی واقع ہو سکتی ہیں اگر ایسا ہونا ممکن ہوتا، لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں ہے، اس لئے، ایسی حرکتیں محتاج ہوئیں کہ کوئی ان کے اس میل کی حد بندی کرے جسے وہ چاہتی ہوں، اور ایسے حال کی انھیں ضرورت ہوئی، جس کے ذریعے سے خود ان کے درجے کی بھی تعیین ہو جائے اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک محرک اور غیر محرک میں اس چیز کے متعلق کش کش نہ واقع ہو، جو ان سے صادر ہونا چاہتی ہے اس کی ضرورت اس لئے ہے کہ خود طبیعت میں ہمیشہ طبیعت ہونے کے ظاہر ہے کہ کوئی تفاوت نہیں ہے۔

اسی طرح قاسر بھی اگر ایسا فرض کیا جائے جس سے زیادہ کامل اس فعل کے صادر کرنے میں کوئی دوسرا نہ ہو، یعنی قسری قوت بدرجہ اتم اس میں پائی جاتی ہو، تو اس کی وجہ سے بھی تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا۔ ہا میل تو وہ بذات خود مختلف ہے



(یعنی طبعی حرکت میں طبیعت کا اور قسری میں قاسر کا تابع ہوتا ہے) اس لئے میل سے بھی کام چل نہیں سکتا، پس ناگزیر ہوا کہ وہ چیز جس سے میل اور میل کے متعلقات یعنی سرعت اور بطو کی تغیریں و تحدید ہو سکتی ہے، وہ کوئی اور چیز ہو اور یہی چیز وہ ہے، جس کا نام معادوق (روک پیدا کرنے والا) ہے، اب خواہ متحرک سے وہ باہر ہو، مثلاً جس میں حرکت واقع ہو رہی ہو اس کا قوام ہو، جیسے ہوا کی رقت اور پانی کا گاڑھا پن اور غلظت، یا متحرک سے خارج نہ ہو، لیکن طبعی حرکت میں ثانی الذکر شکل ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ کسی شے کے متعلق یہ جائز نہیں ہو سکتا، کہ وہ ایک چیز کو چاہے بھی، اور جس سے اس چیز میں رکاوٹ پیدا ہوئی ہو، اس کو بھی چاہے، بلکہ اندرونی معادوق وہی ہو سکتا ہے جو قسری حرکت کو روکے اور یہ طبیعت ہے یا نفس ہے، کہ یہی دونوں میل طبعی کے مبدع ہیں، اب اگر دونوں اندرونی اور بیرونی معادوقوں اور رکاوٹوں کی یہاں نفی کی جائے گی، تو سرعت و بطو کی صفت کا بھی انکار کرنا پڑے گا، اور ان دونوں کے انکار کے یہ معنی ہیں کہ ہم حرکت ہی کا انکار کر رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں سے حکماً، کبھی اس مسئلے کو ثابت کرتے ہیں یعنی یہ کہ بیرونی معادوق کے وجود سے انکار ناممکن ہے، اور اسی راہ سے خلا کے محال ہونے کو ثابت کرتے ہیں، اور کبھی انہی دونوں حرکتوں سے اندرونی اور داخلی معادوق کے وجود کی ضرورت ثابت کرتے ہیں، اور اس ذریعے سے ان اجسام میں جو قسری قوت سے متحرک ہو سکتے ہیں طبعی میل اور دباؤ کے ثبوت پر استدلال قائم کرتے ہیں محقق طوسی نے اس تہمیدی مقدمے کو پیش کرنے کے بعد مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے، جن میں پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ اس کے بعد ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ خود حرکت تو بذات خاص ایک خاص زمانے اور وقت کو چاہے، اور اپنی سرعت و بطو کی وجہ سے کسی دوسرے وقت اور زمانے کا مطالبہ کرے، ایسا ہونا ناممکن ہے، آخر جب ہم یہ بتا چکے ہیں کہ حرکت کے لئے ناممکن ہے کہ وہ پانی جائے اور سرعت و بطو کا کوئی خاص درجہ اس میں نہ پایا جائے، بلکہ جب کبھی اور جہاں ہمیں حرکت کا وجود ہوگا، ان دونوں میں سے کسی کیفیت کے کسی خاص درجے کی



شکل ہی میں ہوگا، گویا ان دونوں کے تمام مدارج اور مراتب سے الگ ہو کر حرکت کا وجود ہی نہیں ہے ظاہر ہے کہ جو چیز موجود نہ ہوگی بعبادہ کسی بات کو چاہے گی کیا؟ جواب کا یہ تو پہلا طریقہ ہے، دوسرے طریقے کی تقریر یہ ہے کہ حرکت بذات خود کسی زمانے کو نہیں چاہتی، اس لئے کہ اگر حرکت کا وجود اس طرح پایا جائے کہ سرعت اور بطور کے کسی درجے پر وہ ہو، تو یہ ممکن ہے کہ ہم ایک دوسری حرکت کو اس طرح فرض کریں کہ اس کے وقوع کا زمانہ پہلی حرکت کے زمانے کے حساب سے نصف یا دو نا اور دو چند ہے، لا محالہ ایسی صورت میں یہ دوسری حرکت جو فرض کی گئی ہے، وہ پہلی کے اعتبار سے سریع اور تیز ہوگی، یا سست اور ابلی ہوگی، یعنی سرعت یا بطور کا کوئی درجہ اس میں ضرور پایا جائے گا اور یہ بات اس وقت پائی جائے گی جبکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ ان کیفیتوں سے اس کو اس وقت کوئی تعلق نہیں ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے)

متاخرین میں سے بعضوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ محقق نے دلیل کو صرف دو حرکتوں یعنی طبعی اور قسری کی حد تک محدود کر دیا نیز دلیل کے اکثر مقدمات محل تامل اور ایسے ہیں جن کا مان لینا آسان نہیں ہے، علاوہ اس کے یہ دعویٰ کہ ایسی حرکت جس میں اندرونی اور بیرونی معاوق نہ پائے جاتے ہوں موجود ہی نہیں ہو سکتی ہے عجیب ہے اس لئے کہ دلیل کا تو سارا مدار اسی مقدمے پر ہے، اگر یہ غلط ہو جائے تو دلیل کی بنیاد ہی گر جاتی ہے۔

معارض نے محقق طوسی کی بیان کے جن مقدمات کو محل تامل قرار دیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے محقق کا یہ دعویٰ کہ اگر قسری قوت کی وجہ سے تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا، اس سے اگر ان کی یہ غرض ہے، کہ دلیل میں جو تینوں حرکتیں فرض کی گئی تھیں ان کے قاسم میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اور اسی لئے گویا یہ کہنا مقصود ہے کہ سرعت و بطور کی تحدید اگر قاسم کی جانب سے ہوگی تو حرکت کی تینوں صورتوں میں سرعت و بطور کا اختلاف قاسم کی جانب سے پیدا نہیں ہو سکتا، بہر حال اگر ان کی ہر دو یہی ہے، تو معترض کا مطلوب بھی تو یہی ہے، کیونکہ وہ بھی تو اسی کا مدعی تھا کہ معاوق سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی قسری حرکت چہ نہ کچھ وقت اور زمانے کے کسی کسی سے



ضرور چاہتی ہے، اسی طرح سرعت و بطور کے کسی نہ کسی درجے کو بھی، اور زمانے کی یہ مقدار، سرعت و بطور کا یہ درجہ تینوں صورتوں میں محفوظ ہے، اس کے بعد معاوق کی وجہ سے زمانے میں زیادتی پیدا ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے باہم زمانا ان میں تفاوت پیدا ہوتا ہے اور اگر یہ غرض ہے، کہ تمام قسری حرکات میں بھی قاسر کے اعتبار سے تفاوت نہیں ہوتا، اس لئے اگر درجے کی حد بندی کو قاسر کا کام قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ سرعت اور بطور کے اعتبار سے قسری حرکات میں کوئی تفاوت نہ ہو، اگر یہ مقصود ہے تو اس کا غلط ہونا ظاہر ہے کہ بدیہی ہے،

اسی طرح محقق طوسی کے بیان کا وہ فقرہ جس کا حاصل یہ تھا کہ جسم متحرک میں بھی کوئی تفاوت نہیں ہے اس لئے فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ ایک ہی طبیعت کے ہیں، اور اس بنیاد پر انہوں نے نتیجہ نکالا ہے، کہ اس تفاوت کے لئے پھر کوئی اور سبب ہونا چاہئے جو محرک کے عمل میں رکاوٹ پیدا کرے میں کہتا ہوں کہ یہ بھی کوئی ضروری بات نہیں ہے، اس لئے کہ اس "اور سبب" کے لئے کیا ضرور ہے کہ وہ معاوق ہی ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ "میل" بھی ہو سکتا ہے، خود محقق طوسی شرح اشارات میں لکھتے ہیں۔

سرعت اور بطور کے کسی نہ کسی درجے کا حرکت میں پایا جانا ضرور ہے کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس میں ان دونوں کیفیتوں کا کوئی درجہ اس میں نہ پایا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایسی کیفیت ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے، اس کی حیثیت بالکل اضافی ہوتی ہے، اس لئے کہ جو درجہ حرکت کے کسی درجے کے حساب سے سرعت کہلاتا ہے، وہی اور درجے کے اعتبار سے بطور اور سست کہلانے کا بھی مستحق ہو سکتا ہے، حرکت کا اس کیفیت سے جدا ہونا چونکہ ناممکن ہے، اسی کے ساتھ طبیعت جو حرکت کا مبدع ہے، وہ نہ شدت کو قبول کرتی ہے اور نہ ضعف کو اس لئے ایسی تمام حرکتیں جو باہم شدت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں طبیعت



سے سب کو مساوی نسبت حاصل ہے، اور اس بنیاد پر طبیعت سے کسی خاص حرکت کا صادر ہونا اس لئے ناممکن ہونا چاہئے کہ کسی حرکت کو دوسری حرکت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہیں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ حرکت سب سے پہلے ایک ایسے امر کو چاہتی ہے جس کی وجہ سے اس کی شدت و ضعف کی توجیہ ہو سکے، اور یہ بات کبھی تو جسم کے اختلاف سے حاصل ہوتی ہے یعنی جس جسم میں طبیعت پائی جاتی ہے، اس کی مقدار کے صغرو کبر کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہوتا ہے، یا کیفیت کی وجہ سے یعنی تکاثف اور تخلخل کا نتیجہ ہوتا ہے، یا وضع کی وجہ سے یعنی جسم متحرک میں بعض دفعہ جڑاٹ جاتے ہیں، اور بعض دفعہ پھول جاتے ہیں، یا اس کے سوا کوئی بات ہو، اور وہی میل ہے۔

طوسی کی یہ تصریح صاف بتا رہی ہے، کہ حرکت میں سرعت و بطء کے درجوں کی جو تحدید و تعین ہوتی ہے اس کا سبب میل ہے، اور بالفرض ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اس دو اور سبب کے لئے معاووق کا ہی ہونا ضرور ہے، یعنی محرک کی تاثیر عمل میں جس سے رکاوٹ اور معاوقت پیدا ہوتی ہے وہی اس اختلاف کا سبب ہے ہم اگر اس کو مان بھی لیں، تو ہم یہ ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں، کہ وہ یا تو داخلی معاووق ہوگا یا مسافت کا قوام ہوگا، ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی اور چیز ہو، مثلاً کوئی ایسی چیز جو جیسے مقناطیس میں قوت جاذبہ کا حال ہے فرض کیجئے کہ ہم اپنے ہاتھ میں مقناطیس کے ایک ٹکڑے اور لوہے کے ایک ٹکڑے کو رکھتے ہیں، پھر لوہے کو ہاتھ سے چھوڑ دیتے ہیں ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں لوہا جائے گا تو نیچے ہی کی طرف لیکن اس کی حرکت میں مقناطیس کی قوت جاذبہ ضرور رکاوٹ پیدا کرے گی، بالفرض اس کو بھی مان لیتے ہیں تو پھر ہم یہ نہیں ماننے کے خارج کے سوا طبعی حرکت میں اور کسی چیز سے رکاوٹ پیدا نہیں ہو سکتی محقق نے جو یہ کہا تھا، کہ کسی شے کے متعلق یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ وہ ایک چیز کو چاہے بھی اور جس سے اس چیز میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو، اسے بھی چاہئے میں کہتا ہوں کہ یہ بھی بالکل غیر ضروری ہے، ہاں یہ اس وقت ضروری ہوتا جب وہ خارج کے سوا، کا انحصار طبیعت ہی میں ہوتا لیکن ایسے اسباب جو خارجی ہوں



بجائے ایک ہونے کے متعدد ہوں مثلاً طبیعت اور نفس یہ دونوں خارجی ہیں یہی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک تو حرکت کو چاہے اور دوسرا اس میں رکاوٹ پیدا کرے، مثلاً ایسا پرندہ جو اپنے گھونسلے سے گر گیا ہو، اور اوپر کی طرف اڑنا چاہتا ہو، ظاہر ہے کہ اس اعمال کے بعد طبعی حرکت کے ذریعے سے خلا کو جو محال ثابت کیا جاتا ہے، یہ استدلال اثبات مدعا کے لئے کافی نہیں ہے، اور اس کو بھی حلوان لیا جاتا ہے لیکن سرعت و بطور کی درجہ بندی کے سے دو معادقوں سے ایک کافی ہو سکتا ہے، اور ایسی صورت میں عدم معادق خارجی یعنی خلا کے ناممکن ہونے کو قسری حرکت کے ذریعے سے جو ثابت کیا جاتا تھا، اس کی بنیاد گر جاتی ہے اس لئے کہ تحدید اور درجہ بندی کے لئے داخلی معادق کافی ہے، اسی طرح معادق داخلی یعنی طبعی میل کے مبداء پر حرکت قسری سے جو استدلال کیا جاتا تھا وہ بھی درست نہ رہا اس لئے کہ خارجی معادق یعنی قوا میں حرکت کی کیفیت اور حالت کی حد بندی کیلئے کافی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس دعوے پر طبعی حرکت کے ذریعے سے جو استدلال قائم کیا جاتا تھا اس کا امکان بھی باقی نہ رہا، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ محقق طوسی کا جو یہ قول تھا کہ یہی وجہ ہے کہ حکماء کبھی ان دونوں حرکتوں سے اس مسئلے کو ثابت کرنا چاہتے ان کا یہ بیان بھی غلط ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس مقررہ کے تمام اعتراضات کا جواب دیا جاسکتا ہے، اس لئے جو یہ کہا تھا کہ یہ دعویٰ کہ ایسی حرکت جس میں اندرونی اور بیرونی معادق نہ پائے جاتے ہوں موجود ہی نہیں ہو سکتی غلط ہے، اتم تو اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے، باقی اس کا یہ اعتراض کہ دلیل صرف طبعی اور قسری حرکت تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے تو اس میں آخر حرج کیا ہے، اس لئے کہ محقق تو پہلے ہی بیان کر چکا تھا کہ نفسانی اور ارادی حرکت کی حد بندی تو خود نفس اپنے ان خیالات کی بنیاد پر کرتا ہے جنہیں وہ اپنی خیالی قوت سے پیدا کرتا ہے اور انہی کے ذریعے سے سرعت یا بطور کی درجہ کی وہ تعیین کرتا ہے، "قسری قوت کی وجہ سے تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا" اس پر متعرض نہ ہو اعتراض کیا تھا تو یہ اس کے سوء فہم اور کج دماغی کا نتیجہ ہے، محقق نے جس غرض سے یہ بات یہاں کہی ہے اس سے غفلت برقی گئی ہے، ان کا مقصد



تو یہ ہے کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز ہے جو سرعت و بطور کے کسی نہ کسی درجے پر ضرور رہتی ہے، اس لئے اس سرعت و بطور کے سبب قریب کے لئے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس کی ذات میں تفاوت و اختلاف ہو تاکہ اس سبب کا ہر درجہ سرعت و بطور کے درجے کی تعیین کرے، اور قاسر کی ذات میں تو تفاوت ہے نہیں پس معلوم ہوا کہ حرکت کی حد بندی قاسر نہیں کرتا، محقق کے اس قول کی حالت قریب قریب وہی ہے، جو انھوں نے اس کے بعد کہا تھا کہ طبیعت میں بھی بذات خود کوئی تفاوت نہیں پایا جاتا، اور یہ بات ان کی اس مشہور خیال پر مبنی ہے کہ جوہر کے متعلق حکماء قائل ہیں کہ اس میں شدت و ضعف کی کیفیت نہیں پائی جاتی یعنی خود جوہر اند و اضعف نہیں ہوتا لیکن میرا مذہب جیسا کہ بار بار کہتا چلا آ رہا ہوں ہے کہ طبیعت بھی تجدید پذیر شے ہے اور اس کی ذات میں بھی اختلاف و تفاوت پایا جاتا ہے، بلکہ سارے اختلافات کی آخری تان اسی پر آ کر ٹوٹتی ہے جس کا قصہ طویل ہے،

اس قسم کے اکثر مسائل میں میرا ایک اور مسلک بھی ہے، جس سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جنہیں توفیق میسر آئی ہو خیر، یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا میں معترض کے اعتراضوں کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، معترض کا یہ اعتراض کہ ”وہ در اور سبب“ میل ہو سکتا ہے، اور اس کے بعد اس نے تسلیم کر کے اعتراضات کا جو سلسلہ قائم کیا ہے، سب کا جواب یہ ہے، کہ میل کے کسی درجے اور مرتبے کو اگر طبیعت اور قاسر کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ چیز حرکت کے کسی خاص درجے کی تحدید تعیین کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ ایک ہی میل اور دباؤ کی قوت کے ساتھ سرعت و بطور کے حساب سے حرکت کے مختلف درجے جات قابل تصور ہیں، اور اس حد تک ان میں تفاوت کا سلسلہ پیدا ہو سکتا ہے کسی حد پر جا کر ختم نہیں ہو سکتا، مثلاً ایک پتھر کو لیجئے ظاہر ہے کہ اس میں دباؤ اور میل کی ایک ہی قوت ہو سکتی ہے، لیکن اس پتھر کے حرکات میں مسافت کے قوام کی رقت اور غلظت، لطافت و کثافت کی درجے سے کچھ متفاوت نہایت پیدا ہو سکتے ہیں مسافت کا قوام جتنا زیادہ کثیف اور گاڑھا ہوگا، اسی قدر ظاہر ہے کہ حرکت میں بھی سستی اور بطور زیادہ ہوگی، اسی طرح جتنا



یہ قوام رقیق ہوگا، حرکت تیز ہوگی، حتیٰ کہ اگر کوئی ایسی مسافت فرض کی جائے جس میں قوام بالکل نہ ہو، مثلاً خلا کی سی حالت ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ایسی مسافت میں جب حرکت فرض کی جائے تو اس حرکت کے لئے کسی قسم کا وقت خرچ نہ ہو، یعنی بغیر زمانے کے حرکت ہو لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے اسلئے کہ مسافت میں کسی نہ کسی قسم کے قوام کا ہونا ضروری ہے، اسلئے خلا کا وجود باطل ہو گیا، معترض نے جو یہ کہا تھا کہ ”دونوں معادقوں کے سوا کوئی اور چیز کیوں نہیں ہو سکتی جو تخدید کا کام کرے جیسے مقناطیسی قوت الخ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ایسا جسم ہی فرض کرتے ہیں جس میں وہ خارجی امور نہ ہوں جس کا اس نے ذکر کیا ہے، یعنی حرکت کے لئے جن چیزوں کا لازمی طور پر پایا جانا ضروری ہے، انکے سوا اس جسم کے ساتھ اور کچھ نہ ہو، معترض کا یہ قول کہ طبعی حرکت میں غیر خارجی امر کے سوا اور کوئی چیز، معادقت اور کاوٹ پیدا نہیں کر سکتی اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں“ اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ دعویٰ دلیل سے ثابت شدہ ہے، اور محقق طوسی نے جو یہ کہا تھا کہ شے کسی چیز کو چاہے بھی اور جو اس میں رکاوٹ پیدا کرے اسکو بھی چاہیہ ناممکن ہے“ اس پر جو اس نے عدم تسلیم کا اعتراض کیا ہے، اور اس پر سند کی جو مثال اس نے پیش کی تھی جو اپنے گھونسلے سے (حرکت طبعی کے ذریعے سے) گرا، اور پھر اڑ کر خود گھونسلے تک پہنچنا چاہتا ہے تو اس کا کھٹا ہوا جواب تو یہ ہے کہ نفس کا شمار بھی خارجی امور میں کیا جاتا ہے، یعنی عنصری طبائع کے ذیل میں اس کا شمار نہیں ہے بلکہ اس کے باہر ہے، بدن کے ساتھ اسکے تعلق کی نوعیت ایسی ہے جیسے مقناطیسی قوت کا لوہے سے ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ طبیعت کو اس قسم کی زاید چیزوں سے مجبور کیا جاسکتا ہے، معترض کا یہ قول کہ معادقوں میں سے کوئی ایک کافی ہو، اس کا جواب مذکورہ بالا جوابوں سے حاصل کیا جاسکتا ہے معترض کا قول کہ قسری حرکت سے استدلال الخ اس کا جواب یہ ہے کہ قاسم پیری قسری قوت سے حرکت میں جس غیر تک پہنچاتا ہے وہ طبیعت ہی ہوتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ قاسم ظاہر ہے کہ لامحالہ کوئی جسمانی قوت ہی ہو سکتا ہے، یعنی ایسی قوت جس کا تعلق کسی ایسی وضع والی شے سے ہو جو اپنا عمل دوسرے پر مکانی جذب یا دفع کے ذریعے سے کرتا ہو، یا وہ گرمی پیدا کرنے والی یا سردی پیدا کرنے والی قوت کا اثر غیر پر ڈالے گا، یا اس کے سوا کسی اور بات کی صلاحیت و استعداد پیدا کرتا ہوگا۔

بہر حال متحرک جسم کا قاعدہ ہے کہ کسی چیز سے اس وقت تک متاثر نہیں



ہو سکتا جب تک کہ وہ کوئی طبیعت والا جسم نہ ہو، اس لئے مادہ بذات خود ان امور کو اس وقت تک قبول نہیں کر سکتا، جب تک اس کی ذات میں قہین نہ پیدا ہوئے اور کسی نہ کسی نوع کے ذریعے تحصیل کا اکتساب نہ کر چکا ہو، جیسا کہ صورت نوعیہ کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تکمیل

اتم مجھ سے بار بار یہ سن چکے ہو، کہ ہر حرکت کا براہ راست سبب لامحالہ طبیعت ہی ہوتی ہے خواہ وہ حرکت ارادی ہو، یا قسری ہو، یا طبعی ہو، اور اس بنیاد پر قسری حرکات میں داخلی معاقق اور اندرونی رکاوٹ، کے ثابت کرنے میں کچھ زیادہ فکر و تامل کی ضرورت نہیں رہتی، نیز حکماء نے بدلائل اس کو ثابت کیا ہے، کہ ہر جسم میں ایک جوہری صورت پائی جاتی ہے، وہی جسم کے تحصیل و تقرر کا مبداء ہوتی ہے، اور اس کے مادے کی تکمیل اسی سے ہوتی ہے جسم کے تمام آثار کا سرچشمہ اسی صورت کا وجود ہوتا ہے، وہی اس کے فصل کی مصداق ہوتی ہے، لیکن حرکت کی بحث میں وہ اگرچہ اسی جوہر کو ثابت کرنا چاہتے ہیں لیکن محض اس نقطہ نظر سے کہ حرکات اور میل کا وہ باس حیثیت مبداء ہے کہ اسی سے ان کی حد بندی بھی ہوتی ہے، اور اسی سے وہ تقوم پذیر بھی ہوتے ہیں، کیونکہ اسی بنیاد پر اس کا نام یاں طبیعت رکھا جاتا ہے اور صورت اس کو دوسرے اعتبار سے کہتے ہیں اسی طرح ایک اور نقطہ نظر سے اسی کو قوت بھی اسی کو کمال بھی کہتے ہیں۔

فصل

جہانی امور میں تخریکی طاقت ہمیشہ محدود اور متناہی ہوتی ہے اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے، کہ قوتیں نہ محدودیت کی صفت سے موصوف ہوتی ہیں

اور نہ لامحدودیت سے البتہ ان صفات کی نسبت قوتوں کی طرف ان تعلقات پر مبنی ہے، جو مقداروں یا عددی امور سے انھیں ہوتے ہیں، یعنی خواہ قوتیں ان امور میں پائی جائیں، یا یہ چیزیں قوتوں میں پائی جائیں اب میں مسئلہ (جو دراصل دعوے کی صورت میں ہے) اس کے دلائل درج کرتا ہوں۔

پہلی دلیل یہ ہے، کہ اجسام کی مقدار، اور ان کے اعداد اگر غیر محدود اور لا متناہی ہو سکتے تھے، تو جو قوتیں ان میں پائی جاتی ہیں وہ بھی لامحدود اور غیر متناہی



ہو سکتی تھیں، یعنی اس مشہور مسئلے کی بنیاد پر کہ محل کی تقسیم سے وہ چیز بھی منقسم ہو جاتی  
 ہے جو اس میں پانی جائے اور جس کا اس میں حلول ہو،  
 دوسری دلیل یہ ہے، کہ قوت تو کسی چیز پر ہوتی ہے، اب اگر وہ چیز جس  
 جن پر قوت حاصل ہو، ان کا غیر محدود اور لا قتناہی ہونا ممکن ہوگا، تو قوت بھی  
 غیر محدود اور غیر متناہی ہو سکتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو کہ جن امور پر قوت حاصل  
 ہوتی ہے، ان کی تین ہی صورتیں قابل تصور ہیں، یعنی شدت، مدت (شمار اور  
 گنتی) مدت (وقت) ان تینوں باتوں میں جو فرق ہے وہ بھی تمہیں معلوم ہو چکا  
 ہے، اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ شدت اور تیزی کے حساب سے کسی جسمانی  
 قوت کا غیر محدود ہونا اس لیے ناممکن ہے کہ جو محدود حرکت اس قوت سے ہوگی سوال  
 اسکے متعلق یہ ہے کہ وہ زمانے میں واقع ہوگی، یا زمانے میں واقع نہ ہوگی پہلی صورت تو محال ہے اسلئے کہ  
 اگر ایسا ہوگا تو اس سے بھی کم وقت اور زمانے میں حرکت کا واقع ہونا ناممکن ہوگا  
 اس لئے کہ ہر وقت کی تقسیم ہو سکتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں شدت کے  
 اعتبار سے وہ حرکت غیر محدود باقی نہ رہی اور دوسری شق بھی محال ہے، اسلئے کہ  
 مسافت کے قطع کر لئے ہی کا نام تو حرکت ہے، اور قاعدہ ہے کہ پوری مسافت کے  
 طے ہونے سے پہلے، مسافت کا جو حصہ بھی منقطع ہوگا وہ تقسیم کو قبول کرے گا  
 یعنی غیر متناہی حدود تک مسافت کے اس حصے کو تقسیم  
 کرتے چلے جاسکتے ہیں، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ تحرکی عمل کا براہ راست  
 لفظ کسی ایسی غیر مادی مجر و قوت سے بھی نہیں ہو سکتا، جو شدت کے پیدا کرنے میں  
 غیر محدود ہو، یہ شدت کے متعلق بات ہوئی، باقی مدت اور مدت کا قصہ، تو  
 سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شمار یا وقت کے اعتبار سے اگر کوئی جسمانی قوت غیر محدود  
 حرکت کے پیدا کرنے پر قادر ہو، اور پیدا کرتی ہو تو یہ حرکت طبعی ہوگی یا قسری، اگر  
 طبعی ہوگی تو اس وقت یہ ماننا ناگزیر ہوگا کہ کسی بڑے جسم کو اس حرکت سے متحرک  
 کرنا، اور کسی چھوٹے سے چھوٹے جسم کو متحرک کرنا دونوں باتیں اس کے لئے برابر  
 ہوں گی، کیونکہ اگر دونوں میں کچھ اختلاف ہوگا تو اس اختلاف کی وجہ ان کے جسم  
 کی صفت تو اسلئے نہیں ہو سکتی کہ جسم ہونے میں تو دونوں برابر ہیں، اور کسی طبعی امر کو



بھی اس اختلاف میں دخل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر حرکت میں رکاوٹ کسی امر طبیعی  
 کا نتیجہ ہو، تو وہ حرکت طبعی حرکت ہی باقی نہیں رہ سکتی ہفت (یہ خلاف مفروض  
 ہے) اسی طرح کوئی قسری امر بھی اس اختلاف کی وجہ نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ  
 فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس تحریک کے وقت جسم کے ساتھ کسی بیرونی امر کا کوئی تعلق  
 نہیں ہے، لیکن باوجود ان تمام باتوں کے ہم بالبداهت جانتے ہیں کہ حرکت  
 قبول کرنے میں یقیناً چھوٹے اور بڑے جسم میں ضرور اختلاف ہوتا ہے اس اختلاف  
 کا نہ ہونا ناممکن ہے، اب اگر دونوں جسموں کی حرکت میں اختلاف پایا جاتا ہے  
 اور اسکو ضرور پایا جائیگا، تو یقیناً یہ اختلاف خود قوت کی ٹھیک اپنی ذات کا نتیجہ  
 نہیں ہو سکتا بلکہ دونوں جسم میں باہم مقدار کا جو اختلاف ہے یہ اس کا نتیجہ ہوگا  
 اور اس کے یہ معنی ہونگے کہ جو جسم بڑا ہے اس میں قوت کی مقدار بھی بہ نسبت  
 اس چھوٹے کے بڑی ہوگی، جو بڑے سے گویا جز ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اور  
 اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ بڑے میں یہ قوت (غیر محدود نہیں) بلکہ اس طرح موجود  
 ہوگی، کہ چھوٹے میں جتنی قوت ہے وہ بھی اس میں ہے اور کچھ زیادتی بھی اس  
 میں پائی جاتی ہے، ایسی زیادتی جو ایک خاص مقدار کی حد تک زیادہ ہے،  
 اور اگر یہ قوت قسری قوت ہے، تو بڑے اور چھوٹے کی حرکت دینے میں  
 ضرور اختلاف ہوگا لیکن یہ اختلاف محرک کے اختلاف کا نتیجہ نہ ہوگا، بلکہ محرک  
 کے اندر کسی ایسی کیفیت کو ماننا پڑے گا، جو اس اختلاف کی وجہ ہو، یعنی بڑے  
 میں بڑی رکاوٹ اور بڑا معادق ہوگا، اور چھوٹے میں اسی کی نسبت سے چھوٹا  
 معادق ہوگا، جب یہ بات سمجھ لیں تو ہم اب کہتے ہیں کہ "ایسی  
 جسمانی طبعی قوت کا وجود ناممکن ہے جو اپنے جسم میں غیر محدود حرکت پیدا کر سکتی  
 ہو" اس لئے کہ ہر جسمانی قوت کا قاعدہ ہے کہ اس کی جتنی مقدار بڑے جسم میں  
 پائی جائے گی وہ اس مقدار سے بڑی ہوگی جو چھوٹے جسم میں پائی جاتی ہے اب  
 اگر یہ فرض کیا جائے کہ ان دونوں قوتوں نے اپنے اپنے جسم کو کسی خاص سبب  
 (نقطہ آغاز) سے لائق ہی طور پر حرکت دینا شروع کیا، یعنی ایسی حرکت جس کی کوئی  
 حد و انتہاء نہ ہو، تو لازم آتا ہے کہ جز کامل کل کے عمل کے مساوی ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے



اور اگر اس میں جو چھوٹی قوت ہے اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ اس کی حرکت محدود ہے، تو بڑی کی حرکت ظاہر ہے کہ اس کی حرکت پر محدود و مقدار ہی کی حد تک بڑی ہوگی یعنی دونوں حرکتوں میں وہی نسبت ہوگی، جو بڑے اور چھوٹے کی مقدار میں ہے، اور اس بنیاد پر ہر دو قوت محدود اور قتنا ہی ہو جاتی ہے اور یہی ہمارا مقصد تھا، قسمی حرکت پر بھی یہی تقریباً چسپاں ہے، دلیل کی مشہور تقریر ہے لوگوں نے اس پر مختلف وجوہ سے محکمہ چنیاں کی ہیں یہاں اعتراض یہ ہے، کہ اس تقریر کا مدار اس مقدمے کے ثبوت پر ہے، کہ محل کی تقسیم سے ہر وہ چیز بھی تقسیم ہو جاتی ہے جو اس محل میں پائی جاتی ہو، یعنی جس کا اس میں حلول ہو، حالانکہ وہ وجود نقطہ اور تمام اضافی نسبتوں کے متعلق یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ وحدت اور وجود کے متعلق تو تم کو میں اپنا یہ طریقہ بتا چکا ہوں کہ یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اور ہر شے میں ان کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو اس شے کی ہو، بلکہ یہ دونوں بجنسہ بذات خود وہی شے ہوتے ہیں، درحقیقت ان کا شمار ماہیت کے ان عوارض میں ہے، جو عقلی تحلیل کے بعد ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اس بنیاد پر جسم کے وجود کا حال وہی ہے، جو خود جسم کا ہے یعنی جسم جب تقسیم کو قبول کرتا ہے اور منقسم ہوتا ہے تو وجود بھی اس کا منقسم ہی ہے، اسی طرح جسم کا اتصال بھی بجنسہ اس کی وحدت ہے یہ بات گذر بھی چکی ہے باقی نقطہ اور اضافی نسبتیں تو ان میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے، جس کا انقسام پذیر امور میں حلول ہوتا ہو، یعنی اس کے انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے قطعاً ان میں سے کسی کا بھی اس میں حلول نہیں ہوتا، بلکہ اس میں دوسری حیثیتوں کو دخل ہے مثلاً نقطے کا حلول جسم میں اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ قناسی اور محدود ہے، اور یہی حال اضافیوں کا بھی ہے اور اگر کوئی ایسی نسبت اور اضافت ہو جو کسی انقسام پذیر امر کو اس کی انقسام پذیر ہی کی حیثیت سے عارض ہوتی ہو تو یقیناً وہ بھی ضرور انقسام پذیر ہوگی مثلاً مساوات محاذات وغیرہ کی نسبتوں کا جو حال ہے،

دوسرا اعتراض انھی لوگوں کا اس دلیل پر یہ ہے، کہ یہ دعویٰ کہ قوت کے اثر کا جو اثر ہوتا ہے اس کو کل قوت کے اثر سے ایسا تعلق ہے کہ جس پر کل قوت



اثر انداز ہوگی، اس چیز کے جزیر، اسی قوت کا جز بھی اثر انداز ہوتا ہے، یہ کلیہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ مثلاً اگر دس آدمی مل کر کسی جسم کو اٹھائیں اور اٹھا کر اس کو کسی خاص فاصلے تک خاص وقت میں پہنچائیں، تو کیا اس کے یہی ہوں گے، کہ اسی جسم کو ان دسوں میں سے ہر ایک اسی فاصلے کے دسویں حصے تک تن تنہا پہنچا سکتا ہے، یا اس فاصلے کو اس وقت کی دس گنی مقدار میں اکیلے اس جسم کو پہنچا سکتا ہے بلکہ بسا اوقات یہ ممکن ہے کہ اس جسم کو اکیلے ان میں کوئی ہلا بھی نہ سکتا ہو، جب واقعے کی یہ نوعیت ہے تو ہو سکتا ہے کہ جز کی قوت کو کل قوت کے تاثری عمل سے کوئی نسبت ہی نہ ہو، اور بالفرض اگر کوئی نسبت ہو بھی تو اس کا کیا یہ مطلب ہو سکتا ہے، کہ آگ کی چنگاری پتھر کے کسی جز کو جلا سکتی ہے؟ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ قوت کے جز کو موجود بھی تسلیم کرنا اور پھر اسی کے ساتھ اس کے تاثری عمل کا انکار کرنا عجیب ہے، ہاں کسی خارجی رکاوٹ یا مانع سے ایسا ہو سکتا ہے بہر حال اثر اندازی یہ تو قوت کے ذاتی لوازم میں سے ہے، اور ہماری گفتگو اس مسئلے میں مین ہو رہی ہے کہ جز ایسے حال میں ہو، جب اس کے اندر وہ ساری خصوصیتیں پائی جاتی ہوں جو کل کی طبیعت کا اقتضا ہے، کوئی عارضی کیفیت اس وقت جز پر طاری نہ ہو، جو اس کے طبعی آثار کے ظہور میں مانع ہو، اور یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ بسا اوقات جز جب تک کل کے ساتھ متصل رہتا ہے اس وقت اس کا جو حال ہوتا ہے کل سے الگ ہو جانے کے بعد وہ حالت اس کی باقی نہیں رہتی، میرا یہی مطلب ہے کہ الگ ہونے کے بعد اگر جز کا وہی حال رہے جو اتصال کے وقت تھا، تو اس وقت بیک جو کام کل کرتا تھا (اپنی نسبت سے) جز سے بھی وہی کام صادر ہوگا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہی جز جو الگ ہو گیا ہے پھر اپنے کل کے ساتھ مل جائے اس وقت اس کا وہی حال اگر باقی رہتا ہے جو جدائی کے وقت تھا، تو اس کے یہ معنی ہونگے، کہ اس کل اور مجموعے کو بحیثیت کل کے اس کام پر قابو حاصل ہی نہیں ہے اور اگر ملنے کے بعد اس کا حال بدل گیا تو یہ بانٹا پڑے گا، کہ ملنے کے وقت کوئی اور نئی بات کا بھی اضافہ ہو گیا، اور



اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ چیز قوت کی صورت کا جز نہیں ہے، بلکہ قوت کے مادے کا  
 جز ہے اور اصل قوت وہی ہے جو ملنے کے وقت حاصل ہوئی ہے، باقی بھاری جسم  
 کے ذل اسٹھانے والوں کی جو مثال معترض نے پیش کی ہے، تو اس کا جواب یہ  
 ہے، کہ ہر چیز پر اس کام کو اگر تقسیم کیا جائے تو اس وقت یہ لازم آتا ہے کہ  
 ہر ایک کے حصے میں اسٹھانے کا ایک حصہ پڑے، بیشک یہ لازم آتا ہے مگر کیا؟  
 جب سب اکٹھے ہو کر اس کو اسٹھائیں، اور الگ الگ اسٹھانے کا جو قصہ معترض  
 نے چھیڑا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ بسا اوقات ہر ایک کی ایسی صورت میں وہ حالت  
 باقی نہیں رہتی، جو اس وقت تھی جب اس مجموعے کی جز کی حیثیت سے یہ کام کرتے  
 تھے اور نہ وہ مادہ ہی پہلے حال پر رہتا ہے جو اس قوت کا قبول کرنے والا ہے باوجود  
 اس کے بھی ان اسٹھانے والوں میں سے ہر ایک کا اس قبول کرنے والے مادے  
 پر اثر موجود ہے، بشرطیکہ ہم یہ تسلیم کریں کہ یہ اثر ابھی باقی ہے، اور اس وقت تک  
 باقی ہے، کہ دوسری قوت تھے اثر کا اس کے ساتھ اضافہ کیا  
 جائے اسی طرح تیسری کا اور چوتھی کا الغرض دسویں قوت تک کے اثر  
 کا اضافہ اگر اس کے ساتھ کر دیا جائے گا تو یقیناً پھر یہ بھاری جسم اسی طرح اٹھ کر  
 اس فاصلے کو طے کر لے گا، جس طرح اس نے پہلے کیا تھا، لیکن اسٹھانے والے  
 جب الگ الگ ہو جاتے ہیں، اس تفرقے کی وجہ سے ان کے اثر کے جو اسباب  
 تھے، وہ بتدریج گھٹنے لگتے ہیں، اور کام جو ان سے بن پڑا تھا، اس کے مخالف  
 آثار غالب ہونے لگتے ہیں، اس کے مادے میں اثر پذیری کی کیفیت باقی نہیں  
 رہتی، ٹھیک جیسے کوئی معمولی چنگاری کے تاثری نتائج، اور کسی بڑی آگ کے  
 نتائج کے مقابلے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ نہیں ہیں، وجہ یہ ہوتی ہے کہ چنگاری  
 اس لئے جلا نہیں سکتی، کہ مخالف قوتوں کا اس پر هجوم رہتا ہے، بلاشبہ یہ مولع اسکی  
 راہ میں پیش نہ آئیں، تو اپنی نسبت سے ضرور وہ بھی اثر انداز ہوتی، عسلا وہ  
 اس کے یا درکھنا چاہئے کہ کسی کلی قانون، اور بیان میں اس قسم کے حسرتی  
 مثالوں سے کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا جن کے فاعل اور قابل دونوں کی خصوصیتوں  
 تک آدمی کی رسائی دشوار ہے۔



قیصر اعتراض یہ ہے، کہ حکماء کا متفقہ فیصلہ یہ ہے، کہ جس شے کا وجود ہی نہ ہوگا  
 اس پر کسی قسم کا حکم نہیں لگایا جاسکتا مثلاً کم ہونے یا زیادہ ہونے کا حکم اس قسم  
 کی چیز کے متعلق کرنا درست نہیں ہے، اسی قاعدے کی بنیاد پر انہوں نے اس  
 شبہ سے متوصل کیا ہے، جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا تھا جو کہتے ہیں کہ زمانے  
 کے لئے زمانی ابتدا کا ہونا ضروری ہے، سمجھ بھی حکماء اس مقام پر ان چیزوں کے  
 متعلق جن پر ان قوتوں کو اقتدار حاصل ہو سکتا ہے، زیادہ اور کم ہونے کا حکم  
 کس طرح لگانے لگے، حالانکہ یہ چیزیں بھی تو موجود نہیں ہیں، بلکہ ان کی حالت ان  
 امور کی ہے، جو استعداد اور صلاحیت کے درجے میں ہوتی ہیں، میں جواباً کہتا ہوں کہ  
 جن پر ان قوتوں کا اقتدار مانتا گیا تھا، اگرچہ وہ بالفعل تفصیل شکل میں موجود نہیں  
 ہوتیں لیکن قوت و استعداد کے رنگ میں اجمالاً ان کا وجود ضرور پایا جاتا ہے  
 اس لئے فاعل اسباب کی جانب اشیاء کے وجود کو جو نسبت ہوتی ہے یہ نسبت انتہا  
 سے زیادہ قوی اور استوار ہوتی ہے اس نسبت کا حال وہ نہیں ہوتا، جو انہی چیزوں  
 کو اپنے فاعل سے نہیں بلکہ قابل سے ہوتی ہے یا اپنی ماہیتوں کی ذاتوں سے ہوتی  
 ہے، بہر حال جو کہ نسبت اتنی زوردار اور مستحکم ہوتی ہے اس لئے اس قوت  
 کے جز کو حق ہوتا ہے کہ جس پر اس قوت کا کل قابو رکھتا ہے، اس کے کسی حصے پر  
 اس جز کو بھی قابو حاصل ہو، مطلب یہ ہے، کہ کل جس بات کا حقدار ہے، جز بھی  
 اس بات کے کسی حصے کا حق رکھتا ہے یہ حکم ایسا نہیں ہے، جسے یہ کہا جائے کہ حقیقت  
 یہ حکم معدوم پر لگایا جا رہا ہے، الغرض دونوں حقوق دونوں قوتوں میں موجود ہیں،  
 اگرچہ جن چیزوں پر یہ حقوق انہیں حاصل ہیں وہ اس وقت موجود نہیں ہیں پس کسی  
 کام پر ان کو قابو حاصل ہے، یہ بات ان میں بالفعل پائی جاتی ہے خواہ وہ  
 حکم جس پر یہ قابو ان کو حاصل ہے وہ پایا جاتا ہو، یا نہ پایا جاتا ہو، بلکہ اس کام کا جو بالقوت وجود ہے  
 سچ ہو چھو تو یہ بھی وجود ہی کی ایک شان ہے، البتہ قوت و استعداد کے بعد اس  
 کام کو جو فعلی وجود حاصل ہوتا ہے اس وجود کی دوسری شان ہے، مگر حکم لگانے  
 میں دونوں کا حق مساوی ہے، مثلاً کاتب پر جیسے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ ایسا  
 کہے گا، یا لکھ سکتا ہے، ہم لوگوں نے اس قوت کے متعلق جو یہ فرض کیا تھا اور حکم



لگایا تھا کہ وہ محدود ہوگی یا لامحدود، تو اس وقت ہمارے سامنے یہ بات نہیں تھی  
 کہ جس بات کی یہ قوت ہے، اس کا حصول بھی ہو گیا ہو، بلکہ مقصد یہ تھا کہ یہ حکم  
 اس حال میں لگایا گیا ہے جب اس کو بالقوہ حصول میسر ہے، اور اس حصول کی  
 وہ مستحق ہے، اس کے بعد ہم نے یہ حکم لگایا کہ کل جس بات کا مستحق ہے، جزا سی  
 بات کے جز کا مستحق ہے، اور اسی سے کل کا محدود و تنہا ہی ہونا ثابت ہو گیا، اور  
 جب کل کی محدودیت ثابت ہو گئی، تو اس کے محدود و تنہا ہی ہونے سے لزوماً  
 یہ بات بھی ثابت ہو گئی، کہ جن چیزوں پر اس قوت کو قابو حاصل ہے، اس  
 کا تنہا ہی ہونا بھی ضروری ہے خواہ وہ چیزیں بالفعل موجود ہوں، یا بالقوہ، چونکہ  
 اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے، کہ زمین اگر اپنے چیز اور طبعی جگہ میں ہمیشہ پڑی رہے  
 اور کوئی عارضہ اس کو پیش نہ آئے، تو لازم آتا ہے، کہ اس کی قوت سے ہمیشہ  
 دوامی فعل صادر ہو، یعنی دوامی سکون (گویا دوامی سکون جو ایک تنہا ہی فعل  
 ہے، زمین کی قوت سے صادر ہو سکتا ہے، پس یہ دعویٰ کہ کسی جسمانی قوت  
 سے غیر محدود اور تنہا ہی فعل صادر نہیں ہو سکتا غلط ہو گیا) ہم کہتے ہیں کہ اس کا  
 صحیح جواب یہ ہے، کہ ایسا طبعی جسم جو شخصی طور پر واحد ہو، اس کے متعلق یہ دعویٰ  
 غلط ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے طبعی چیز میں اس وقت تک پڑا رہ سکتا ہے جب تک  
 کوئی بیرونی عارضہ اس کو لاحق نہ ہو، یونہی اس سے ہمیشہ  
 وہی فعل ابد تک صادر ہوتا رہے گا، جو اس طبعی چیز میں پڑے  
 رہنے کا لازمی نتیجہ ہے، بلکہ عقل یہ یقین کرتی ہے، کہ اس طرح کوئی جسم دوامی طور پر  
 اپنی جگہ پر پڑا نہیں رہ سکتا، نہ یہ بات بذات خود اس جسم سے ممکن ہے اور نہ یہ غیر  
 اس کو مبادی عالیہ کی امداد و اعانت سے حاصل ہو سکتی ہے، یہ تو میرا جواب ہے  
 باقی شیخ نے ”مباحثات“ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سکون تو عدم کا نام ہے اور یہ کوئی اس قسم کا کام  
 نہیں ہے جسے وقت اور زمانے پر تقسیم نہ کیا جاسکتا ہو، اور جس زمانے اور وقت پر  
 اس کو تقسیم کیا جاسکتا ہے وہ ایک اور دوسری قوت سے موجود ہوتا ہے یعنی  
 اس کی موجودگی وہی قوت ہے جو حرکت کو پیدا کرتی ہے، پس سکون کی جو قوت  
 زمین میں پائی جاتی ہے اس قوت سے کوئی فعل ہی صادر نہیں ہو سکتا اور اگر



اس سے کوئی فصل صادر بھی ہوگا، تو اس کا غیر قنہا ہی ہونا زمین کی اس قوت کا  
نتیجہ نہ ہوگا بلکہ یہ اسی قوت کا اثر ہوگا، جو غیب سے قنہا ہی زمانے کو پیدا کرتا  
ہے اور غیب سے قنہا ہی زمانے سے سکون بھی غیب سے قنہا ہی ہو جائے گا  
شیخ کی بات ختم ہوئی، میں کہتا ہوں کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ سکون  
کو بالفرض اگر عدوی مان بھی لیا جائے، لیکن زمین کا اپنے چیز میں رہنا یہ تو مقولہ این  
کی چیز ہے، اور جو چیز مقولے کے نیچے مندرج ہوگی ظاہر ہے کہ اس کا شمار  
اعتراض میں سے کسی عرض ہی کے ذیل میں ہوگا، اسی طرح زمین کا رنگ اسکی  
شکل اسکا وزن اسکی مقدار اس کا مادہ الغرض یہ ساری چیزیں اس کے (وجودی  
صفات) ہیں جن میں بعض کیف بعض کم وغیرہ کے مقولوں کی چیزیں ہیں اور  
بعض صفات تو اس کی ایسی ہے جو مقولہ جوہر کے تحت بھی درج ہو سکتی ہے مثلاً اس  
کا جسم ہونا، ان کو زمین کے صفات قرار دینے کی یہ وجہ ہے، کہ سب کے سب  
ارضی طبیعت کے ایک لحاظ سے معلول ہیں، اور یہ سارے صفات زمین ہی کی  
طبیعت کی پیداوار ہیں یعنی اس طریقے سے جس کی طرف میں نے پہلے اشارہ کیا  
ہے یا خیال اعتراض ان لوگوں کا وہ ہے، جس کی حیثیت نقص کی ہے، یعنی  
پیرہ دلیل قائم ہے، افلاک کی گردشوں اور ان کے دوروں میں بھی یہی باتیں پائی  
جاتی ہیں لیکن ان کو قنہا ہی نہیں مانا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ یہ دورے بھی کبھی اور زیادتی کے حساب  
سے مختلف ہوتے ہیں، مگر باوجود اس کے ان کو غیر قنہا ہی مانا جاتا ہے، مثلاً  
چاند کے کرہ کو جو قوت حرکت دے رہی ہے، وہ زحل کی قوت محرکہ سے زیادہ  
دوروں پر قدرت رکھتی ہے، چاہئے کہ محض اس وجہ سے دونوں کروں کی  
حرکتیں قنہا ہی اور محدود ہو جائیں، خواہ تمام حرکتوں کا محدود ہونا اس  
سے نہ لازم آتا ہو، بس اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ کل قوت اور جز قوت  
کے افعال میں اگر اختلاف پایا جاتا ہے تو اس سے بھی کل قوت کا محدود ہونا  
ثابت نہیں ہوتا، اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ چاند اور زحل کی محرکہ قوتوں  
میں جو اختلاف ہے یہ اہمیت اور نوعیت کا اختلاف ہے نہ کلیت اور جزیت کا



اور ایسی صورت میں ان کروں کی قوتیں میری بحث کے دائرے سے خارج ہیں کیونکہ میں بتا چکا ہوں کہ کل قوت جس بات کی مقدار ہے، جو قوت بھی اس حق میں حصہ دار ہے جو باتیں کل کے لئے ضروری ہیں، ان باتوں کا کچھ حصہ جز کے لئے بھی ضروری ہے، اور اسی بنیاد پر ان دونوں حقوق کا محدود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ مقدار کے سوا ان میں اور کسی بات کا اختلاف نہیں ہے، باقی افلاک کی جو محرک قوتیں ہیں، ان میں تو ہر ایک کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، اور ان کی حرکتوں کا بھی یہی حال ہے یعنی باہم ان میں بھی حقیقت کا اختلاف ہے اسی لئے ان میں قطعاً اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بعض قوت کا کام دوسری قوت کے کام کا جز ہو، اور نہ کسی کا فعل دوسرے کے فعل سے کم ہے نہ زیادہ، اس کی مثال ایسی ہے، جیسے خط مستقیم اور دائرے کا حال ہے کہ ان دونوں میں کوئی مقدار سی اور عددی نسبت نہیں ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ گفتگو کی بنیاد اس پر نہیں ہے، کہ کل کو جن امور کا استحقاق ہے، اور جز کو جن کا استحقاق ہے ان امور میں کوئی اختلاف ہے، بلکہ بحث کل اور جز کے خود استحقاق پر مبنی ہے، اور اس کے بعد کسی کو یہ کہنے کا کیا موقع ہے، کہ چاند کے دورے زمین کے دوروں سے زیادہ ہیں کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ زیادہ یا کم ہونے کا حکم معدومات پر نہیں لگایا جاسکتا اور جب ایسا ہے تو پھر یہ کہنا کہ بعض افلاک کی قوتوں کا کام دوسرے افلاک کی قوتوں سے زیادہ ہے اس کی یہاں کیا گنجائش ہے، اس لئے کہ ان قوتوں میں کوئی دوسرے کا جز نہیں ہے۔

چھٹا اعتراض ان معترضین کی طرف سے جو پیش کیا گیا ہے اس کی حیثیت معارضے کی ہے (یعنی ان کے دعوے کے مخالف پہلو پر دلیل قائم کر کے گویا ان کی تردید کرتے ہیں) حاصل اس کا یہ ہے، کہ فلکی نفوس کا ظاہر ہے، کہ جسمانی قوتوں میں شمار ہے باوجود اس کے غیر متناہی اعمال و افعال ان سے صادر ہوتے ہیں یعنی غیر محدود ارادوں، لا متناہی تحریکات کا صدور ان سے ہوتا ہے، اس معارضے کے مقابلے میں جو لوگ یہ نظریہ پیش کر دیتے ہیں کہ فلک کے محرکات جسمانی نہیں بلکہ غیر مادی عقلی ہستیاں ہیں یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ عقلی قوت کے متعلق



اگر یہ مانا جاتا ہے کہ وہی ان میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو سوال یہ ہے وہ عقلی قوت کیا کرتی ہے  
ایسا وہ خود حرکت ہی کو پیدا کرتی ہے، یا جس قوت سے حرکت پیدا ہوتی ہے، اسکو وہ پیدا کرتی  
ہے، اگر دوسری شق کو مانتے ہیں یعنی حرکت پیدا کرنے والی قوت کو پیدا کرتی ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ  
تو جسمانی قوت ہی ہوگی، پس ہمارا یہ دعوایے قانع رہا کہ غیر تنہا ہی افعال پیدا کرنے والی قوت جسمانی  
قوت ہی ہو سکتی ہے اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نہیں بلکہ عقلی قوت ہی حرکت کرتی ہے، تو اس کے معنی یہ ہو  
کہ جسمانی قوت اس حرکت کا مبداء نہیں ہے اور جس حرکت کا مبداء جسمانی قوت نہ ہو، وہ  
حرکت ہی کسب باقی رہتی ہے اس لئے کہ ابھی یہ بات بتانی گئی تھی کہ براہ راست  
حرکت پیدا کرنے والی قوت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے حالات بدلتے بدلتے  
رہیں، اور ایک بات اس میں آئے دوسری جائے لیکن عقلی ہستیاں جو غیر مادی  
ہوتی ہیں ان میں اس کی کہاں گنجائش ہے، نیز جسم ہونے میں تو سارے اجسام باہم  
ایک دوسرے کے شریک ہیں، اب ان اجسام میں جو غیر مادی عقلی اسباب  
کے آثار کو قبول کرتے ہیں اس میں جب تک جسمانی قوت کا واسطہ نہ پیدا ہوا ان  
آثار کے قبول کرنے کی کوئی توجہ نہیں ہو سکتی، اس لئے براہ راست محرک بہر حال  
جسمانی قوت ہی ہو سکتی ہے، اس کا بعضوں نے یہ جواب دیا ہے کہ افلاک کی حرکتوں  
کی پیدائش میں حاصل جو چیز اثر انداز ہوتی ہے وہ اگرچہ غیر مادی عقلی امور ہی ہیں،  
لیکن اس تاثیر میں فلکی نعوّس جو جسمانی قوتیں ہیں وہ واسطے کا کام دیتی ہیں یعنی  
حرکت کی پیدا کرنے والی یہ جسمانی قوتیں نہیں ہیں، اور دلیل سے تم نے جو کچھ ثابت  
کیا اس سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوا کہ حرکتوں پر جو چیزیں اثر انداز ہیں ان  
سے غیر تنہا ہی افعال صادر ہوتے ہیں، اور وہ جسمانی قوت نہیں ہیں، اور جو جسمانی  
قوت ہے یعنی واسطہ دلیل اس کے متعلق کب یہ ثابت کیا کہ ان سے بھی غیر تنہا  
افعال صادر ہوتے ہیں ہاں، واسطے کے متعلق بھی اگر اسی دلیل سے یہ بات ثابت  
ہوتی، تو اس وقت معارضہ صحیح ہو سکتا تھا، میں کہتا ہوں کہ جواب صحیح نہیں ہے  
اس لئے کہ جسمانی قوت کے متعلق جب یہ بات جائز قرار دی گئی کہ وہ غیر محدود  
امت تک باقی رہ سکتی ہے اور یہ کہ غیر تنہا ہی افعال کے صدور میں وہ واسطے کا  
کام دے سکتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ جسمانی قوت سے بھی غیر تنہا



افعال کے صدور کو جائز قرار دیا جائے، اس لئے سوال واسطے کے متعلق ہوتا ہے کہ اس کی کیا نوعیت ہے، واسطہ فی الثبوت کی؟ یا واسطہ فی العروض کی؟ پہلے میں غیر قنایہ افعال کے صدور کی صفت سے واسطہ متصف ہوتا ہے امام مازنی نے لکھا ہے، جو جسمانی قوت کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ براہ راست اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت مُعَدِّ کی ہے یعنی اثر کے پیدا ہونے کی وہ استعداد اور صلاحیت پیدا کرتی ہے، تو ہم اس شخص سے یہ کہیں گے کہ جسمانی قوتوں سے غیر قنایہ افعال صادر نہیں ہو سکتے، اس قول سے تمھاری مراد اگر یہ ہے کہ غیر قنایہ افعال میں وہ موثر نہیں ہوتیں، تو یہ صحیح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ تم ہی کے دوسری جگہ بیان کیا ہے کہ ایجاد اور پیدا نش میں جسمانی قوت کا موثر ہونا ناممکن ہے، اور جب واقعہ یہ ہے تو پھر اس کی ضرورت قطعاً باقی نہیں رہتی کہ تم یہ ثابت کرو کہ غیر قنایہ افعال میں وہ موثر نہیں ہوتی اس لئے یہ تو تمھارے اسی دعوے میں داخل ہے جس میں سرے سے تاثیر بخشی کی کیفیت ہی نہ پائی جاتی ہو، اس کے لئے قنایہ اور غیر قنایہ دونوں مساوی ہیں بلکہ یہاں جو تم اس پر دلیل قائم کرنے لگے کہ غیر قنایہ افعال کا صدور اس سے نہیں ہو سکتا اس سے تو خواہ مخواہ یہ خیال گزرتا ہے کہ قنایہ افعال کا صدور اس سے ہو سکتا ہے، حالانکہ تم لوگ اس کے قائل نہیں ہو، جس کا تمھاری غرض یہ ہے کہ غیر مادی عقلی امور اور غیر قنایہ آثار کے درمیان جسمانی قوت واسطے کا کام نہیں دے سکتی، تو پھر فکل نفوس میں تمھارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، پھر آخر تم لوگوں کا کیا حال ہے، کہ جس چیز کو ایک جگہ جائز ٹھہرا رہے ہو، پھر اسی کو دوسری

جگہ واسطے کے بندہ صورتیں ہوتی ہیں مثلاً کشتی کے واسطے سے کشتی نشین بھی حرکت سے متصف ہوتا ہے لیکن واقع میں حرکت سے کشتی ہی بوصوف ہے اور کشتی نشین کی طرف گویا حرکت کی مجازی نسبت ہے اس لئے کہ وہ تو ساکن کشتی میں بیٹھا رہتا ہے اسی کا نام واسطہ فی العروض ہے اور کبھی یہ صورت بھی ہے جیسے انجن کی حرکت کے واسطے سے گاڑی بھی حرکت کرتی ہے، اور حرکت کی صفت سے دونوں بوصوف واسطہ بھی اور واسطے والا بھی، اور کبھی یوں ہوتا ہے جیسے رنگ دیز کیڑے کے رنگین ہونے میں واسطہ ہے، لیکن خود رنگ سے متصف نہیں ہوتا آخر کی دونوں صورتیں واسطہ فی الثبوت کی قسمیں ہیں مترجم۔



جگہ ناجائز قرار دیتے ہو، یعنی ایک جگہ تو کہتے ہو کہ جسمانی قوت غیر قنایہ افعال کا واسطہ نہیں بن سکتی، اور افلاک میں پھر اسی کے جواز کے قائل ہو۔

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے اس بحث میں بڑی سختہ بات کہی اور جو کچھ لکھا ہے صحیح لکھا ہے، اور ان کے اس اعتراض کے اٹھانے کی کوئی شکل اس کے سوا نہیں ہے، کہ میری تحقیق کی طرف رجوع کیا جائے یعنی جسمانی قوتوں کی تجدید پذیری کا جو میرا نظریہ ہے، مطلب یہ ہے کہ نفس کا جو کہ جسم کے ساتھ تعلق ہے، اس تعلق کی حیثیت سے اس کا حال وہی ہے جو طبیعت کا ہے، یعنی تجدید پذیری زوال آگینی، میں جو حکم طبیعت کا ہے وہی حکم نفس کا ہے، اور چونکہ نفس عاقل بھی ہے اور معقول بھی، اس لئے بایں حیثیت اس کا حکم وہی ہے جو عقل فعال کا ہے مگر یہ بات نفس میں اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب اپنی اس قدر قوتوں سے بالکلیہ باہر نکل کر وہ بالفعل ہو چکی ہو، بہر حال تحقق نے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام طبائع کا وجود اور ان کی ہویت تجدید پذیر ہیں اور طبائع میں ایک خاص قسم کی حرکت اپنے خالق اور باری کی طرف پائی جاتی ہے، یہ حرکت بہت مخفی اور معنوی رنگ کی ہے، اور ایک غیر معمولی ناظر کی توجہ حق تعالیٰ کی طرف ان میں پائی جاتی ہے، اس لئے وہ تو سب سے بڑی توجہ گاہ یا سب سے بڑا قبلہ ہے، نفس جب عقل کے مقام تک پہنچ جاتا ہے، تب الہی عالم کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے، اور چونکہ اب وہ اپنی ذات نے خالی ہو جاتا ہے، اس لئے اس میں سکون پیدا ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کی بقا سے اب اسے بقا حاصل ہوتی ہے، الغرض جسم اور جو جتنے جسمانی امور ہیں، خواہ وہ طبائع ہوں یا نفوس سب کے سب تجدید پذیر، حادث، زوال آگین ہیں، ان کے سوا اور جو موجودات ہیں وہ خدا کے واحد قہار کی بقا کے ساتھ باقی ہیں، اس کے تفصیلات انشاء اللہ آئندہ بھی آئیں گے،

ساتواں اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے کہ پہلے یہ پوچھا جاتا ہے، کہ قوت کا کیا حال ہے؟ کیا اتنے وقت اور زمانے تک باقی رہ سکتی ہے جس کے بعد اس کا معدوم ہونا بالذات ضروری اور واجب ہو جائے، یا اس کا یہ حال نہیں ہو سکتا پہلی شق مانتے ہو تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک ماہیت امکان کے دائرے سے باہر نکل کر متغیر اور



ناممکن ہو گئی، اور یہ محال ہے، بہر حال دوسری شق قابل تسلیم ہے، پھر ایسا فاعل  
 جس کی تاثیر قوت، اور جس کے قابل میں تاثر و قبول کرنے کا مادہ اور اس تاثر  
 و تاثر کے تمام شرائط سب کا باقی رہنا جب ہمیشہ ممکن ہے، تو پھر یہ کیسے کہا  
 جاسکتا ہے کہ قوت کا ہمیشہ باقی رہنا ناممکن اور متعین ہے، اور جب قوت ہر طرح  
 باقی رہ سکتی ہے تو ابد تک وہ موثر بھی ہو سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ایسی قوت کا  
 وجود ناممکن نہیں ہے جس سے غیر قنایہ افعال غیر قنایہ زمانے میں صادر ہوں،  
 میں کہتا ہوں کہ ماہیت اور وجود میں جو تعلق ہے اسی تعلق کی نسبت سے وجوب امکان ابتداء  
 کے حالات پیدا ہوتے ہیں اب سمجھنا چاہئے کہ جسمانی قوت کی ماہیت خود اپنی  
 ذات کے اعتبار سے تو اپنے اندر وجود اور بقا کی ضرورت گنجائش رکھتی ہے لیکن  
 باوجود اس کے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض وجود اپنی خاص وجودی ہویت کی بنیاد  
 پر ایسے ہوں جن کا دوام ناممکن ہو، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس وجود میں کچھ  
 کوتاہیاں ہوتی ہیں اور عدم ونیستی تباہی و بربادی کی آلودگیاں اس کا احاطہ کئے  
 جاتی ہیں، اسی اعتراض کے جواب میں بعض علماء نے جو یہ لکھا ہے، کہ جسمانی قوت  
 کا عدم ہونا کبھی نہ کبھی واجب اور ضروری ہے مگر اس لئے نہیں کہ یہ اس کی ذات  
 کا نقص ہے بلکہ یہ ان بیرونی موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جن سے بالآخر وہ برباد  
 ہو جاتا ہے، قوت برباد اور ضائع ہو جاتی ہے، غرض یہ ہے، کہ قوت کے لئے خود اپنی ذات  
 کی حد تک اگرچہ زوال پذیر ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن کلی اسباب، اور ان کلی  
 اسباب سے جو جزئی صدمے اس کو پہنچتے ہیں ان کا دباؤ کبھی کبھی اس نسبت تک پہنچتا  
 ہے کہ جو چیز ممکن ہوتی ہے ان کی وجہ سے واجب اور ضروری ہو جاتی ہے پس  
 یہی صورت یہاں بھی پیش آتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بکثرت ایسی مثالیں  
 مل جہن کی بقا ناممکن ہے، اور اس وقت ناممکن ہے جب ہر قسم کے بیرونی موثرات  
 کے ان کو پاک اور بری فرض کیا جائے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے جب  
 یہ مسلم ہے کہ ممکن کے لئے بذات خود کسی قسم کے وجود کا ثابت ہونا محال ہے، بلکہ  
 اس کو وجود فنا بھی ہے تو غیر ہے۔



## مرحلہ ہفتم

اس مرحلے میں قدم اور حدود کے مباحث درج کئے جائیں گے، نیز تقدم اور تاخر کے اقسام کا بھی ذکر اسی میں کیا جائے گا، ہم اس مرحلے کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

### فصل

#### قدم اور حدود کی حقیقت

بات یہ ہے کہ حدود، اور اسی طرح قدم دونوں کا اطلاق دو طریقوں سے کیا جاتا ہے، ایک اطلاق کی بنیاد تو نسبت پر ہے، یعنی کسی چیز کو کسی چیز کی طرف منسوب کرنے سے اس کا مفہوم پیدا ہوتا ہے، اور دوسرے اطلاق کی حالت یہ نہیں ہے، پہلے اطلاق کو مثال سے سمجھو مثلاً بولتے ہیں کہ زید کی عمر کا جتنا حصہ گزر چکا وہ عمرو کی گزری ہوئی زندگی سے کم ہے، اور اس بنیاد پر زید کی زندگی کو حادث قرار دیا جائے، یہ تو حدود کی مثال ہوئی، اب اسی مثال کو ذرا الٹ دو، اور یوں کہو کہ زید کے وجود کا زمانہ عمرو کے وجود کے زمانے سے زیادہ ہے اور اس بنیاد پر اب زید کے وجود کو مثلاً قدیم قرار دیا جائے، یہ قدم کی مثال ہوئی، لیکن حدود و قدم کے یہ عرفی معنی ہیں اور اسی کو عرفی قدم و حدود کہتے ہیں، باقی



دوسرا اطلاق تو اس کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں، کبھی تو زمانی قدیم و حدوث میں اس نقطہ کو استعمال کرتے ہیں، اور کبھی ذاتی قدیم و حدوث پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، شے نہ تھی اور پھر ہوئی، یعنی نہ رہنے کے بعد شے کا حصول اسی کو حدوث زمانی اس وقت کہتے ہیں جب یہ ہو، کہ جس کو بعد قرار دیا گیا ہے، وہ اپنے قبل کے ساتھ جمع نہ ہو سکے مطلب یہ ہے کہ بعد والا، قبل والے کے زمانے میں موجود نہ ہو، حدوث زمانی کی یہی وہ تعبیر ہے، جس کی وجہ سے اصل زمانے کے لئے حدوث زمانی کی صفت ناقابل تصور ہو جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانے کے لئے حدوث زمانی کو اگر ثابت کیا جائے گا تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ ایسا زمانہ بھی گزرا ہے، جس میں زمانے کا عدم تھا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ جس وقت زمانے کو معدوم فرض کیا گیا تھا، اسی وقت زمانہ موجود تھا ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اسی لئے مشائخوں کے معلم اول نے کہا تھا کہ جو زمانے کے حدوث کا دعویٰ کر رہا ہے، وہ اپنے اسی دعوئے ہی میں زمانے کو قدیم مان رہا ہے مگر اس طور پر کہ خود اس مدعی کو اپنے اس اقرار کی خبر نہیں ہے کیونکہ عنقریب زمانے کی بحث میں تنکو معلوم ہوگا کہ قبل ہونے اور بعد ہونے کی صفت سے دراصل خود زمانہ ہی موصوف ہوتا ہے، یعنی یہ دونوں زمانے کی ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں اور جب ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں تو پھر اس کے وجود کے متعلق کیا پوچھتے ہو، بلکہ سچ یہ ہے کہ زمانے ہی کے ہر جز کا نام قبل اور قبلیت ہے یعنی آئندہ آنے والے اجزاء کے اعتبار سے، اسی طرح بعد اور بعدیت بھی اسی کے جز کا نام گزرے ہوئے اجزاء کے اعتبار سے ہے، الغرض معدوم ہونے اور عدم کے اعتبار سے زمانے کو حدوث سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگرچہ حدوث و زائیدگی، تو پیدائی، تجد و پذیرائی یہ ساری چیزیں مجتہد زمانے اور حرکت ہی کے نام ہیں، بلکہ زمانہ درحقیقت وجوداً حرکت سے غلطہ کوئی زائد چیز نہیں ہے اور ان دونوں میں جو علیحدگی محسوس ہوتی ہے یہ صرف فہم کا اعتبار ہے، چونکہ زمانہ حرکت کی ماہیت کے ان عوارض سے متعلق رکھتا ہے جو فہم کے تجلیلی عمل کے بعد اس سے پیدا ہوتے ہیں، یہ تو حدوث زمانی کا مطلب تھا اسی طرح شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے وجود کا جو وقت



اور زمانہ ہے، اس کے لئے کوئی اول اور ابتدا نہ پیدا ہوتی ہو، یہی قدم زمانی کی تعریف ہے، اور زمانہ اس معنی کے اعتبار سے قدیم بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمانے کے لئے ظاہر ہے کہ کوئی اور زمانہ تو ہے نہیں اور یہ قدم اسی پسینہ کی صفت ہو سکتی ہے جس کے لئے زمانہ ہو، تاکہ کہا جاسکے کہ یہ وہ شے ہے جس کے زمانے کا اول نہیں ہے اسی طرح غیر مادی مجرد ہستیاں جنہیں مفارقات کہتے ہیں اور جو مادے سے بالکل جدا اور پاک ہیں، ان کے وجود کے لئے بھی زمانہ نہیں ہے اس لئے کہ انکی شان زمانے سے ارفع و اعلیٰ ہے، اس تفصیل کے بعد تم سمجھ سکتے ہو کہ صاحب مطارحات نے جو یہ لکھا ہے کہ ”مذکورہ بالا اصطلاحوں کی بنیاد پر کوئی چیز قدم اور حدوث کے دائرے سے باہر نہیں ہو سکتی“ بالکل غلط ہے بلکہ عنقریب تمہیں بتایا جائے گا کہ وجود کے دائرے میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی جسے مذکورہ بالا معنی یعنی قدم زمانی کے اعتبار سے قدیم کہہ سکتے ہوں (خیر یہ تو زمانی قدم و حدوث کے اصطلاحات کی تشریح تھی) دوسرا اطلاق ان الفاظ کا وہ ہے جنہیں غیر زمانی قدم و حدوث کہتے ہیں اور انہی کا اصطلاحی نام حدوث ذاتی اور قدم ذاتی ہے، شے کا اس طرح ہونا کہ خود اپنی ذات سے وہ اپنی ذات کی طرف منسوب نہ ہو، بلکہ یہ بات اس کو غیر سے حاصل ہوئی ہو، خواہ غیر کی طرف یہ انتساب کسی خاص زمانے تک محدود ہو، یا پورے کمال زمانے میں یہ انتساب مسلسل باقی رہتا ہو اچلا آتا ہو، یا سرے سے اس انتساب کو زمانے اور حرکت سے کوئی تعلق ہی نہ ہو، بہر حال اسی کو حدوث ذاتی کہتے ہیں

## فصل

اس فصل میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائیگی عام طور پر اس کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، پہلی دلیلیں کی تقریروں کی جاتی ہے کہ بذات خود تو ہر ممکن عدم کا مستحق ہونا ہے، اور وجود کا استحقاق اسے غیر سے حاصل ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو کسی شے کی خود ذات کا اقتضا ہو، یقیناً اس کو اس شے پر تقدم حاصل ہوگا جو اسی چیز کو غیر سے حاصل کرے یعنی ما بالذات ہمیشہ، بالآخر سے مقدم ہونا ہے پس وجود جس کا ذاتی اقتضا ہوگا یقیناً اس چیز پر وہ تقدم کی حقدار ہے و جو جس کا ذاتی اقتضا نہیں ہے بلکہ غیر سے وہ وجود کو حاصل کرتی ہے، اسی لئے ثانی الذکر نسبت وجود کے



عدم کے استحقاق میں مقدم ہوگی، اور اس کے عدم کا وجود پر یہ تقدم اسکا ذاتی اقتضا ہوگا پس ثابت ہوا کہ ممکن ذاتی حدوث کی صفت سے موصوف ہوتا ہے، اور اس معنی کے اعتبار سے وہ محدث ہے، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ممکن کو عدم کا ایسا حقدار قرار دینا غلط ہے، جس میں سمجھا جائے کہ عدم اس کے ذاتی اقتضا کی چیز ہے اسلئے کہ عدم جس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اس کا وجود ممکن نہیں بلکہ ناممکن اور متنع ہوتا ہے، حالانکہ ممکن تو اس کو کہتے ہیں جس پر نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ وہ اپنی ذات کی حیثیت سے جیسا کہ وہ اس حیثیت سے ہے، موجود ہے، اور نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ اسی حیثیت سے وہ موجود نہیں ہے، الغرض خود اپنی ذات سے نہ موجود کہلانے کا وہ مستحق ہے اور نہ غیر موجود کہلانے کا، دونوں اعتباروں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، اور یقینی طور پر یہ ثابت شدہ ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ ممکن اپنے وجود کی علت کی جانب سے جس طرح کبھی وجود کا استحقاق حاصل کرتا ہے اسی طرح اپنے عدم کی علت اور سبب سے وہ عدم کا بھی استحقاق حاصل ہو ہے سبب وجود اور عدم دونوں باتوں کا استحقاق اسکو غیر ہی سے حاصل ہوتا ہے اور ان میں سے کوئی بات خود اسکی ماہیت کا اقتضا نہیں ہے، تو پھر ان دونوں (وجود و عدم) میں ایک کو دوسرے پر مقدم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، پس ثابت ہوا کہ ممکن کے عدم کو اسکے وجود پر ذاتی تقدم حاصل نہیں ہے اس اعتراض کے جواب میں تم کہہ سکتے ہو، کہ مذکورہ بالا دلیل سے غرض یہ ہے کہ وجود اور عدم کا استحقاق نہیں بلکہ عدم استحقاق یہ ممکن کا ذاتی اقتضا ہے، اور عدم استحقاق ظاہر ہے کہ ایک عدمی صفت ہے، جو ممکن کی ذات کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے ثابت ہے، اور اس کو وجود کے اعتبار پر قطعاً اس وقت سبقت حاصل ہے جب مد نظر صرف ماہیت کا حال یعنی ماہیت کو وجود اور عدم دونوں سے مجرذ کر کے پیش نظر رکھا گیا ہو مطلب یہ ہے، کہ وجود سے ماہیت کو متاثر قرار دیکر اس کا تصور کیا گیا ہو،

شیخ نے اشارات میں لکھا تھا۔

”ہر ایسی چیز جو غیر سے وجود حاصل کرتی ہو، وہ عدم کی مستحق ہے اگر تنہا ہو جائے“ یا اس کے لئے وجود باقی نہ رہیگا اگر تنہا ہو جائے“



اس کی شرح میں اشارات کے مطالب کے محقق (نصیر الدین طوسی) کہتے ہیں:-

ایسی مہمتیں جو تمام اعتبارات سے مجرد ہوں، ان کا خارج میں ثبوت نہیں ہوتا، عقل جب ان مہمتوں کا اعتبار کرتی ہے، تو اس وقت اگرچہ ان چند حالات سے یہ مہمتیں خالی نہیں ہو سکتیں یعنی ان کے ساتھ غیر کے وجود کا بھی اعتبار کیا جائے گا یا اس غیر کے عدم کا ان کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا۔ یا ان میں سے کسی پہلو کا بھی ان کے ساتھ اعتبار نہ کیا جائے گا۔ تو ذہنی اور عقلی اعتبارات میں (لیکن اگر خارج کے حساب سے تصور کیا جائے تو آخری دو اعتباروں میں کوئی فرق نہ ہوگا اس لئے کہ مہمتیں جب غیر کے وجود کے ساتھ نہ ہوں گی، تو اس وقت کچھ نہ ہوگی پس ان کے تنہا ہونے کے سنی ان کا نابود ہونا ہے، اور یہی مطلب ہے اس کا کہ وہ عدم کی مستحق ہیں، یہ حال تو اس وقت کا ہے جب خارج کے حساب سے ان کا تصور کیا گیا۔ لیکن عقل اور ذہن کے حساب سے جب ان کا تصور کیا جائے، تو اس وقت ان کو تنہا قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود اور عدم دونوں سے ایک ساتھ نہ کوئی اور پاک قرار دیا گیا ہے شیخ نے جو کہا تھا کہ "ان کا وجود باقی نہ رہے گا اگر وہ تنہا ہو جائے" اس نہ رہنے کی حیثیت یہ نہیں ہے جو نفی کی حیثیت تعلیم میں ہوتی ہے یعنی یہ مطلب نہ لیا جائے کہ وجود کا باقی نہ رہنا، اس کو ثابت ہے بلکہ نفی سلب والی نفی ہے، اس لئے کہ فعل

اس پر معلق نہیں ہو سکتا۔  
تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ اہمیت اور وجود میں جو اتصافی تعلق ہے، ایک متعلق جن تفصیلی مباحث کا کہیں مجھ سے علم ہو چکا ہے، اور بتایا جا چکا ہے کہ وجود سے اہمیت کے متصف ہونے کی کیا کیفیت ہے، باوجود ان تمام باتوں کے اسی مسئلے کی تصحیح ایک اور لطیف پیرایے میں یہاں پر بھی کرنا چاہتا ہوں تاکہ حدیث خدا کے مفہوم کا سمجھنا تمہارے لئے آسان ہو جائے اور اہمیت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ اپنے وجود سے پہلے ہوتی ہے اس کا مطلب ایک اور طریقے سے



سمجھ میں آجائے۔

مطلب یہ ہے کہ شے کا کسی دوسری شے پر مقدم ہونا، یہ ایسی بات ہے جو چاہتی ہے کہ مقدم کے لئے ایک گونہ حصول ایسے وقت میں ثابت ہو جس وقت متاخر اس ثبوت سے محروم ہے، اور وجود پر ماہیت کو جو تقدم حاصل ہے، حدوث ذاتی جب اسی کا نام ہے، تو یقیناً اس بنیاد پر ماہیت کے لئے کسی قسم کی کوئی ایسی وجودی حالت ہونی چاہئے جسے ماہیت کے اس حال پر تقدم حاصل ہو، جو وجود کے ملنے کے بعد اسے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ماہیت کے ساتھ کسی قسم کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے خواہ وجودی حیثیت کا یا عدمی حیثیت کا ہر حال میں اس کے یہی معنی ہوں گے کہ ماہیت کے ساتھ ایک گونہ وجود کا اعتبار کیا گیا، ایسی صورت میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کے لئے یہ دعویٰ کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ ماہیت کو خود اپنے وجود اور ثبوت پر تقدم حاصل ہے، ہاں ایک بات کی گنجائش باقی ہے، اور یہ وہی بات ہے جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ وہ ماہیت کو وجود سے الگ کر کے تصور کرے، خود اس ماہیت کے وجود سے بھی علیحدہ کر کے وہ ایسا کر سکتی ہے اور ہر قسم کے وجودوں سے بھی جدا کر کے اس قسم کے تجریدی تصور کا اسے اختیار ہے، پھر اس تجریدی عقل کے بعد وہ یہ بھی کر سکتی ہے کہ اسی ماہیت مجردہ کو اس کے خاص وجود سے موصوفت کرے، اور یوں مطلق وجود پر ماہیت کو اس تجریدی عقل کی وجہ سے تقدم حاصل ہو جائے گا۔

لیکن ہر قسم کے وجودوں سے ماہیت کی یہ ذاتی علیحدگی، اور ذاتی انفراد بھی بجائے خود مطلق وجود کی ایک شکل ہے اور اس بنیاد پر ماہیت کے اس تجریدی اعتبار، اور انفرادی حیثیت پر عدم کا اطلاق اسی حیثیت سے ہوتا ہے جس حیثیت سے اس پر وجود کا اطلاق ہو رہا ہے، یعنی دونوں اطلاقات میں ثابت کا بھی اختلاف نہیں ہے، اس کی مثال ٹھیک بیرونی کی استعدادی کیفیت اور قوت کی ہے، کہ مجسمہ بی قوت قوت کی فطرت بھی ہے، ہر حال اب اس نقطہ نظر سے دیکھو گے تو معلوم ہو گا کہ ماہیت چونکہ اس لحاظ سے معدوم بھی ہے،



اس لئے متعلق وجود اس سے متاخر ہے، اور لحاظ کے اس مرتبے میں ماہیت کیلئے  
چونکہ وجود بھی ثابت ہو رہا ہے، اس لئے اس کو وجود پر وجوداً تقدم بھی حاصل  
ہے، اس سے غفلت نہ برتنی چاہئے کہ میں نے وجود کو اس مرتبے میں جو ماہیت  
کے لئے ثابت کیا ہے، یہ لحاظ کے اس مرتبے میں ثابت ہے نہ کہ اس ثبوت کا  
لحاظ اور اعتبار کیا جاتا ہے دونوں باتوں میں کافی فرق ہے (حدوث ذاتی کے  
ثابت کرنے کی جو پہلی دلیل تھی یہ سارے مباحث اسی کے متعلق تھے) باقی  
دوسری دلیل تو اس کی تقریروں کی جاتی ہے، کہ ہر ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو،  
اس کی ماہیت اپنے وجود کی غیر ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے، کہ جو چیز بھی ایسی ہوگی،  
یہ ناممکن ہے کہ اس کا وجود خود اس کی ماہیت سے حاصل ہو، اگر ایسا ہوگا تو یہ  
ماننا پڑے گا کہ ماہیت موجود ہونے سے پہلے موجود ہے، پس ضروری ہوگا کہ ایسی  
چیزوں کا وجود غیر سے مستفاد ہو، یعنی غیر نے اس کو وجود عطا کیا ہو، اور یہ کلیہ  
ہے کہ جس کا وجود غیر سے ماخوذ ہوتا ہے، اس کا وجود ذاتی طور پر غیر کے بعد ہوگا  
اور وہی چیز ذاتی حدوث سے موصوف ہوتی ہے، یعنی بالذات محدث ہوتی  
ہے جس کا یہ حال ہو، اور اسی سے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں آسکتا ہے کہ جو چیز قدیم بالذات  
ہوگی اس کی کوئی ماہیت نہیں ہوتی، امام رازی کے جو شکوک اس مسئلے کے  
کے متعلق ہیں ان کے جوابات انہیں پہلے بتائے جا چکے ہیں، لیکن اسی کے  
ساتھ یہ بات جاننے کی ہے کہ یہ دونوں دلیلیں ممکن ماہیتوں میں تو چل جاتی ہیں  
مگر ان مخلوق اور محمول و مجہول میں جاری نہیں ہوتیں جن کا شمار بذات خود  
واجب تعالیٰ کے آثار میں ہے، انہیں نے گزشتہ مباحث میں اس کی طرف  
اشارہ بھی کیا تھا کہ ایک خاص قسم کا تاخر ان وجودوں کو بھی ثابت ہے،  
اسی لئے حدوث بھی خاص ہی قسم کا ان کے لئے ثابت ہوتا ہے، میری مراد اس  
حدوث سے ذاتی فقر ہے یعنی شے کا اپنے جاعل اور خالق کے ساتھ متعلق ہونا بھی  
اس فقر اور حدوث کی تعبیر ہے، یا موجود کا بحیثیت موجود ہونے کے غیر سے  
تقوم پذیر ہونا ہم ان الفاظ سے بھی اس کی تعبیر کر سکتے ہیں، لیکن ماہیت کا  
بحیثیت ماہیت ہونے کے جاعل سے یہ تعلق نہیں ہے، بلکہ اس حیثیت



سے تو ماہیت موجود بھی نہیں ہے، اس لئے حدوث کی یہ قسم بھی اس کے لئے ثابت نہیں ہو سکتی، اور نہ بایں معنی وہ قدم ہی سے موصوفہ ہے، کیونکہ واجب تعالیٰ کے سوا بایں معنی کوئی قدیم بھی نہیں ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اگر قدم اور حدوث کے الفاظ کو اصطلاحاً ان معانی میں بھی استعمال کیا جائے، اگرچہ عام طور سے لوگوں میں یہ اصطلاح مشہور نہیں ہے، (یعنی ماہیت کی جو حالت ہے اس کے لحاظ سے قدیم و حادث کی اصطلاح بنالی جائے)۔

## فصل

کیا زمانی حدوث، کوئی ایسی کیفیت ہے، جسے حادث کے وجود پر زائد قرار دیا جائے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، اور باب فغفل و کمال میں سے بعضوں نے لکھا ہے کہ حادث کو جو فی الحال وجود حاصل ہوتا ہے، یہی حاصل شدہ وجود حادث کی صفت حدوث نہیں ہے، یعنی حادث کے اسی وجود کو حدوث نہیں کہتے ہیں، اور زمانی حادث کے موجود ہونے سے پہلے جو عدم ہوتا ہے، وہ بھی حدوث نہیں ہے، ورنہ ہر عدم کو حدوث کہنا پڑے گا۔

بلکہ شے کا عدم کے بعد ہونا اور اصل اس کیفیت کا نام حدوث ہے، اور یہ ایسی کیفیت ہے جس کی حیثیت حادث کے وجود اور عدم دونوں پر زائد ہونے کی ہے انہی صاحب نے اس کے بعد فرمایا ہے کہ تم اگر یہ پوچھو کہ خود یہ کیفیت حادث ہے یا نہیں اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ حادث ہے تو پھر خود اس کیفیت کا حدوث اس پر زائد ہو گا ظاہر ہے کہ یہ سلسلہ کی شکل ہے، اور اگر وہ حادث نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حادث کا حدوث قدیم ہو جائے جو ظاہر ہے کہ محال ہے، پھر خود جواب دیتے ہیں کہ وجود جیسے بذات خود موجود ہے اسی طرح حدوث بھی بذات خود حادث ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس فاضل کی ابتدائی عبارت آخری فقرہ کے بالکل مخالف ہے، اس لئے کہ حادث کے وجود اور عدم پر اگر اس کیفیت کی حیثیت زائد ہونے کی ہے، تو یقیناً یہ کیفیت کوئی ایسی ماہیت قرار پائے گی جو مقولہ کیف کے پیچے مندرج ہو، اور اس کیفیت کا وجود اسکی ماہیت پر زائد ہو گا اور جب اسکی ماہیت پر اسکا وجود زائد ہو گا تو اسکے حدوث کے متعلق بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی ماہیت اور اسکے وجود دونوں



پر وہ زائد ہے، اس لئے کہ کیفی ماہیت یقیناً حدوث کے معنی سے متاثر ہے۔  
 پھر حدوث بحسبہ وہی ماہیت کیسے ہو سکتی ہے، نیز وہ سری بات یہ ہے کہ حدوث  
 کی صفت جس طرح کیف کے مقولے میں پائی جاتی ہے، اسی طرح وہ سرے مقولوں  
 سے بھی اس کا یہی تعلق ہے یعنی ان میں بھی پائی جاتی ہے، آخر یہ تو یہ بھی بات  
 ہے، کہ کیف کا حدوث اور جوہر کم وغیرہ کا حدوث، سب بحسبہ ایک ہی بات نہیں  
 ہو سکتی،

بھلا ایک ایسا عرض جو برقرار رہنے والی ہوتی ہو، اور جو نہ نسبت کو چاہے  
 اور نہ تقسیم ہونے کی صفت کو قبول کرے، یعنی جس کا نام کیف ہے، کیا یہ ممکن ہے  
 کہ تمام حادث مقولوں کو وہ اس طرح عارض ہو کہ ان مختلف امور میں اس کی حقیقت  
 اور معنی میں بجز اس کے اور کسی قسم کا تغیر نہ ہو، کہ مختلف امور کی طرف وہ منسوب  
 ہے، یعنی مختلف امور کی طرف منسوب ہونے کے سوا ہر جگہ اس کے وہی معنی ہوں  
 جو دوسری جگہ ہیں، جیسا کہ تمام نسبتی امور کا حال ہے، یہ صحیح ہے، کہ ماہیتوں کے  
 اختلاف سے وجود میں بھی اسی قسم کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے جو میں پہلے بیان  
 کر چکا ہوں، لیکن خارج میں وجود کی حیثیت ماہیت پر زائد ہونے کی نہیں ہے اسلئے  
 کہ خارج میں تو ماہیتیں بجز خود وجود ہی ہوتی ہیں، یعنی اپنے وجود کی عین ہوتی ہیں،  
 پھر یہ نفس بھی اس بیان میں پایا جاتا ہے کہ جو عدم حادث ہے اس کے لئے  
 بھی جوہی کیفیت ثابت ہوتی ہے اور ایسی وجودی کیفیت کہ گویا اس کی حیثیت ایک  
 زائد کیفیت کی ہے اور عدم کو وہ عارض ہوئی ہے سیرا مطلب یہ ہے کہ ان صاحب  
 نے جو کچھ لکھا ہے ان کے اس اقرار کی بنیاد پر یہ بات لازم آتی ہے پس اس مسئلے  
 میں حق یہ ہے، کہ اپنے منہوم کے اعتبار سے تو حدوث وجود پر زائد ہے، اور  
 روزمرہ پیدا ہو کر ناپید ہونے والی جزئی چیزیں جن کے کون و فساد بناؤ اور بگاڑ کا  
 دینا میں سلسلہ جاری ہے، ان کے حادث وجودوں کا حدوث کی صفت عین  
 ہے یعنی ان وجودوں اور ان کے حدوثوں میں اس حیثیت سے کوئی فرق نہیں ہے  
 بلکہ حدوث بجز وجود ہی ہے، اس لئے کہ اس قسم کی ہستیاں خود اپنی شخصی ہوتوں  
 کے اعتبار سے حادث ہیں، اور ان کے حدوث کو ان کے فاعل سے کوئی تعلق



نہیں ہے، فاعل کی طرف جو چیز منسوب ہے وہ خود ان کے وجود میں جس کا مطلب یہ ہے، کہ بالذات مجہول اور مخلوق حدوث کی صفت نہیں بلکہ خود وجود ہی ہے، وجہ یہ ہے، کہ عدم کے بعد اس وجود کا ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ ذاتی ذات کے لئے جو ثابت ہوتی ہے اس ثبوت کو علت اور سبب کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا حدوث کی حالت وہی ہے جو مطلق تشخص اور مطلق وجود کی ہے، یعنی وہ ایک ایسی کلی ہے جس کے عموم کی نوعیت تشکیلی ہے یعنی حدوثوں کے ایسے افراد جن کے نام معلوم نہیں ہیں، وہ اس کلی حدوث کے نیچے مندرج ہیں، ان افراد کی جب تعبیر کرتے ہیں تب کہتے ہیں فلان چیز کا حدوث فلاں چیز کا حدوث، ٹھیک اس کا حال وہی ہے جو وجود کے متعلق تمہیں بتایا گیا تھا۔

## فصل

جس علت اور سبب سے ممکنات کے وجود کا فیض جاری ہے، اس کی حاجت ممکنات کو اپنی کس صفت کی وجہ سے ہوتی ہے کیا اس احتیاج کا سبب حدوث کی صفت ہو سکتی ہے؟ اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ اس احتیاج کی علت تو حدوث نہیں ہے، لیکن حادث کی جو علت معدہ ہوتی ہے یعنی جو اس کے وجود کی صلاحیت اور استعداد کو پیدا کرتی ہے، اس علت معدہ کی حاجت حادث کو جو ہوتی ہے، اس کا منشا بھی حدوث کی صفت ہے اور مسلم ہے کہ علت معدہ بالذات علت نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت علت بالعرض ہونے کی ہے، جن باتوں کا دعویٰ کیا گیا ہے، ان میں سے پہلی بات یعنی علت بالذات کی حاجت کا سبب حدوث نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہو گا، تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایسی ہستیاں جو غیر مادی ہیں اور کسی مادے سے نہیں پیدا ہوئی ہیں جنہیں مبدعات کہتے ہیں ان کی ماہیت کسی کی معمول ہی نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ اس قسم کے موجودات اپنے ممکن ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ان کے دونوں پہلو یعنی عدم اور وجود میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے، ان کو موثر کی ضرورت ہے کیونکہ دو مساوی پہلوؤں میں سے



کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کوئی ترجیح دینے والا ان کو کسی ایک طرف جھکانے دے، اہل فلسفہ کا بیان ہے کہ شے کا عدم کے بعد ہونا اسی کو حدوث کہتے ہیں، اور یہ ایسی صفت ہے جو شے کے وجود کو لاحق ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ شے کا وجود علت کے تاثری عمل سے یقیناً متاخر ہے، اور علت کا تاثری عمل اس چیز سے متاخر ہے جس کی وجہ سے شے علت کی محتاج ہوتی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حدوث نہ تو اس محتاجی کا سبب ہو سکتا ہے اور نہ اس کی شرط اور نہ علت کا جز قرار پاسکتا ہے، کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات بھی ہوگی تو لازم آئے گا کہ حدوث کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو جائے اور ایک مرتبہ کا تقدم نہیں بلکہ چند مرتبوں والا تقدم اور یہ ناممکن ہے، میں عرض کرتا ہوں کہ حدوث کے متعلق ان لوگوں نے جو یہ کہا کہ وہ ایسی صفت ہے جو وجود کو لاحق ہوتی ہے، ان کے اس بیان میں تھوڑی سی کمزوری ہے یعنی تسامح ہوا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حدوث کا شمار ان صفات میں نہیں ہے جو حادث کے وجود کو لاحق ہوتے ہیں، نیز یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے، کہ مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے میں وجود کا نہ ہونا اسی سے وہ وجود تقوم پذیر ہوتا ہے، لیکن اس سے اصل مقصد میں کوئی دخل پیدا نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ حادث سبب کا محتاج ہے، اس میں تو شک کرنے کی گنجائش نہیں، اب سوال یہ ہے کہ سبب کی یہ محتاجی کس کا نتیجہ ہے، حادث میں جو امکان کی صفت پائی جاتی ہے اس کا یا حدوث کی صفت جو اس میں ہے یہ ممکن ہے کہ کسی شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ اس میں امکان کی صفت پائی جاتی اور نہ حدوث کی ظاہر ہے کہ کسی چیز واجب قدیم بن جائے گی اور سبب کی محتاج ہی باقی نہ رہے گی، پس ضروری ہوا کہ اس احتیاج یا امکان کو قرار دیا جائے یا حدوث کو دوسری صورت یعنی حدوث اس حاجت کا سبب ہے یہ شے تو باطل ہو چکی، لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ حادث کو جس چیز نے علت کا محتاج بنایا وہ امکان ہی کی صفت ہے میں کہتا ہوں کہ اس حاجت کا منشاء نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے بلکہ شے کے وجود کا تعلق اور رابطہ طرز کا ہونا، اس کا غیر سے تقوم پذیر



ہونا اور اسی غیر کے ساتھ اس کا وابستہ ہونا، پس اس حاجت کا صحیح منشاء اگر  
 سچ پوچھتے ہو، تو ممکن کی یہی خصوصیتیں ہیں، لہذا حکماء کا یہ قول کا ماہیت امکان کا شمار ماہیت  
 کے ان مراتب میں ہے، جو اس کے وجود سے پہلے ہوتے ہیں، اگرچہ ایک حد تک  
 یہ بات صحیح ہے، لیکن اسی کے ساتھ ایک اور واقعہ بھی ہے، یعنی وجود کو ماہیت  
 پر اس قسم کا تقدم حاصل ہے، جو فعلیت کو کسی صلاحیت اور قوت پر یا صورت کو مادے  
 پر ہوتی ہے اس لئے کہ جب تک وجود نہ ہوگا، ماہیت کے تحقق کی کیا صورت  
 ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ وجود اور تشخص دونوں ایک ہی چیز ہے یعنی تشخص بحسنہ  
 وجود ہی کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے جب تک تشخص پذیر نہیں ہو سکتی ہے  
 موجود نہیں ہو سکتی، اب ان مقدمات کی بنیاد پر امکان ماہیت سے مقدم  
 نہیں بلکہ متاخر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ امکان تو ماہیت کی صفت  
 ہے۔

پھر اسی امکان کو اس شے کی علت کیسے فرض کر سکتے ہیں جو اس شے  
 کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنی وجود کی علت امکان کیسے ہو سکتا ہے کہ صفت ہونے  
 کی وجہ سے ظاہر ہے کہ اس کا درجہ تو وجود کے بعد ہے، اور یہ جو یہی لوگ کہتے ہیں  
 کہ ”شے ممکن تھی اس لئے محتاج ہوئی“ یہ بھی اس وقت صحیح ہے، جب عقل کے  
 تحلیل عمل سے شے کی ماہیت کا وہ حال پیش نظر ہو، جو وجود سے مجرد ہونے کے  
 بعد ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے ہم اس کا انکار نہیں کرتے ہیں کہ موثر کی حاجت  
 ماہیت کو جو ہوئی ہے اس کی علت امکان ہے کیونکہ یہ پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ  
 ماہیت کے امکان کو اس کے وجود پر تقدم حاصل ہے، یعنی وجود سے ماہیت  
 جب متصف ہوتی ہے امکان کی صفت ماہیت میں اس انصاف سے پہلے پائی  
 جاتی ہے، کیونکہ اس انصاف کا تعلق تو ذہن سے ہے اگرچہ اس انصاف میں  
 خارجی وجود کی نسبت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے  
 اسی طرح حدوث کو بھی اس حاجت کا سبب کہہ سکتے ہو مگر ذاتی سبب نہیں، بلکہ  
 عرضی سبب، کیونکہ ہر حادث سے پہلے اس کے وجود کا امکان ہونا چاہیے جیسا کہ  
 ان لوگوں کا خیال ہے، اور ظاہر ہے کہ امکان کی یہ صفت وجودی صفات کے



ذیل کی چیز ہے، یعنی صرف ایک ذہنی اعتبار اور فرض کا نام امکان نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی وجودی صفت ہے، جو شدت و ضعف میں اور قریب اور بعید ہوتے ہیں اس کے افراد متفاوت ہوتے ہیں، یعنی صلاحیت و استعداد کے اعتبار سے کبھی قریب ہوتی ہے اور کبھی بعید ہوتی ہے ظاہر ہے ایسی صورت میں ضرور ہے کہ امکان جو ہر ہو یا عرض ہو، اگر جو ہر ہو گا تو ایسا جو ہر وہ نہیں ہو سکتا، جس کا قیام بذات خود ہو کیونکہ پھر وہ کسی شے کی صفت کیسے بن سکتا ہے، نیز جو چیز بذات خود قائم ہوگی، اس کے ساتھ بعض چیزیں منصف ہوں بعض نہ ہوں اس ترجیح کی کیا وجہ ہوگی، بہر حال امکان کو جو ہر مانا جائے جب بھی اور عرض مانا جائے جب بھی ہر حال میں وہ ایسی چیز ہوگی جو بذات خود قائم نہیں ہے جو چیز بذات خود قائم نہ ہوگی، ظاہر ہے کہ اس کو کسی دوسری چیز میں قیام کرنا پڑے گا، پس ضروری ہوگا کہ حادث کے اس امکان کے لئے محل ہو، اور اس بنیاد پر اس کی حیثیت اس صورت کی ہوگی جو مادے میں پائی جاتی ہے یا اس عرض کی نوعیت ہوگی، جو موضوع میں پایا جاتا ہے (یعنی ایسے محل میں جو اپنے اندر قائم ہونے والی صفت کا محتاج نہ ہو) بہر حال کوئی سی بھی صورت ہو، امکان کو حادث پر زمانا تقدم حاصل ہوگا، اور جس وقت حادث موجود ہوگا، یہ امکان غائب اور باطل ہو جائے گا، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ حادث کے امکان کا قیام کسی ایسی چیز میں ہو جسے خود حادث سے کوئی تعلق نہ ہو، اس لئے کہ اگر ایسا ہوگا تو کسی خاص حادث کا امکان ہونا اور دوسرے حادث کا نہ ہونا ان دونوں میں ترجیح کی آخر وجہ کیا ہوگی، پس معلوم ہوا کہ حادث کے امکان اور استعداد و صلاحیت کا حامل وہی ہوگا جو اس کے وجود کا حامل ہے، یا اس کے وجود کے جز کا جو حامل ہے، یا وجود کے ساتھ جو کوئی اور چیز پائی جاتی ہو، اس کا جو حامل ہے، اور انہی باتوں کا یہ نتیجہ ہے کہ حادث کا امکان اگرچہ وجودی صفت ہے، لیکن چونکہ حادث کے عدم اور اس کی قوت و استعداد کی وہ تعبیر ہے، اس لئے ضروری ہے کہ حادث کے وجود اور فعلیت کے ساتھ وہ یعنی امکان جمع نہ ہو، اسی لئے بعض پرانے لوگوں نے حادث شے کے وجود کے اسباب میں عدم کو بھی شمار کیا ہے، گویا ان لوگوں کے خیال میں بجائے چار کے علت کی



پانچ قسمیں ہیں، عدم فاعل غائب مادہ صورت، لیکن تحقیق یہ ہے کہ عدم کا شمار ذاتی علل و اسباب میں تو نہیں ہو سکتا، ہاں بالعرض علت اس کو بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اگر ذاتی علت وہ ہوتا تو معلول کے حصول کے وقت غائب اور باطل نہ ہو جاتا البتہ اس عدم اور قوت کا جو مادہ حامل ہوتا ہے اس کا شمار بلاشبہ ذاتی علل و اسباب کے ذیل میں کیا جاتا ہے، شے کا عدم اس کی ذاتی علت نہیں ہو سکتا، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ حادث کے عدم کو خود حادث پر جو تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ وہ زمانی تقدم ہے، اور اس تقدم کا آخری اور بالذات مرجع دراصل زمانے کے اجزائیں جن میں بعض کو بعض پر تقدم بالذات حاصل ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ عدم و بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہی قسم کا تقدم حاصل ہے، ہو سکتا ہے کہ جو عدم کو ذاتی اسباب کے سلسلے میں داخل کرتے ہیں ان کی غرض یہ ہو کہ دراصل زمانے کے وجود کے ذاتی اسباب میں عدم بھی داخل ہے، اور چونکہ حدوث کی صفت کا حقیقی موصوف دراصل حرکت اور زمانے ہی کے اجزاء ہیں، اور چونکہ ان دونوں کے وجود انتہائی ضعف اور کمزوری کے شکار ہیں، کیونکہ گویا ان کے بعض اجزاء کا وجود اس پر مبنی ہے کہ دوسرے بعض اجزاء ختم ہو جائیں، اس لئے ایک معنی کے رو سے یہ کہنا درست بھی ہو سکتا ہے، کہ عدم حادث کے وجود کا ایک طرح سے گویا ذاتی سبب ہے، آخر جب ایک جز کا وجود بغیر دوسرے جز کے معدوم ہونے کے ظہور پذیر نہیں ہو سکتا، تو گویا عدم کو بھی ان اجزاء کے وجود میں ذاتی ایک گونہ دخل ہوا۔

## فصل

تقدم و تاخر (یا آگے ہونے یا پیچھے ہونے) کی کئی صورتیں ہیں اس فصل میں اسی کو بیان کیا جائے گا، بات یہ ہے، کہ صرف موجود ہونے کی حیثیت سے موجودات کے کچھ حالات و صفات

ہیں، انہی میں ایک تقدم و تاخر بھی ہے بہر حال ان دونوں حالتوں کی مختلف صورتیں ہیں جن میں اس وقت جن صورتوں کی تفصیل مقصود ہے، وہ تو صرف پانچ ہیں، یعنی ایک تقدم و تاخر تو وہ ہے، جو مرتبے کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے دوسرا وہ جو بالطبع کے نام سے موسوم ہے اسی طرح شرف اور بزرگی کے اعتبار



سے جو کسی کو مقدم (آگے) اور کسی کو موخر کہتے ہیں یہ اس کی تیسری قسم ہے، اور وقت و زمانے کے اعتبار سے کسی کو مقدم و موخر جو کہا جاتا ہے یہ چوتھی قسم ہے، علت اور سبب ہونے کی وجہ سے یہ حالت جب پیدا ہوتی ہے جسے تقدم بالعلت کہتے ہیں یہ اس کی پانچویں قسم ہے، اسی کو کبھی تقدم و تاخر بالذات بھی کہتے ہیں، یہ تو تقدم و تاخر کی عام قسمیں ہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ ان کی دو شکلیں اور ہیں ہم ان کا تذکرہ آئندہ کریں گے، پہلے ان مشہور قسموں کے مباحث میں مشغول ہونا چاہیے ترتیب کے ساتھ ہر ایک کو اب ہم بیان کرتے ہیں پہلی صورت یعنی مرتبے والے تقدم و تاخر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو چیز کسی مبدء یا مقام ابتدا سے جس قدر قریب ہوتی ہے مرتبے کے اعتبار سے وہ مقدم کہلاتی ہے، خواہ مبدء واقعی موجود ہو یا فرض کر لیا گیا ہو، مثلاً کہتے ہیں کہ بغداد کو فے سے پہلے ہے، (یعنی مسافر اس مقام کو جہاں سے مثلاً روانہ ہو رہا ہے مبدء قرار دیتا ہے، اب جو چیز سفر کے ابتدائی مقام سے قریب ہوگی اس کو وہ مقدم مرتبے کی بنیاد پر قرار دیتا ہے) اسی صورت کی پھر دو قسمیں ہیں کبھی اس تقدم و تاخر کا اطلاق ایسی چیزوں پر کیا جاتا ہے جن میں طبعی ترتیب ہوتی ہے، مثلاً جسم کو حیوان پر حیوان کو انسان پر مقدم سمجھا جاتا ہے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بالطبع والی جو صورت تقدم و تاخر کی ہے یہ وہ قسم نہیں ہے، بلکہ یہ یعنی جسم و حیوان میں مرتبے والے تقدم و تاخر ہی کی ایک خاص شکل ہے اسی طرح اسی مرتبے والی صورت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی بنیاد وضع اور اعتبار پر قائم ہے، وضع سے مراد اجسام کی وہ نسبتیں ہیں، جو ایک جسم میں دوسرے جسم کے اعتبار سے سمت وغیرہ میں پائی جاتی ہے وہی جگہ مکان وغیرہ کی حیثیت سے ایک چیز کو آگے اور دوسری کو پیچھے کہتے ہیں تقدم و تاخر کی یہی شکل اس سے مراد ہے، مثلاً نماز میں امام کو مقدم اس لئے کہتے ہیں کہ محراب والی جگہ کو مبدء قرار دیا گیا ہے (پس اس مبدء سے چونکہ امام قریب ہوتا ہے اس لئے اس کو مقدم قرار دیتے ہیں) مرتبے والے تقدم و تاخر کی یہ خصوصیت ہے کہ جو اس میں مقدم ہے وہ موخر اور جو موخر ہے وہ مقدم بن سکتا ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو، کہ اگر انسان ہی کو اول قرار دیا جائے، تو جو چیز اس سے



قریب ہوگی وہ مقدم کہلائے گی، اور اس بنیاد پر انسان جسم پر مقدم ہو جائے گا۔  
 بلکہ جو ہر پر بھی، اسی طرح امام والی مثال میں تم یہ بھی کر سکتے ہو، کہ بجائے خراب  
 کے مسجد کے دروازے کو مبداء قرار دو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مقتدی مقدم  
 اور امام ہی موخر بن جائے گا، مرتبے والے تقدم و تاخر کی پہلی قسم جس کے متعلق  
 کہا گیا تھا کہ اس میں طبعی ترتیب پائی جاتی ہے، یہ ان سلسلوں میں پائی جاتی ہے  
 جن میں وضعی اور مکانی نہیں، بلکہ طبیعت کی بنیاد پر ترتیب قائم کی جاتی ہے  
 مثلاً علل اور ان کے معلولوں کا جو سلسلہ ہے، یا موصوفوں اور ان کے صفات  
 کا جو سلسلہ ہے، ثم علت و معلول کے سلسلے میں اگر آخری معلول کو اول قرار دیکر  
 ترتیب قائم کرتے ہوئے آخری علت تک پہنچو گے، تو معلول اول ہی مقدم  
 قرار پائے گا، اور اگر بجائے چڑھنے کے ابتدائی علت سے شروع کر کے ترتیب  
 کو آخری معلول پر ختم کرو گے، تو ابتدائی علت ہی مقدم قرار پائے گی، یہ تو  
 علت و معلول کی شکل ہوائی، صفات اور موصوف کی ترتیب کے لئے ان جنسوں  
 پر غور کرو، جن میں عمومیت اور خصوصیت کی بنیاد پر ترتیب پائی جاتی ہے، ان  
 میں بھی دونوں صورتیں ممکن ہیں، یہی حال نوعوں کا بھی ہے اگر آخری نوع جسے نوع الانوع کہتے ہیں  
 اور سب سے پہلی نوع اور ان کے درمیان میں حقیقی نوعیں پیدا ہوتی ہیں، ان میں بھی ہی ترتیب  
 پائی جاتی ہے، غیر متناہی کے باطل کرنے کی جو دلیل ہے قوم (اہل فلسفہ) نے اس کی بنیاد انہی  
 سلسلوں پر قائم کی ہے بشرطیکہ ان سلسلوں کی تمام کڑیاں، یا اکائیاں اجتماعی شکل میں فرض  
 کی جائیں، خیر یہ تو مرتبے والے تقدم و تاخر کی بحث تھی باقی وہ تقدم و تاخر جو بالطبع کے نام  
 سے موسوم ہے، یہ وہی تقدم و تاخر ہے، جو مثلاً ایک اور دو میں یا خطوط اور مثلث میں مثلاً  
 پایا جاتا ہے، یعنی تقدم و تاخر کی ایسی تمام صورتیں اس قسم میں داخل ہیں جن میں مقدم  
 کے غائب ہونے سے متاخر بھی غائب ہو جائے لیکن متاخر کے مفقود ہونے  
 سے مقدم معدوم نہ ہو، تقدم و تاخر کی وہ شکل جس میں مقدم کا وجود موخر کے  
 وجود کی علت ہو، اسی کو تقدم بالغیت کہتے ہیں، یعنی علت اور سبب ہونے  
 کی وجہ سے مقدم کو اس میں تقدم حاصل ہوتا ہے، اس تقدم کی خصوصیت یہ  
 ہے کہ وجود کے اعتبار سے مقدم جس طرح مقدم ہوتا ہے اسی طرح وجوب کی حیثیت



سے بھی وہ مقدم ہی ہوتا ہے، کیونکہ مقدم تو اس شکل میں متاخر کا سبب ہوتا ہے  
 ربا شرافت و فضیلت والا تقدم تو اس کی مثال یہ ہے کہ مسئلہ کہا جاتا ہے  
 محمد رسل اللہ علیہ وسلم کو تمام انبیاء پر تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے  
 جو تقدم پیدا ہوتا ہے، وہ تو ظاہر ہی ہے، (بلکہ عام طور پر تقدم اسی کو کہتے ہیں  
 جو زمانہ پہلے ہو) باقی زمانے کے ایک جز کو دوسرے جز پر جو طبعاً تقدم حاصل ہوتا  
 ہے، اس لئے اس کو بالطبع والی قسم میں داخل کرنا صحیح نہ ہو گا کیونکہ زمانی تقدم  
 کی یہ پہلی شرط ہے کہ مقدم موخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، بخلاف تقدم بالطبع کے  
 کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا جائز ہے۔

یہاں قابل ذکر مسئلہ یہ ہے، کہ جو لوگ معمولات اور مخلوقات کے وجود  
 کو نہیں بلکہ ان کی مابہیتوں ہی کو جاعل کا اثر قرار دیتے ہیں، اسی طرح موخر بھی یہ لوگ  
 جاعل کے وجود کو نہیں بلکہ اس کی مابہیت کو سمجھتے ہیں ان کے اس مسلک کی بنیاد  
 پر یہ لازم آتا ہے کہ تقدم کی ایک اور قسم کا اضافہ کیا جائے، اور اس کا نام تقدم  
 بالمہیت رکھا جائے، اسی طرح جن لوگوں کے نزدیک ممکن کی مابہیت ممکن کے  
 وجود سے مقدم ہوتی ہے یعنی بغیر شائبہ وجود کے خود مابہیت ہی مقدم ہوتی ہے،  
 ان کو بھی اس چھٹی قسم کا اضافہ کرنا ضروری ہے،

اسی وہ بات جس کی طرف میں نے شروع میں اشارہ کیا تھا یعنی وہ  
 قسمیں اور ہیں، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا نام تقدم  
 بالتحقیق ہے، اور یہ وہ تقدم ہے جس کی بنیاد پر وجود کو موجود مابہیت پر مقدم  
 قرار دیتے ہیں، کیونکہ میرے مسلک کے رو سے دراصل موجود ہونے کا دار مدار  
 وجود ہی پر ہے، یعنی واقع میں وجود ہی کا تحقق چورہا ہے اور مابہیت تو بالعرض طور  
 پر موجود ہوتی ہے، یا یوں کہو، کہ لحاظ کے دوسرے درجے میں مابہیت کا بھی تحقق  
 محسوس ہوتا ہے اور یہی حال ایسی تمام دو چیزوں کا ہے جن میں دونوں کی صفت  
 مثلاً حرکت یا دفع یا ہتھکڑ سے موصوف ہیں لیکن ایک تو ان میں ان صفات  
 سے بالذات موصوف ہوا اور دوسری بالعرض، پس بالذات موصوف کو  
 بالعرض پر مقدم قرار دیا جاتا ہے، اور تقدم کی یہ ایک بالکل جداگانہ شکل ہے،



اس لئے کہ جو شرافت و فضیلت والا تقدم ہے اس میں ضروری ہے کہ جس صفت کی بنیاد پر مقدم کو افضل قرار دیا جاتا ہے اس صفت کا کچھ حصہ متاخر میں بھی پایا جانا جائے، اسی طرح بالطبع اور علیت والے تقدموں میں بھی متاخر اس چیز سے متصف ہوتی ہے جس سے مقدم موصوف ہے، لیکن مذکورہ بالا شکل میں موخر و اصل اس صفت سے واقع میں متصف ہی نہیں ہوتا، باقی زمانے اور مرتبے والے تقدم ان میں تقدم کی اس شکل میں جو فرق ہے وہ تو بالکل بدیہی ہے یہاں اگر تم یہ سوال کرو، کہ جس بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے اس بنیادی امر کا مقدم اور موخر دونوں میں جیب پایا جانا ضروری ہے خواہ تقدم کی وہ کوئی سی بھی قسم ہو، تو مجھے بتایا جائے کہ یہ بنیادی امر کیا ہے، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ صرف ثبوت اور بود واقعی طور پر ہو، یا مجازی شکل میں بس یہی چیز بنیادی امر ہے، (یعنی مقدم اور موخر دونوں کے لئے ثبوت اور بود ہونا چاہئے یہ نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا ثبوت تو ہو، اور دوسرے کا نہ ہو،

(میں نے جن دو قسموں کی طرف اشارہ کیا تھا ان میں سے پہلی قسم تو وہی تقدم یا حقیقت تھی) اور دوسری قسم کا نام تقدم بالحق اور تاخر بالحق ہے. تقدم و تاخر کی قسموں میں یہ بہت ہی مخفی اور دقیق قسم ہے، بجز ان لوگوں کے جو چند کار ہیں اور ان کا شمار علمائے راسخین میں ہے، اس قسم کو سمجھ نہیں سکتے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ علمائے راسخین ہی یہ جانتے ہیں کہ الہی مقامات اور مراتب میں حق تعالیٰ کے لئے کیا کیا چیزیں ثابت ہیں، اور یہ بات ذات حق کے منافی بھی نہیں ہے جیسے ذاتی شیون، کی وجہ سے حق تعالیٰ کی احدیت اور مخصوص یتائی میں کسی قسم کا خلل نہیں پڑتا، خلاصہ یہ ہے، کہ ہر علت تائمہ موجبہ کو اپنے ذاتی معلول پر جو تقدم حاصل ہے، اسی تقدم کا نام تقدم بالحق ہے، اہل فلسفہ (علماء) تو چونکہ علت فاعلی کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایسی شے جو اپنے فاعل اور خالق کی غیر ہو، اس پر جو موثر اور اثر انداز ہو، اسی موثر کا نام علت فاعلی ہے، اور اس بنیاد پر معلول کی ذات پر فاعل کی ذات کو جو تقدم حاصل ہے اسی کو وہ تقدم یا علیت کہتے ہیں



لیکن خود وجود کو وجود ہی پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، یہ علیت والے تقدم سے بالکل جدا چیز ہے، اس لئے کہ وجود والے تقدم میں نہ کوئی موثر ہے، نہ متاثر نہ وہاں غایت ہے اور نہ مفعولیت، بلکہ وہاں تو دونوں دراصل ایسی شے واحد کے حکم میں ہیں جس کے اندر مختلف شانیں، اور مختلف اطوار پائے جاتے ہیں، ایک طور سے دوسرے طور کی طرف اس میں مسلسل تصور جاری رہتا ہے کہ اس تقدم یعنی تقدم بالحق کی بنیاد پر اصل الہی شان پر مبنی ہے،

بہر حال ہر قسم میں جب تمہیں تقدم کے معنی معلوم ہو گئے، تو اسی سے تم نے اس کے مد مقابل یعنی تاخر کے معنی بھی سمجھ لئے ہوں گے بلکہ ان دونوں کا بھی مفہوم آجہو مقابل ہے یعنی معیت اس کے معنی سے بھی واقف ہو سکتے ہو، جن مختلف معانی میں تقدم اور تاخر کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان میں ان دونوں لفظوں کے اشتراک کی کیا نوعیت ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا

## فصل

سوال یہ ہے کہ یہ اشتراک لفظی ہے یا معنوی، نیز ان معانی پر ان الفاظ کا اطلاق جو ہو رہا ہے آیا اس اطلاق میں سب برابر ہیں یعنی کلی متوائمی کی سی شکل ہے یا باہم ان میں اس اطلاق کے اعتبار سے کچھ تفاوت ہے، یعنی کلی تشکیک کی جو حیثیت اپنے افراد کے اعتبار سے ہوتی ہے وہی حال ان کا بھی ہے متاخرین میں زیادہ تر اسی قسم کے لوگ ہیں جو تشکیک کے نہیں، بلکہ اس کے قائل ہیں کہ اس کی حیثیت کلی متوائمی کی ہے یعنی بغیر کسی تفاوت کے ہر معنی پر ان کا اطلاق مساوی طور پر ہوتا ہے، (بہر حال جو اس کے مدعی ہیں ان کو ضرورت ہوئی کہ مثلاً تقدم کا کوئی ایسا معنی پیدا کریں جو تمام قسموں میں مساوی حیثیت سے پایا جاسکتا ہو اسی بنیاد پر انہوں نے کہا کہ "مقدم میں" مقدم ہونے کی حیثیت سے جو باتیں پائی جائیں، ان کا کوئی حصہ متاخر میں نہ پایا جائے، اور متاخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ سب مقدم میں پائی جاتی ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ یہی بات ایسی ہے جو تمام قسموں میں مشترک ہے، اور سب میں برابر طریقے سے یہ کیفیت پائی جاتی ہے، مگر یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ بعض قسموں کی حالت یہ نہیں ہے، مثلاً زمانے والے



تقدم میں قاعدہ ہے کہ جس وقت متاخر کا وجود پیدا ہو جاتا ہے، اسی وقت مقدم کا ناسید ہونا ضروری ہے، اور ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ متاخر کا جو زمانہ ہے مقدم کو اس سے کوئی تعلق نہیں حالانکہ کہا یہ گیا تھا کہ متاخر کی ساری باتیں مقدم میں پائی جاتی ہیں، بلکہ یہاں تو جو حال مقدم کا ہے یعنی اس کے زمانے کو بطرح موخر سے کوئی تعلق نہ تھا، اسی طرح متاخر کے زمانے کو مقدم سے کوئی سروکار نہیں اور اس کی وجہ یہی ہے کہ زمانے کی حالت بھی یہی ہے کہ اس کے مختلف اجزاء مختلف امور کی ہویتوں کے ساتھ خصوصیت رکھتے ہیں ان کے سوا کسی دوسرے سے ان کا تعلق نہیں ہو سکتا، اسی شخص کے دعوے کا یہ جز کہ دو جو باتیں موخر میں پائی جاتی ہیں وہ سب مقدم میں بھی پائی جاتی ہیں، یہ بھی مطلقاً درست نہیں ہے اس لئے کہ کتنی چیزیں ایسی ہیں جو متاخر میں پائی جاتی ہیں، اور مقدم کو ان سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً مبدع اول (یعنی حق تعالیٰ) نے جن چیزوں کو بغیر مادے کے پیدا فرمایا ہے، جنہیں مبدعات کہتے ہیں ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ سے متاخر ہیں، مگر ان کی کتنی ایسی باتیں ہیں، جو حق تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور نہ پائی جاسکتی ہیں، مثلاً ممکن ہونا، جو ہر ہونا موخر میں یہ سارے صفات پائے جاتے ہیں پھر ان میں سے حق تعالیٰ جو ان سے مقدم ہیں ان میں ان چیزوں کا کونسا حصہ پایا جاتا ہے، اصل یہ ہے کہ اس شخص کو چاہئے تھا کہ اپنے دعوے میں ایک اور جز کا اضافہ کرتا، تب یہ اعتراضات وارد نہیں ہوتے، یعنی جن امور میں مقدم کو موخر پر تقدم حاصل ہوا ہے، ان کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ موخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ مقدم میں بھی پائی جائیں گی اگرچہ اس اضافے کے بعد بھی زمانے وغیرہ کے اجزاء میں جو تعلق ہے، اس سے ان کے دعوے کی کلیت مجروح ہو رہی ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ جن امور کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان امور کے اعتبار سے مقدم کے لئے ان امور کا ثبوت بہ نسبت متاخر کے زیادہ اولیٰ و بہتر ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ مقدم بہ نسبت موخر کے ان امور کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، لیکن یہ ترسیم بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانے والے



تقدم میں مقدم موخر کے اعتبار سے ان امور کا زیادہ مستحق نہیں ہوتا جن پر زمانی  
تقدم کی بنیاد قائم ہے، زمانی مقدم و موخر کو کسی اور وقت کے اعتبار سے اگر تصور  
کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ اس زمانے کے لئے مقدم اور موخر دونوں کا وجود برابر  
ہے، باقی خاص وہ زمانہ جس سے یہ تقدم و تاخر پیدا ہوا ہے، اس کا معاملہ تو  
اور بھی کھلا ہوا ہے اس لئے کہ زمانے کا جو حصہ مقدم میں پایا جاتا ہے، موخر کو  
اس سے تعلق نہیں اور جو موخر میں پایا جاتا ہے اس کو مقدم سے کوئی تعلق نہیں  
دونوں میں جب اس وجہ اختلاف ہے، اور مقدم و موخر میں کوئی چیز مشترک ہی  
نہیں ہے، تو استحقاق کی کمی و زیادتی، یا اولیت اولویت کا یہاں سوال ہی کب  
پیدا ہوتا ہے، یہ توجیہ کہ تقدم کی وجہ سے یہاں اولیت پیدا ہو رہی ہے صحیح نہیں  
ہے، کیونکہ یہی تو دریافت طلب ہے کہ تقدم کا کوئی ایسا مشترک معنی کیا پیدا ہو سکتا  
ہے جو تمام اقسام کو حاوی ہو سکے، یا سوا اس کے اگر دو ایسی چیزیں فرض کی جائیں  
جن میں زمانے والا تقدم و تاخر پایا جاتا ہو، تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں یہ کہنا کیا جائز ہو سکتا ہے  
کہ ان دونوں میں ایک تقدم کا زیادہ حقدار ہے؟ یہاں جو مقدم ہے وہ ہر اعتبار  
سے مقدم ہے اور جو موخر ہے وہ ہر اعتبار سے موخر ہے، ایسی صورت میں مقدم کو  
موخر سے زیادہ تقدم کا حقدار قرار دینا بالکل بے معنی ہے، اس لئے کہ موخر کا تو تقدم  
میں کچھ حصہ ہی نہیں ہے ان دونوں کے سوا کوئی تیسری چیز بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی کیونکہ  
جب ایک کے اعتبار سے دوسرے کو مقدم قرار دیا جا رہا ہے تو مقدم ان میں  
ایک ہی ہو سکتا ہے، البتہ اگر ان دونوں کو کسی تیسرے کے حساب سے مقدم  
قرار دیا جائے تو اس وقت ان دونوں مقدموں میں ایک بہ نسبت دوسرے کے  
تقدم کا زیادہ حقدار قرار دیا جاسکتا ہے۔ مگر اس شکل میں بھی جو دونوں مقدم  
ہونگے وہ بہر حال مقدم ہی ہونگے نہ کہ متاخر ہو جائیں گے  
علاوہ اس کے اس مشترک معنی کے پیدا کرنے کے لئے یہ دو تعبیریں؟  
پیش کی گئیں، ان میں ایک خرابی یہ بھی ہے، کہ ہر تعبیر کے سمجھانے میں ہم  
اسی تقدم کو داخل کیا ہے، جس کے ایسے معنی کی تلاش ہے، جو تمام  
اقسام میں بطور قدر مشترک کے پایا جاسکتا ہو، (خیر یہ تو ان لوگوں کی تعبیریں تھیں



جو معنوی اشتراک کے مدعی ہیں، لیکن ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے، جو ان مختلف اقسام میں تقدم کے لفظ کے اشتراک کو اشتراک لفظی قرار دینا چاہتا ہے اور شفا وغیرہ میں شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے یہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے اشتراک کو یہ لوگ تشکیکی قسم کا اشتراک سمجھتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی محسوس ہوتا ہے، کہ بعض قسموں پر اس کے اطلاق کو وہ نقل اشتراک یا مجاز پر مبنی خیال کرتے ہیں اور بعض قسموں میں معنوی قسم کے اشتراک کے قائل ہیں، کیونکہ شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ اور مکان کے اعتبار سے مقدم و موخر کی شکل جو پیدا ہوتی ہے، عام طور سے جمہور میں اسی اطلاق کی شہرت ہے، اسی طرح قبل کے لفظ کا اطلاق عموماً اسی چیز پر کیا جاتا ہے جو کسی مقرر مبدوء سے جتنا زیادہ قریب ہو اور یہ مرتبہ والی قسم کبھی تو ان چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں بطبع یہ نسبت ہوتی ہے، اور کبھی ان میں جن میں بالبطع والی نسبت نہیں ہوتی، بلکہ مصنوعی طور پر جو ترتیب قائم کی جاتی ہے اس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، یا سخت و اتفاق سے یہ نسبت بعض چیزوں میں جب پیدا ہو جاتی ہے تب اس لفظ کا استعمال وہاں کیا جاتا ہے، خواہ کسی طرح سے یہ اتفاق پیش آ گیا ہو، پھر اس لفظ کو ان معانی سے منتقل کر کے ان امور میں بھی استعمال کرنے لگے، جن میں کسی کو کسی پر کسی بات میں فوقیت حاصل ہوتی ہے، یا کوئی اس میں آگے نکل جاتا ہے، خواہ وہ بات تفصیلت اور شرافت کی ہو یا نہ ہو، گویا کسی مقررہ صفت اور معنی کو مبدوء قرار دیدیتے ہیں، اور اسی کی نسبت سے کسی کو مقدم کسی کو موخر کہنے لگتے ہیں، یعنی ایک (مقدم) تو وہ ہوتا ہے جس میں اس مقررہ صفت اور معنی کا جو حصہ پایا جاتا ہے وہ دوسرے کو میسر نہیں اور دوسرے میں ایسی موخر جو کچھ بھی پایا جاتا ہے وہ وہی ہوتا ہے جو پہلے سے اس دوسرے کو ملتا ہے، مثلاً رئیس یا مخدوم وغیرہ کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ان کا درجہ ہے، اسی کا یہی مطلب ہوتا ہے، اس لئے کہ رئیس میں اختیار کا جو حصہ پایا جاتا ہے اس سے مروس اور ماتحت والے خالی ہوتے ہیں اور رئیس جب اپنے اختیار کو استعمال کرتا ہے تب پھر اس اختیار سے ماتحتوں کو بھی اپنے مقام اور عہدوں کے حساب سے حصہ ملتا ہے، بہر حال اصل اطلاق تو ان الفاظ



کا اٹھنی معافی پر ہوتا تھا، پھر اسی معنی سے منتقل کر کے لوگوں نے ان الفاظ کو وہاں  
 استعمال کرنا شروع کیا، جہاں یہی نسبت (صفات کی بنیاد پر نہیں) بلکہ وجود کی بنیاد  
 پر پیدا ہوتی ہو، مثلاً ایک اور چند میں وجود ابھی نسبت ہے، یعنی ضروری نہیں کہ  
 ایک میں چند بھی پایا جائے لیکن چند اور کثرت میں ایک کا اور وحدت کا پایا جانا  
 ضروری ہے، یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے، کہ ایک کو چند کے وجود میں بھی دخل  
 ہو، یعنی اس تقدم و تاخر کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے کہ چند کا وجود ایک  
 سے پیدا ہوا ہو، اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ نہ پیدا ہوا ہو، بلکہ چند کو ایک سے  
 جو احتیاجی تعلق ہوتا ہے، اس کے فقط اس قدر معنی ہیں کہ چند اس وقت تک موجود  
 نہیں ہو سکتا جب تک ایک چند کے ترکیبی وجود میں داخل ہو کر اس کے موجود ہونے کا باعث  
 نہ بن جائے، اس اصطلاح کے بعد پھر لوگوں نے ان الفاظ کو یہاں سے بھی آگے بڑھایا  
 یعنی وجود کے حصول کی وہ شکل جو ایک اور چند میں پائی جاتی تھی اسی کی مناسبت سے  
 وہاں بھی ان کا اطلاق ہونے لگا، جہاں وجود کے حصول کی نوعیت کچھ دوسرے طرز پر  
 ہو، مثلاً گنجی کی حرکت جس طرح ہاتھ کی حرکت کی وجہ سے موجود ہوتی ہے، مقصود یہ ہے  
 کہ ایسی دو چیزیں جن میں یہ نسبت تو نہ ہو، کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے سے  
 پیدا ہوا ہے، بلکہ ان کا وجود یا تو اپنا ذاتی ہو یا کسی تیسری چیز سے حاصل ہوا ہو، لیکن  
 باوجود اس کے ان دو میں سے دوسرے کا وجود پہلے کی راہ سے حاصل ہوا ہو جیسا  
 کہ گنجی کی حرکت اور ہاتھ کی حرکت میں ملتا ہے، گنجی کی حرکت نسبتاً ہاتھ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہاتھ کی حرکت  
 کہ بات خود واجب نہیں ہے، بلکہ اس کا ذاتی سرمایہ تو امکان ہے (اور وجود جس کا خود ذاتی  
 سرمایہ نہ ہو وہ دوسرے کو وجود کیا عطا کرے گا) بلکہ دونوں کے درمیان علت و کونی تیسری شے  
 ہے لیکن بائیں ہمہ ہم کہیں آگے تو یہی کہیں آگے کہ ہاتھ میں حرکت  
 ہوئی تب گنجی متحرک ہوئی، نہ کہ گنجی متحرک ہوئی تب ہاتھ میں حرکت پیدا ہوئی اس  
 سے معلوم ہوا کہ گنجی کی حرکت کا وجود ہاتھ کی حرکت کے وجود کی راہ سے حاصل  
 ہوا ہے، بہر حال ایسی صورت میں جس کی راہ سے وجود دوسرے تک پہنچا ہے  
 اس کو مقدم کہتے ہیں، اپنی کتاب مطارحات میں صاحب اشراق نے اس  
 سلسلے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ یہ ہیں۔



تقدم و تاخر کے ان مختلف معانی میں سے حق یہ ہے، بعضی پر  
تو ان الفاظ کا اطلاق کسی ایک ہی مشترک بات پر مبنی ہے، اور بعضوں  
پر ان کا اطلاق لفظی اشتراک یا مجازاً کیا جاتا ہے، مذکورہ بالا اقسام میں سے  
بالذات، اور بالطبع والی قسموں پر تو ان کا اطلاق حقیقت پر مبنی ہے، کسی  
شے کی ذات کا کسی دوسری شے کی ذات پر مقدم ہونا، یہ چیز دونوں میں  
مشترک ہے، اس لئے علت خواہ تام ہو، یا ناقص ہو، معلول پر وجوداً  
و زمانہ اس کا مقدم ہونا ضروری ہے، پس معلوم ہوا کہ تقدم کے لفظ کا اطلاق  
ان دونوں پر ایک ہی معنی کے اعتبار سے ہو رہا ہے، رہا زمانہ والا تقدم  
اگرچہ عرف عام میں زیادہ مشہور تو یہی معنی ہے، لیکن دو شخصوں میں زمانی  
تقدم و تاخر جو پایا جاتا ہے، دراصل اس سے ابتدا، جو موصوفہ ہے وہ  
تو زمانہ ہی ہے، لیکن پھر دوسرے درجے میں ان اشخاص کی طرف  
بھی ان کو خسوب کر دیتے ہیں جو زمانے میں پائے جاتے ہیں۔

اسکے بعد شیخ الاشراق نے لکھا ہے کہ خصوصیت کے ساتھ میں نے اپنی  
اس کتاب میں یہ بیان کیا ہے، کہ زمانے کے بعض حصے کو بعض پر جو تقدم حاصل ہوتا  
ہے، یہ بالطبع والا ہی تقدم ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے اس لئے کہ زمانے پر زمانے  
کے تقدم کی جو نوعیت ہے، اس کو زمانہ والا تقدم تو قرار نہیں دے سکتے، کیونکہ  
زمانے کے لئے زمانہ کہاں ہے، اسی لئے دو زمانوں کے درمیان جب تقدم  
و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، تو اس کا آخری مال وہی بالطبع والا تقدم ہی ہو سکتا  
ہے، باقی دو شخصوں کے درمیان والی نسبت پر بھی جو ان الفاظ کا اطلاق کر دیا  
جاتا ہے، تو یہ صرف مجازی اطلاق ہے، اسی طرح وضعی نسبتوں کی بنیاد پر جو نتیجہ والا  
تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے، تو گو اس نسبت کو مکان اور جگہ ہی کی طرف خسوب کرتے  
ہیں، لیکن سچ یہ ہے، کہ درحقیقت اس کا تعلق بھی زمانے ہی سے ہے، اور اس  
نسبت کی پیدائش میں زمانے کو بہت کچھ دخل ہے، مثلاً ہمدان کے متعلق کہا جاتا  
ہے کہ وہ بغداد سے پہلے ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں مقاموں میں تقدم و تاخر  
کی نسبت کچھ ان کی ذات کا اقتضا تو ہے نہیں یونہی یہ بات بھی نہیں ہے کہ کوئی



ان میں دوسرے سے بہتر اور افضل ہے، اور نہ مکانی طور پر ان میں تقدم و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، بلکہ خراسان کا جو مسافر حجاز کا سفر کرتا ہے، تو پہلے وہ ہمدان پہنچتا ہے، یعنی ہمدان پہنچنے کا جو وقت اور زمانہ ہے، وہ بغداد پہنچنے سے پہلے ہے اسی طرح وضعی نہیں، بلکہ طبعی نسبتوں کی بنیاد پر جو مرتبہ والا تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے تو اس میں سلسلے کے ایک سرے کو مقدم قرار دیا جاتا ہے، لیکن یہ تقدم اس کا ذاتی اقتضا نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو فرض کرنے والے کے فرض پر موقوف ہے اگر سلسلے کے تحتانی سرے سے شروع کرتا، تو وہی مقدم ہو جاتا اور بالائی سر امر ہو جاتا جاتا، اور ظاہر ہے کہ اس ابتدا اور آغاز کو مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کی بنا بھی زمانی ابتدا ہی ہے یعنی جسے زمانا پہلے فرض کیا جاتا ہے، وہی سر مقدم قرار پاتا ہے، اور یہاں یہ بات چونکہ سلسلے کے تحتانی سرے کو میرائی اسی لئے وہی مقدم ہو گیا، پس معلوم ہوا کہ اس کا بھی آخری مرجع زمانہ ہی ہے اور زمانے والی قسم کا آخری انجام بالطبع والی قسم پر ختم ہوتا تھا، جیسا کہ ابھی میں نے بیان کیا، (تو سب کی انتہا بالطبع والی ہی صورت ہوئی) باقی وہ جو شرافت و فضیلت کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، تو اس پر ان الفاظ کا اطلاق یا مجازاً کیا جاتا ہے یا لفظی اشتراک اس کی بنیاد ہے، مجازاً میں اس لیے کہتا ہوں کہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ فضل و شرف والے لوگوں کو عموماً محفلوں اور مجلسوں، یا کسی کاروبار کے آغاز میں آگے آگے رکھا جاتا ہے، (پھر بعد کو یوں بھی شریفوں کو لوگ مقدم ہی خیال کرتے ہیں) لیکن اگر غور کیا جائے تو اس کی انتہا بھی یا مکان پر ہوتی ہے یا زمانے پر اور مکان کی انتہا چونکہ زمانے پر ہوتی تھی اور آخر میں سب کی انتہا جس پر ہوتی ہے وہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے بلاہر حال یہ ترتیب تو میرے خیال میں ہے (لیکن اگر یہ درست نہ ہو، تو پھر شرافت و فضیلت والی قسم، اور اس کے سوا جو دوسری قسمیں ہیں، ان دونوں پر ان الفاظ کے اطلاق کی بنیاد اشتراک لفظی ہی ہو سکتا ہے باقی جن لوگوں نے ان کے سوا دوسری قسموں پر بھی ان کے اطلاق کو لفظی اشتراک پر مبنی قرار دیا ہے میرے نزدیک وہ غلطی پر ہیں، بہر حال میں نے اس سلسلے میں اب تک جو کچھ کہا ہے، اگر تمہارے ذہن نشین وہ ہو چکے ہیں تو اب تم سمجھ سکتے ہو



کہ تقدم کے حقیقی اطلاق کا مستحق علیست ہی والا تقدم ہو سکتا ہے، خواہ بالطبع ہو یا بالذات یہ ہے صاحب الاشراق کے اس کلام کا خلاصہ جو مطارحات میں انہوں نے درج کیا ہے، میں کہتا ہوں، کہ اس کلام کے چند مقامات قابل بحث و نظر ہیں، پہلا مقام وہ ہے جہاں انہوں نے دعویٰ کیا ہے، کہ زمانے کے اجزاء میں بالطبع والے تقدم کے سوا اور کسی صورت کی گنجائش نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ زمانے والے تقدم میں مقدم و آخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اور یہ اس کا ذاتی اقتضا ہے، بخلاف بالطبع والی قسم کے کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا ممنوع نہیں ہے، اس لئے اگر اس کو ایک الگ قسم قرار دی جائے تو اس کی کافی وجہ ہے کیونکہ ایک دوسرے کے غیر ہیں، البتہ ایک بات ایسی ہے جو اس مقام پر کہی جا سکتی ہے، کہ زمانے والے تقدم کے بعض افراد میں تقدم کی دو قسمیں دو اعتباروں سے پائی جاتی ہیں، جیسا کہ علت معدہ کا حال ہے بایں حیثیت کہ علت معدہ اپنے معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی اسکو زمانے والا مقدم کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ معلول اس کا محتاج ہے اسکو بالطبع والا مقدم بھی کہہ سکتے ہیں، اگرچہ نکتہ چینی کی گنجائش اب بھی باقی ہے، یعنی زمانے کے سابق جز کو لاحق جز پر اگرچہ طبعاً تقدم حاصل ہے، لیکن اس تقدم کو بالطبع والا تقدم کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، دوسرا مقام جو شیخ الاشراق کے کلام میں محل بحث ہے یہ ہے کہ زمانے کے بعض جز کو زمانے کے دوسرے جز پر زمانے والا تقدم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ زمانے کے لئے زمانہ کب ہوتا ہے؟ شیخ الاشراق کے اس دعوے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ تو بذات خود تجد و پذیر ہے اس کی تجد و پذیر می کسی بیرونی اور عارضی امر کا نتیجہ نہیں ہے، خود زمانے کا ذاتی حال ہی یہ ہے، باقی زمانے کے سوا جتنی چیزیں ہیں وہ زمانی تقدم میں زمانے کی محتاج ہیں جیسے وجود کسی دوسرے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود موجود ہے، اور ماہیت زمانے کی وجہ سے موجود ہے، اور اس کی مثالیں تو کثرت میں، مثلاً مقدار میں مقداریت کا، عدد میں کثرت کا، بیاض میں بیضیت کا یہی حال ہے، تیسرا مقام یہ ہے، کہ شیخ الاشراق نے جو یہ دعویٰ کیا ہے، کہ بالطبع والا



تقدم اور علیت والا تقدم دونوں ایک ہیں، یہ بھی صحیح نہیں ہے، اگرچہ دونوں میں ایک اشتراک کی جہت پائی جاتی ہے، مگر یہ بات تو تمام قسموں میں پائی جاتی ہے جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، (یعنی جو ان الفاظ میں اشتراک معنوی مانتے ہیں) پھر جب اور سب قسموں میں فرق مانا جاتا ہے، تو ان دو قسموں کو ایک قرار دینے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، آخر اگر ہر قسم میں امتیازی وجہ پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ہر قسم کے تقدم و تاخر میں تفاوت ہے، اسی وجہ سے ایک قسم دوسرے سے مختلف ہے، تو بالطبع والے تقدم میں بھی یقیناً وہی بات پائی جاتی ہے، جو اس کو اور قسموں سے ممتاز کرتی ہے اور یہ بات وہی چیز ہوتی ہے، جس پر تقدم و تاخر کی بنیاد قائم ہے، تو جس طرح سب میں کوئی نہ کوئی ایسی امتیازی بات ہے اسی طرح بالطبع والی قسم میں تقدم و تاخر کی بنیاد خود وجود ہے، مثلاً واحد اور کثیر میں بالطبع والی قسم پائی جاتی ہے، کیوں؟ اسی لئے کہ واحد میں تو اس کی گنجائش ہے، کہ بغیر کثیر کے اس کا وجود پایا جائے لیکن کثیر کا وجود تو اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک کہ واحد پہلے موجود نہ ہو لے اسی لئے اس کو کثیر پر تقدم حاصل ہے، پس معلوم ہوا کہ وہ بات جس میں واحد اور کثیر، جز اور کل میں مثلاً تفاوت ہے، وہ مطلق وجود ہی ہے، اس لئے کہ بسا اوقات واحد پایا جاتا ہے اور کثیر کا وجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کے وجود ہونے کی اس کے سوا کوئی صورت ہی نہیں ہے کہ پہلے واحد کا وجود ہو لے ہی حال جز اور کل کا ہے، یہ نہ خیال کرنا چاہیے، کہ کل اور جز میں اس نسبت کا میں جو دعویٰ کر رہا ہوں اس سے میری غرض یہ ہے کہ جس نے ہونے کی صفت اور کل ہونے کی صفت میں بھی یہی نسبت ہے میری غرض یہ قطعاً نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں صفتوں میں تو اضافت کی نسبت پائی جاتی ہے اس لئے بایں کیفیت تو وجود کے حاصل کرنے میں دونوں کا تعلق مساوی ہے، اسی لئے شیخ نے کہا ہے کہ وجود آجین میں برابری اور مساوات نہ ہو تقدم بالطبع کی یہی تعریف کی گئی ہے بخلاف علیت والے تقدم کے کہ گو اس کی بنیاد بھی وجود ہی ہے، لیکن ایک اضافے سے ساتھ یعنی، وجود کے ساتھ جب وجوب کا بھی اعتبار کر لیا جائے، صرف مطلق وجود



پر اس کی بنیاد قائم نہیں ہے، اور اس کی وجہ وہی ہے، کہ معلول سے علت جدا نہیں  
 ہو سکتی ہے، الحاصل علیت والے تقدم میں مقدم اور موخر کے درمیان جو تفاوت  
 ہے، وہ وجوب میں ہے، یعنی ان دونوں میں سے ایک اس وقت واجب ہو چکا  
 ہوتا ہے جس وقت دوسرے کو وجوب ابھی حاصل بھی نہیں ہوا ہے لیکن دوسرا  
 اس وقت تک واجب نہیں ہو سکتا، جب تک پہلا واجب نہ ہو چکا ہو، الغرض  
 دوسرے کا وجوب پہلے سے مانور ہوتا ہے، یہ حال تو علیت والے تقدم کا ہے لیکن  
 بالطبع کا حال یہ نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد وجود پر قائم ہے مقدم اور موخر  
 میں تفاوت یہاں وجود ہی میں پایا جاتا ہے، اس لئے ضرور ہے کہ اس کو تقدم  
 کی ایک مستقل قسم قرار دی جائے اگرچہ ان دونوں میں ایک اشتراک اور اجتماعی  
 جہت بھی ضرور پائی جاتی ہے، یعنی دونوں صورتوں میں فی الجملہ وجودی تفاوت  
 پایا جاتا ہے، اب خواہ یہ تفاوت اصل وجود میں ہو، یا اس کے ناکد اور وجوب  
 میں ہو، اور اس اعتبار سے اس کا نام تقدم ذاتی رکھا جاتا ہے، اسی طرح جو مہمتوں  
 کے متعلق قائل ہیں کہ اس میں جاہلیت اور محمولیت پائی جاتی ہے (یعنی  
 جعل مرکب کے قائل ہیں) تو ان لوگوں کے خیال کے مطابق تقدم کی ایک اور نئی  
 قسم پیدا ہوتی ہے، جس کا نام ماہیت والا تقدم ہو سکتا ہے، وجود سے قطع نظر  
 کر کے ماہیت کی بھی جو اپنی ذاتی حیثیت محسوس ہوتی ہے، جسے تجوہر ماہیت  
 کہتے ہیں، اسی پر اس تقدم کی بنیاد قائم ہے، گویا ان لوگوں کے مسلک کے رو  
 سے جاعل کی ماہیت کو تجوہر، اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب محمول کا تجوہر ابھی  
 نا حاصل تھا، اور محمول کی ماہیت کا تجوہر بغیر جاعل کی ماہیت کے تجوہر کے ناقابل  
 تصور ہے، اور اس قسم کے حضرات ان تینوں قسموں (یعنی بالطبع بالعلیت،  
 بالماہیت) کو باوجود باہمی امتیازات کے ایک معنی یعنی ذاتی تقدم میں جمع کر سکتے  
 ہیں۔ یعنی مقدم و موخر میں وجوداً تفاوت ان تینوں میں مشترک ہے، پھر  
 وجود کے اس تفاوت میں وجود کو عام معنی میں استعمال کرنا چاہئے  
 مطلب یہ ہے کہ اصل وجود ہو، یا وہ وجود جو عارض ہوتا ہے یا وہ جو ہے  
 وجود عارض ہوتا ہے یعنی ماہیت۔ خلاصہ یہ ہے کہ مقدم



اور سوخسر میں تفاوت پیدا ہونے کی جو بنیاد ہو، جب وہ مختلف ہوتا ہے تب  
تقدم کی قسم بھی مختلف ہو جاتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ تقدم و تاخر کا شمار اصل  
انتسابی امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جنہیں خارجی امور سے ذہن انتزاع اور پیدا  
کرتا ہے، اسی لئے جن کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں ان کے اختلاف سے ان  
میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے شیخ الاشراق کے کلام میں جو مقام قابل بحث  
یہ ہے، کہ شرافت و فضیلت والے تقدم کو انہوں نے جو مجاز اور اشتراک پر مبنی  
قرار دیا ہے، سو صحیح نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ تقدم کی بنیاد دراصل اس  
چیز پر قائم ہے، جس میں مقدم اور موخر باہم متفاوت ہوتے ہیں، اور ان کی قسموں  
کا اختلاف انہی چیزوں سے وابستہ ہے، جن میں تفاوت ہوتا ہے اور یہ بات  
یہاں بھی پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ فضیلت اور شرافت جن صفات کے ساتھ  
وابستہ ہے، ان میں کمال اور نقص پایا جاتا ہے، اور اسی طرح پایا جاتا ہے، جیسے  
سفیدی میں علم میں اور بُری بھلی باتوں میں تفاوت ہوتا ہے، یونہی جس طرح  
ان میں شدت و ضعف کے مدارج پائے جاتے ہیں، وہی حال ان صفات کا ہے  
پھر جس طرح جس میں زیادہ تیز سفیدی پائی جاتی ہے، اس کو ہلکی قسم کی سفیدی پر  
تقدم حاصل ہوتا ہے، اسی طرح جس میں بُرے اخلاق زیادہ پائے جاتے ہوں یا سخت قسم کے پائے جاتے ہوں  
اس کو ان لوگوں پر تقدم حاصل ہو گا، جن میں ان اخلاقی صفات کی برائی کم ہو رہی ہو  
اور یہی حال شرافت و فضل کا ہے، الحاصل اس قسم میں تقدم و تاخر کی بنیاد چونکہ نہ  
وجود پر قائم ہے نہ وجوب پر نہ زمانے پر، نہ مکان پر، نہ رتبے پر اس لئے اس کو تقدم و تاخر  
کی ایک الگ قسم قرار دینی یقیناً بہت زیادہ مناسب اور مستحسن ہے۔

اپنے اقسام پر تقدم کے اطلاق کی نوعیت تشکیلی اطلاق کی ہے  
یعنی اپنے ماتحتوں پر اس کا اطلاق ایک طرح کا نہیں ہے بلکہ تفاوت  
کے ساتھ ہے، اس فصل میں اسی دعوے کی تفسیر اور تفصیل  
کی جائے گی، اس مسئلے میں ایک بات تو تم کو یونہی معلوم ہونا چاہئے، کہ تشکیلی تعلق  
یہ ہے، کہ تقدم و تاخر کے معنی کا اس کی مختلف قسموں سے تشکیلی تعلق  
ہے ابستہ انی حیثیت سے تو یہ ایک بدیہی چیز معلوم ہوتی، یعنی مطلق تشکیلی

فصل



اور مطلق اقسام دونوں کو جو پیش نظر رکھے گا، اس کو یاں ہی معلوم ہوگا۔  
لیکن یہ بات کہ ہر قسم پر اس کا اطلاق دوسری قسمیں پر اس کے مساوی  
ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے یہ بات ذرا دشوار ہے اس لئے غور و فکر کرنے  
اس سوال کے پھیلنے کی طرف توجہ نہ کی، اور یہ کوئی ایسی اہم بات ہے جس کی  
بہر حال اس سلسلے میں جو کچھ سمجھا گیا ہے، وہ تو یہ ہے، کہ علیت والے تقدم کو بالطبع  
والے سے مقدم خیال کرتے ہیں، اور بالطبع کو تمام دوسری قسموں پر تقدم حاصل ہے  
پھر اس کے بعد زمانے والے کا اور زمانے والے کے بعد مکان والے کا درجہ  
ہے، بہمن یار تحصیل میں سمجھتا ہے،

علیت اور بالطبع والے کے سوا تقدم کی حقیقی قسمیں ہیں حائل  
وہ حقیقی تقدم نہیں ہیں، اس لئے کہ زمانے والے تقدم کا تعلق صرف وہم  
اور فرض سے ہے، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، اور حقیقی تقدم تو اس کو  
کہتے ہیں جس میں ذاتی طور پر سبقت اور تقدم پایا جاتا ہو، اور یہ بات علیت  
اور بالطبع والے کے سوا اور کہاں مل سکتی ہے؟

میں کہتا ہوں کہ بہمن یار کے اس قول کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ ذاتی تقدم  
بالطبع والے تقدم کا مخالف ہے، جیسا کہ صاحب مظاہر غات کا خیال تھا، بلکہ مقصد  
یہ ہے کہ خارج میں زمانے کی حیثیت ایک امر واقعہ کی ہے، اور اس میں بجز اسکے  
کہ وہم کی قوت سے اجزا پیدا کئے جائیں، بالفعول اجزا نہیں پائے جاتے، اور  
جب اجزا اسی کا خارج میں وجود نہیں ہے، تو ان میں باہم تقدم اور تاخر کی نسبت  
کیا پیدا ہو گی، اور یہی مقصد ہے بہمن یار کا اس قول سے کہ ذاتی تقدم حقیقی تقدم  
ایسا ہے یعنی خارج میں اس تقدم کا وجود نہیں ہے، یہ قطعاً مقصد نہیں ہے کہ  
یہ کوئی تقدم کی الگ قسم نہیں ہے اسی طرح خود زمانے کے بعض اجزاء تو اس کے  
دوسرے اجزاء پر جو بالطبع تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ خارج میں یہ اجزا بھی کب  
موجود ہیں، کیونکہ وہم کے سوا واقعی طور پر وہ بھی کہاں پائے جاتے ہیں (تو کیا ان  
میں تقدم و تاخر کی نسبت واقعی نہیں ہے) مگر سچی بات یہی ہے، کہ ذاتی اجزا  
میں جو افتادات پایا جاتا ہے (یعنی ماضی حال مستقبل سے) وہ موصوف ہوتے ہیں



یہ زمانے کی تجدید پذیر ہوتی کا اقتضا ہے اس بنیاد پر ہم اس تفاوت کو خارجی امر قرار دے سکتے ہیں، یعنی خواہ وہی قوت اور فرضی اعتبار سے کام لیا جائے یا نہ لیا جائے، زمانے میں یہ واقعی حالت ضرور پائی جاتی ہے، میرا مقصد یہ ہے، کہ خارج میں جو کچھ بھی موجود ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے عقل یہ گنجائش پاتی ہے، کہ زمانے کے ان مقداری اجزاء پر جو اگرچہ بالفعل موجود نہیں ہیں، بلکہ قوت اور صلاحیت کی حیثیت میں ہیں ان پر خبر ہونے کا حکم لگائے، اسی کے ساتھ یہ بھی خیال کرنا چاہئے کہ یہ صلاحیت و قوت بھی کوئی بعید قوت و صلاحیت نہیں ہے بلکہ فعلیت سے بہت زیادہ قریب ہے گویا ٹھیک جو حال ان تمام اوصاف کا ہے جو خارج کو پیش نظر رکھ کر ذہن میں اپنے موصوفوں کے لئے ثابت ہوتے ہیں، مثلاً چار کے جفت ہونے کی صفت، یا آسمان کیلئے قوت کا ثبوت کہ ان تمام صفات کا یہی حال ہے ثابت تو ذہن میں ہوتے ہیں لیکن خارجی حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے، عقل ان کے ساتھ یہ معاملہ کرتی ہے۔

زمانے کے اجزاء کی کیفیت اس مسئلے کے منافی نہیں ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمانے کے اجزاء میں حقیقت کے اعتبار سے یکسانی پائی جاتی ہے وجہ یہ ہے کہ ان اجزاء میں یکسانی اور مماثلت جس بنیاد پر پائی جاتی ہے، بجنسہ وہی ان کے تفاوت اور باہمی امتیاز کی بھی بنیاد ہے، جیسا کہ خود اصل وجود کا حال ہے، اس تقریر سے اس شبہ کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جو بعض لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، یعنی یہ کہا گیا تھا، کہ تقدم اور تاخر تو ایسے صفات ہیں جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہو، ضرور ہے کہ وجود آدہ ایک ساتھ ہوں، ایسی صورت میں زمانے کے اجزاء میں تقدم اور تاخر کی صفت کی کہاں گنجائش ہے، اس شبہ کے ازالے کی وجہ یہ ہے، کہ اس قسم کی تجدید پذیر ہونے میں بھی خصوصیت تو ہوتی ہے کہ باوجود تقدم اور موخر ہونے کے ان کے اجزاء وجوداً ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں، اور یہ بات ان کی اس خاص صفت کا نتیجہ ہے، جس کی تعبیر اتصال سے کی جاتی ہے، گویا ان کا انتشار یہی ان کا اجتماع ہے، ان کا مقدم ہونا یہی بجنسہ ان کا حاضر ہونا ہے۔ دراصل اس قسم



کی ہستیوں کے فطری ضعف اور وحدت کے نقص کا یہ لازمی ثمر ہے

## فصل

اس فصل میں ”معیت“ (جو تقدم و تاخر کا تیسرا المقابل ہے)

اس کے اقسام بیان کئے جائیں گے، معلوم ہونا چاہئے کہ تقدم

و تاخر کے مقابلے میں معیت کی جو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، ان کی

بنیاد ان کے وجود پر نہیں بلکہ ان کے مفہوم پر قائم ہے، وجہ یہ ہے، کہ معیت کا

ان سے جو مقابلہ ہے، اس مقابلے کی نوعیت تضائف نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو

اس وقت بلاشبہ یہ ضروری ہوتا کہ جہاں جہاں تقدم و تاخر پائے جائیں وہاں معیت

بھی ضروری پائی جائے بلکہ معیت اور تقدم و تاخر میں چونکہ وہ تقابل پایا جاتا ہے

جس کا اصطلاحی نام عدم و ملکہ کا تقابل ہے، اس لئے کہ ایسی دو چیزیں جن میں

زمانی تقدم و تاخر کی نسبت نہ ہو، قطعاً ضروری نہیں ہے کہ پھر ان میں ”معیت“

ہی کی نسبت پائی جائے یعنی وہ دونوں چیزیں ایک ہی زمانے میں ساتھ ساتھ

پائی جائیں، اور جس طرح یہ غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جن

دو چیزوں میں بالطبع والا تقدم و تاخر نہ پایا جائے، وہاں بالطبع والی معیت پائی

جائے، مثلاً غیر مادی سفارقات میں نہ زمانی تقدم و تاخر کی نسبت ہے اور نہ

زمانا ان میں معیت ہی پائی جاتی ہے، کیونکہ زمانی معیت تو انھی دو چیزوں میں

ہو سکتی ہے جو خود زمانی ہوں اور سفارقات کا زمانے سے کیا تعلق؟ یہ بات

ایسی ہے کہ مکان اور وضع میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں انھی کو تو مکانی کہتے ہیں

اسی طرح زمانی بھی تو وہی چیزیں ہو سکتی ہیں جو زمانے میں پائی جائیں، اور غیر مادی

سفارقات کے متعلق مسلم ہے کہ ان کا وجود زمانے کے قیود سے آزاد ہے، اب

ظاہر ہے کہ جس چیز کا وجود زمانے میں نہیں ہوگا، وہ نہ زمانی تقدم و تاخر سے

متصف ہو سکتی ہے اور نہ زمانی معیت سے، اسی طرح ذاتی معیت کا تعلق انھی

دو چیزوں میں پیدا ہو سکتا ہے جو کسی ایک علت اور سبب کے معلول ہوں اس

ایسی دو چیزیں جو نہ کسی واحد علت کی معلول ہوں اور نہ براہ راست ان دونوں

میں اس قسم کا ذاتی تعلق ہو، جو علت تامہ اور اس کے معلول میں ہوتا ہے تو ان

میں نہ معیت ہی کا علاقہ ہو سکتا ہے اور نہ تقدم و تاخر کا باقی ایسی دو چیزیں جن میں



بالطبع والی معیت پائی جاتی ہو، چونکہ کبھی ان میں تضائف والاتقابل پایا جاتا ہے  
یعنی دونوں تضائف ہوتے ہیں، اور بجائے خود یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے کہ جن دو  
چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوگا، ان کا بھی کسی ایک علت کی طرف منسوب  
ہونا ناگزیر ہے، اور اس بنیاد پر ایسے دو امور جن میں بالطبع والی معیت کا علاقہ  
ہو کیا وہ دونوں کسی ایک سے صادر ہوں گی، یا دونوں ایسی دو نوعیں ہوں گی جو  
کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہوں یا جنس جیسی کسی اور چیز کے تحت واقع ہوں گی،  
بہر حال اس قسم کی دو چیزوں میں اس طرز کا لزوم ہوگا، جس کی وجہ سے وجوداً  
دونوں ایک دوسرے کے ہمدوش ہوں گے، جیسے دو بھالوں میں معیت کا  
جو علاقہ ہوتا ہے، اور کبھی ایسا نہ ہوگا جیسے ان نوعوں کا حال ہے، جو کسی ایک  
جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہیں ظاہر ہے، کہ اس قسم کی نوعوں میں طبعاً تقدم و تاخر  
کا تعلق تو ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے بہر حال یہی ماننا پڑے گا، کہ ان میں طبعی طرز  
کی معیت کا علاقہ ہے، اور کبھی ان میں مرتبے کے اعتبار سے بھی معیت کا تعلق  
ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب دونوں نوعیں جنس سے طبعاً متاخر  
ہونے میں مشترک ہوں، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح یہ تو ہو سکتا ہے کہ  
دو چیزوں میں زمانے کے اعتبار سے معیت ہر حیثیت اور ہر جہت سے پائی  
جائے، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہر حیثیت اور ہر جہت سے مکانی معیت کا تعلق بھی  
دو چیزوں میں ہو البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ دو جسموں میں کسی خاص حیثیت اور جہت  
سے معیت کا تعلق ہو، مثلاً ایسے دو آدمی جن کے آگے یا پیچھے سے کوئی آ رہا ہو،  
اور اس آنے والے سے دونوں کو فاصلے کے حساب سے برابر کی نسبت ہو،  
لیکن اگر بجائے سامنے یا پیچھے کے کوئی انہی دونوں کی طرف دائیں یا بائیں جانب  
سے آئے، تو اس وقت ان دونوں کی نسبت اس آنے والے سے مساوات کی  
باقی نہ رہے گی، گو یا سامنے یا پیچھے سے آنے والے کے حساب سے تو ان میں  
معیّت ہے، لیکن دائیں یا بائیں سے آنے والے کے اعتبار سے معیت نہیں ہے  
اور یہی میرا مطلب تھا کہ مکانی معیت ہر جہت سے معیت نہیں ہوتی، البتہ  
یوں دو آدمیوں میں ہر جہت سے معیت کی صورت پیدا ہو سکتی ہے، کہ ان دونوں



میں سے ایک شخص کسی مقام میں ہو، اور وہاں سے وہ ہٹ جائے پھر کسی جگہ  
 دوسرا آدمی آکر کھڑا ہو جائے ایسی صورت میں مکان کی حیثیت سے تو دونوں  
 میں ہر جہت اور ہر اعتبار سے معیت ہوگی، لیکن یہ مکانی معیت ہی صورت میں  
 حاصل ہو سکتی ہے کہ ایک کو دوسرے پر زوالی تقدم حاصل ہو، بعض اوقات دونوں  
 میں مکانی معیت ناممکن بھی ہوتی ہے، مثلاً بساط یعنی آب و آتش خاک ہونگے  
 کامل کروں میں معیت کی کیا شکل ہے؟ کیا یہ ممکن ہے، کہ فضا کے جس حصے کو  
 زمین کا کرہ گھیرے ہوئے ہے، اسی جگہ کو ہوا کے کرے سے بھرا جائے؟ (جب  
 ہر بساط کی طبیعت کا خاص طبعی مکان اور چیز ہے تو یہ صورت کیسے ممکن ہو سکتی ہے؟)  
 ایک بات جس سے واقف رہنا ضروری ہے اس مقام پر یہ ہے، کہ  
 علت تامہ اور معلول میں اس معیت سے کہ ان میں تضائف کی نسبت ہے،  
 معیت کا ہونا ضروری ہے، لیکن اس معیت سے ان کی ذاتوں میں تقدم و تاخر  
 کی جو نسبت پائی جاتی ہے، اس کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا اس لئے کہ تضائف کی  
 نسبت کی وجہ سے علت و معلول کا اگر وجود ساتھ پایا جانا ضروری ہے تو  
 اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ ان دونوں کی ذاتوں میں بھی معیت ہی  
 کا علاقہ ہونا چاہئے کیونکہ تضائف کی نسبت ان دونوں میں جو پائی جاتی ہے، وہ مطلق  
 ان کی ذاتوں میں نہیں ہے، بلکہ بحیثیت علت و معلول ہونے کے یہ نسبت ان  
 کو لازم ہے، (تو جب تک علت و معلول دونوں کا وجود نہ ہوئے اس وقت تک  
 ان میں ابھی یہ نسبت کب پائی جاتی ہے، نہیں علت کو تقدم اسی بنیاد پر حاصل  
 ہے کہ وہ علت ہے، اور معلول کا وجود اس کے بعد ہوتا ہے خواہ یہ بعد بت ذاتی ہی  
 کیوں نہ ہو) اور تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ جو کہا جاتا ہے، کہ شے کی علت کیلئے  
 چاہئے نہیں ہے کہ وہ خود تو پائی جائے اور اس کا معلول بنایا جائے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں میں  
 جو یہ تضائف کی نسبت ہے، اس لئے ایسا ہونا ضروری ہے، بلکہ یوں بھی ان  
 دونوں کے وجود میں معیت کا تعلق ہونا چاہئے کی وجہ یہ ہے، کہ علت ہونے  
 کے لیے اگر صرف علت کی ذات ہی شرط ہے، تو ظاہر ہے، کہ جب تک وہ موجود  
 رہے گی علت ہی کی شکل میں موجود رہے گی، اور اس لئے عامل کا بھی موجود رہنا



ضروری ہے، اور اگر خود ذات علت ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ ذات کے سوا  
مزید کسی اور شرط کی بھی اس کے علت ہونے کے لئے ضرورت ہے، تو ایسی صورت  
میں اس علت میں علت ہونے کی صفت بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ اور امکان کی  
شکل میں پائی جائے گی، اور جب تک علت کی ذات اس حال میں رہے گی  
معلول اس سے صادر نہ ہوگا، بلکہ اس زائد شرط کا، جب ذات کے ساتھ اضافہ  
ہوگا، تب وہ علت ہوگی، جس کا مطلب یہی ہوا کہ درحقیقت اس وقت علت  
بھی مجموعہ ہے یعنی ذات اور وہی زائد امر اب یہ امر زائد خواہ خواہش ہو، ارادہ  
ہو، یا ایسی چیز ہو، جو اگرچہ علت کی ذات سے الگ ہے لیکن تاثری عمل کے لئے  
اس کا انتظار ہو، بہر حال جب بھی یہ چیز پائی جائے گی، اور اس کے موجود ہونے  
کے بعد اب علت کی حیثیت ایسی ہو گئی ہو کہ معلول اس سے اب صادر ہو جائے گا  
الغرض معلول کے صدور کے لئے جن شرائط کی ضرورت تھی سب کی تکمیل بے کم و کاست  
ہو چکی ہو، تو اس وقت معلول کا صادر ہو جانا واجب اور ضروری ہو جاتا ہے  
اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی، کہ علت اور معلول میں معیت کا جو تعلق ہے  
اس کی نوعیت زمانی یا ذہنی قسم کی معیت کی ہے، لیکن ان دونوں کی وجودی  
ہو متوں میں معیت کا علاقہ نہیں ہے، جس کی وجہ بالکل کھلی ہوئی ہے، یعنی معلول  
کے وجود کا تقوم ظاہر ہے، کہ علت ہی کے وجود سے حاصل ہوتا ہے، لیکن علت کے  
وجود کا تقوم معلول کے وجود سے نہیں ہوتا۔ الغرض معلول کا وجود تو علت کے وجود سے تیار ہوتا ہے  
لیکن علت کی وجود کی تیاری میں معلول کے وجود کو قطعاً دخل نہیں ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ  
علت کے غائب ہونے سے معلول کے وجود کا غائب ہونا ضروری ہے لیکن معلول کے ناپید  
ہونے سے علت کے وجود کا ناپید ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ معلول کے ناپید  
ہونے کی صورت ہی یہ ہے کہ اس کی علت باقی نہ رہے، خلاصہ یہ ہے کہ  
علت کا وجود اور عدم وجود یہ معلول کے وجود اور عدم وجود کا سبب ہے اور معلول کا  
وجود اور عدم وجود یہ دلیل ہے علت کے وجود اور عدم وجود کی، اسی طرح معلول کے وجود  
کو علت کے ساتھ معیت کا علاقہ بھی ہے، اور معلول کا وجود علت ہی سے پیدا بھی  
ہوتا ہے لیکن علت کے وجود کو معلول کے وجود کے ساتھ معیت کا تعلق ہے، بلکہ



علت کا وجود معلول کے وجود سے پیدا نہیں ہوا ہے، مختصر نفلوں میں اس کی تعبیر  
 بھی کر سکتے ہو، کہ معلول کا وجود علت کے ساتھ ہی ہے اور علت سے بھی ہے لیکن  
 علت کا وجود معلول کے ساتھ تو ہوتا ہے لیکن معلول سے اس کا وجود نہیں ہے۔

فصل  
 حدوث ذاتی کی تحقیق اس فصل میں کی جائے گی، ذاتی حدوث

اگرچہ وجود کی صفت ہے یعنی وجود کا اپنی شخصیت اور ہویت کے  
 اعتبار سے غیر سے تقویم پذیر اور تیار ہونا وجود کی اسی صفت  
 کا نام حدوث ذاتی ہے۔ وہ اپنی شخصیت اور ہویت کے اعتبار سے، کی قید قصداً  
 برصانی گئی ہے تاکہ معلوم ہو کہ اسی اعتبار سے تقویم پذیر ہوگی تب اس  
 کا نام حدوث ذاتی ہوگا، ورنہ کسی اور جہت اور حیثیت سے اگر یہی بات حاصل  
 ہو، تو وہ حدوث ذاتی نہیں ہے، بہر حال جو وجود اس صفت سے موصوف ہوتا  
 ہے، اس کی ذات بذات خود ایسے حال میں رہتی ہے کہ اگر اس کے بنانے  
 والے جاعل اور تیار کرنے والے مقوم سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ کچھ نہیں  
 ہو کر رہ جاتا ہے، اسی بنیاد پر یہ سمجھنا چاہئے کہ اس قسم کا وجود اپنی ذات سے  
 صرف فقر اور محتاجی ہے، اور اس کی ہویت کا تعلق کسی دوسری چیز سے اس  
 طور ہے، کہ یہ تعلق اس کی ہویت میں داخل ہے، گویا اس کی ہویت اسی تعلق  
 کے ساتھ تیار ہوتی ہے، لیکن خود اس حدوث والے وجود کی ہویت کو اس  
 شے میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے، جس کی طرف یہ محتاج ہوتا ہے کیونکہ وہ  
 اس سے بے نیاز اور غنی ہوتی ہے، لیکن اس وجود کی ہویت اس کی محتاج  
 ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ حدوث ذاتی رکھنے والے وجود کا مرتبہ اس  
 سے کہ وجود کے بعد ہے، اور اس کی بعدیت کی نوعیت وہی ہے، جو بیان  
 کی گئی، کہ خود یہ تو اس شے کا محتاج ہے اور شے اس کی محتاج نہیں ہے لیکن  
 باوجود اس قسم کی بعدیت کے پھر دونوں میں زمانی اور دہری معیت بھی پائی  
 جاتی ہے، حدوث ذاتی کا یہ حال تو اس وقت ہوگا جب وہ وجود کی صفت واقع ہو  
 لیکن بجائے وجود کی اگر کسی اہمیت کی صفت حدوث ذاتی ہو تو اس کا مطلب  
 یہ ہوتا ہے کہ اہمیت کو جو وجود عارض ہوتا ہے، اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد



اس ماہیت کا غیر سے کوئی تعلق باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ وجود سے جدا کر لینے کے بعد ماہیتوں میں نہ تقدم باقی رہتا ہے نہ تاخر نہ کسی قسم کا تعلق، علاوہ اس کے ماہیتوں کو جب ان کی خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے تو اس وقت ان میں صرف دوسری شے (یعنی وجود) سے مرتبط ہونے کا قضا اقتضا رہتا ہے اور کچھ نہیں، باقی ماہیتوں کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدم کے بعد حادث اور پیدا ہوتی ہیں تو ان کے معدوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیتوں کو جب خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے یعنی "من حیث ہی عی" کا مرتبہ پیش نظر ہو، تو اس وقت وہ موجود نہیں ہیں، بس ان کا اس طرح ہونا ہی ان کے معدوم ہونے کی تعبیر ہے، لیکن میں نے جو کہا کہ "وہ موجود نہیں ہیں" اس میں "نہیں" سے ہماری مراد بسیط نفی ہے، یعنی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس مرتبے میں ماہیت کو یہ نفی ثابت ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے، کہ کسی شے کی نفی شے سے اگر بسیط نفی اور سلب کے طریقے سے کی جائے تو اس نفی کا اقتضایہ نہیں ہے کہ جس کے لئے کوئی چیز ثابت کی جاتی ہے وہ موجود بھی ہو، الغرض اس مرتبے میں ماہیت سے وجود اور عدم دونوں سلوب ہوتے ہیں، اور دونوں کی اس سے نفی کی جاتی ہے، یعنی جب بسیط نفی کے طور پر ماہیت کو فرض کیا جائے، تو اس وقت اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے اور صرف وجود و عدم ہی نہیں بلکہ اپنے ذاتی مفہوم کے سوا اس مرتبے میں اس سے ہر قسم کے مفہوم کی نفی ہوتی ہے، اور ہر چیز سلوب ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس مرتبے میں بجز اپنی ذات کی نفی کے ہر قسم کی بسیط نفی اور بسیط سلوب اس پر صادق آتے ہیں، اور ہر قسم کے اثباتی احکام بجز اپنی ذات کے اثبات کے غلط اور جھوٹ ہوتے ہیں اس لئے کہ من حیث ہی عی (یعنی ماہیت اپنے مرتبہ ذات میں جو کچھ ہے اس حیثیت سے جب ماہیت کا تصور کیا جاتا ہے تو اس وقت بجز اپنی ذات ہونے کے وہ اور کچھ نہیں ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نقیضین سے خالی ہونے کو جائز قرار دیا جا رہا ہے، کیونکہ بعضوں نے جیسا کہ کہا ہے کہ اس مرتبے میں کسی شے کے وجود کے نقیض کا مطلب یہ ہے کہ اس مرتبے میں شے کا وجود ہو، اس وجود کی نفی اور سلب یہ ہے اس شے کے



وجود کا نقیض یعنی اس مرتبے سے وجود کی نفی نہیں بلکہ جو وجود اس مرتبے میں ثابت ہے، اس کی نفی مقصود ہے، گویا "اس مرتبے میں ہونا" یہ نفی اور سلب کی قید نہیں ہے، بلکہ وجود کی قید ہے، جو اس کی تعبیروں میں بھی کر سکتے ہو، کہ مقید کی نفی مقصود ہے، نہ کہ خود نفی ہی مقید ہے، ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے، سو ظاہر ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ نقیض سے خالی ہونے کی صورت اگر پیش بھی آتی ہے، تو اس کا تعلق "واقعات" کے میدان سے نہیں ہے، یعنی واقعہ میں نقیضین سے خالی ہونے کی یہ صورت نہیں ہے اس لئے کہ کسی امر کے حقائق ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ اس امر کو وجود ثابت ہے، (بغیر وجود کے کسی شے کا تعلق "واقعہ" سے نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ہم مسلسل بیان کرتے ہوئے چلے آ رہے ہیں کہ درحقیقت جو چیز موجود ہوتی ہے وہ صرف وجود ہی ہے اسی کا نام حقیقت ہے، حقیقی مجہول اور مخلوق، وہی ہے دراصل وجود ہی پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ماریت، البتہ وجود کے توسط سے دوسرے درجے میں یہ باتیں ماریت کو بھی ثابت ہوتی ہیں لیکن بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہی وجہ ہے، کہ اپنے مرتبہ ذات میں ماریت پر چیز سے خالی ہوتی ہے یعنی شے سے بھی اور شے کے نقیض سے بھی۔ اب ظاہر ہے کہ وجود جس کا اپنا ذاتی سر پایا اور مابالذات ہو، یقیناً اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوگا جو اپنے وجود میں غیر کی دست نگر اور مابا غیر ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر ممکن کا آئیں (وجود) لیس (عدم) کے بعد ہوتا ہے اس لئے کہ مذکورہ بالا معنی کے "وہ" سے ماریت کے متعلق معلوم ہو چکا کہ وہ صرف "نہیں" ہے، پھر اپنی علت اور سبب سے "وہ" ہے، ہوتی ہے الغرض سلب بسیط، یہ تو ماریت کی ٹھیک ذات کی جو ہر سی حالت ہے اور بالفعل جو پود اور وجود اسے میسر آتا ہے، یہ اس کی ذات کی جہت سے نہیں بلکہ یہ بات اسے وجود، اور وجود کے جاعل اور خالق کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ماریت کی ذاتی حالت اس کی اس حالت پر تقدم ہے، جو غیر کی طرف منسوب ہو چکے بعد اسے ثابت ہوتی ہے، اور غیر کے ذریعے سے جو حال اسے ثابت ہوتا ہے وہ ذاتی حالت کے بعد ہے اور یہی غیر کی داعی



سے جو حالت اس کو ذاتی حالت کے بعد ثابت ہوتی ہے، اسی کا نام  
حدوث ذاتی ہے، یعنی ماہیت کو جو اس سے متصف کرتے ہیں  
اس کے یہی معنی ہیں، عنقریب یہ بھی بتایا جائے گا، کہ ان  
دونوں حالتوں میں جو مقدم و موخر ہونے کی نسبت پائی جاتی ہے، اس لئے  
تقدم تاخر کے اقسام میں کوئی جدید اضافہ نہیں ہوتا، جیسا کہ بعض اہل علم کا خیال  
ہے، بلکہ بالطبع والے تقدم کے ذیل میں یہ صورت بھی داخل ہو جاتی ہے، شیخ کے  
اس مشہور فقرے پر یعنی ہر معلول کا وجود عدم "ہر معلول ایسے ہے لیس کے بعد" اس  
پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ معلول بیچارہ جس طرح خود بخود موجود نہیں ہو سکتا اسی طرح  
خود بخود معدوم ہونے کا بھی تو حق نہیں رکھتا، اس لئے کہ وہ تو دونوں پہلوؤں  
(وجود و عدم) میں علت کا محتاج ہے اس کا جواب علامہ ودانی نے حسب ذیل  
الفاظ میں دینے کی کوشش کی ہے،

معلول کا وجود چونکہ علت کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اس لئے  
علت کے مرتبہ وجود میں ظاہر ہے کہ معلول کا عدم ہی ہو گا، ورنہ پھر معلول  
کو علت سے متاخر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی مگر اس پر بھی وہی اعتراض  
باقی رہتا ہے اس لئے کہ علت کے وجود سے معلول کا وجود متاخر ہوتا ہے  
تو اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے، کہ علت کے مرتبہ وجود میں معلول  
کا وجود نہ ہو، لیکن یہ بات کہ پھر علت کے مرتبہ وجود میں معلول کے عدم کو  
ہونا چاہئے، یہ ثابت نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام کا جو مطلب بیان  
کیا گیا ہے یہ صحیح نہیں ہے، یعنی اس لئے غلط ہے کہ اس پر مذکورہ بالا  
اعتراض وارد ہوتا ہے، بلکہ سرے سے وہ مطلب ہی غلط ہے، بلکہ اصل  
قصہ یہ ہے کہ معلول کے وجود کا چونکہ علت ہی کے وجود سے بود اور نمود  
ہے، اس بیچارے کے وجود کی فعلیت اور تحصیل کی صورت ہی یہی ہے، وہی  
اس کے قوام اور تیاری کا سبب و اور سرچشمہ ہے ایسی صورت میں یہ کہنا  
کہ علت کے اس مرتبے میں معلول کے عدم کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے  
غور کرنا چاہئے کہ کہاں تک درست ہو سکتا ہے، گویا اس کا مطلب



یہ ہے کہ اس مرتبے میں علت پر معلول کا عدم صادق آتا ہے، پس صحیح  
مقتضی شیخ کا اگر کچھ ہو سکتا ہے، اور جس پر اس کے اس کلام کو معمول کرنا  
چاہئے، وہ یہ ہے کہ علت ہی کا وجود دراصل معلول کے وجود کا کمال  
ہے وہی اس کا استحکام اس کی استواری اس کی تکمیل، اور اس کے  
وجوب اور فعلیت کی جہت ہے، لیکن معلول کے عیوب و نقائص،  
قصور اور کوتاہیوں سے علت کی ذات بری ہے کیونکہ شیخ کی جو اصل  
عبارت ہے وہ یہ ہے کہ

”معلول اپنی ذات کی حد تک نہیں ہے اور اپنی علت سے اسے  
ایس ملتا ہے“ اس کو پیش نظر رکھو اور پھر شیخ ہی کے اس جملے کو بھی اسکے  
ساتھ ملاؤ، کہتا ہے۔

ہر ممکن ایک ترکیبی جوڑا ہے، کیونکہ تم کو معلوم ہے کہ وجود اور  
فعلیت کی باتیں اس میں علت کی جانب سے آئی ہیں، اور نفی و عدم  
امکان یہ ساری باتیں خود اس کی ذات کے اقتضاؤں میں داخل ہیں،  
لیکن علت میں ان باتوں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی،  
شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

اگر تم اس پر یہ سوال کرو، کہ اس مرتبے میں جب معلول کا وجود  
نہیں ہوتا تو پھر اس کا عدم ہو گا اور نہ وجود اور عدم کے درمیان واسطہ ماننا  
پڑے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معلول کے وجود کا نقیض اس مرتبے میں  
یہ نہیں ہے، کہ وجود کے نفی کو اس کے لئے ثابت کیا جائے بلکہ اس مرتبے  
کی قید سے جو وجود متصف ہے، اس کی نفی سے نقیض پیدا ہوتا ہے  
الغرض مقید کی نفی ہوتی ہے، نہ کہ نفی مقید کو ثابت کرتے ہیں اسی وجہ سے  
وجود کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس نفی سے وہ متصف ہی ہو، ہو سکتا  
ہے کہ وجود سے بھی موصوف نہ ہو، اس مرتبے میں اس کے عدم سے  
بھی متصف نہ ہو، جیسا کہ ان امور کا حال ہے جن میں علت اور معلول  
ہونے کا تعلق نہیں ہوتا کہ ان میں بعض کا نہ وجود ہی بعض سے موخر و مقدم



ہوتا ہے اور نہ عدم ہی کو موخر و مقدم ہونے کی نسبت حاصل ہوتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ ماہیت کو اس مرتبے میں جب وجود ثابت نہ ہوگا  
تو یقیناً اس مرتبے میں وجود مسلوب ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں سالبہ بسیطہ  
صادق آئے گا جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے اس لئے کہ  
سالبہ بسیطہ میں موضوع کے وجود اور ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن  
اس سے سلب کے ثبوت کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ سلب اور  
نفی کے ثبوت کا آل تو یہ ہے کہ محمول کے سلب کا ایجاب اور اثبات کیا  
جاتا ہے، اور اس کے لئے تو موضوع کا وجود ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ  
ایسے تمام سالبہ قضایا جن کے موضوع معدوم ہوتے ہیں، صادق ہوتے  
ہیں، لیکن اگر انھی سالبہ قضیوں کے سلب کا ایجاب کر دیا جائے تو موضوع  
کے معدوم ہونے کی صورت میں سب جھوٹے اور غلط ہو جائیں گے، ٹھیک  
یہی حال ماہیت کا اس وقت ہوتا ہے، جب اس کو وجود اور عدم  
دونوں سے مجرد فرض کیا جائے کہ اس پر تمام سالبہ قضیے تو صادق آئیں گے  
اور وہ سچے ہونگے، لیکن تمام موجبہ قضیے غلط اور جھوٹ ہو جائیں گے، باوجود اس کے تقضین  
سے ماہیت کے خالی ہونے کی خرابی بھی درپیش نہیں ہوتی، اسی طرح  
ایسے تمام امور جن میں علت و معلول ہونے کا تعلق نہیں ہے، اگر ان  
کی حالت ایسی ہے کہ ان میں ہر ایک کا دوسرے کے وجود کے ساتھ  
وجود ہونا ممکن ہو، (جیسے ماہیت اور وجود میں علت و معلول کا تعلق  
نہیں ہے لیکن ماہیت وجود ہی سے موجود ہوتی ہے) تو ایسی صورت میں  
ایک کو دوسرے پر اسی قسم کا تقدم یعنی بالطبع والا تقدم حاصل ہو سکتا ہے  
اور یہی حال ماہیت کا اپنے وجود کی نسبت سے ہے، یعنی ماہیت  
کو وجود کے ساتھ اس قسم کا تعلق ہے کہ بالآخر اس سے وہ متصف  
ہوتی ہے، بہر حال اگر وجود کے ساتھ ماہیت پہلے متصف نہ ہو، اور  
بعد کو آخر میں اسی سے موصوف ہو تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ  
ماہیت کو وجود پر ایک قسم کا تقدم ضرور حاصل ہوا، البتہ ایک بات



باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے، کہ کسی شے کے مرتبہ ذات میں اگر کوئی چیز ثابت نہ ہو تو محض اتنی بات اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ اس چیز کو اس شے پر تقدم حاصل ہو جائے، جب تک کہ اس چیز کا اس مرتبے میں ثبوت بھی نہ ہو، لیکن ماہیت کے لئے وجود سے پہلے اپنے مرتبہ ذات میں ثبوت نہیں ہے، ایسی صورت میں پھر وجود پر ماہیت کے تقدم ہونے کا حکم کیسے صحیح ہو سکتا ہے، مگر اس کا جواب ہم یہ دے سکتے ہیں کہ ماہیت کو خاص وجود سے یا کسی قسم کے وجود سے جب محض عقل کے تحلیلی اعتبار کی بنیاد پر مجرد فرض کیا جاتا ہے، تو واقع میں ماہیت کے متعلق یہ تجریدی عمل خود ایک قسم کا وجود ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے بھی ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہے، خواہ یہ وجود وہی وجود کیوں نہ ہو، جو اسے اسی بنیاد پر ثابت ہوا ہے، وجہ یہ ہے، کہ ماہیت کو وجود سے مجرد فرض کرنے کا اعتبار دراصل خود وہ اعتباروں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، یعنی یہی اعتبار تجریدی کا بھی عمل ہے، اور بنفسیہ یہی اعتبار اس اتصاف کا بھی اعتبار ہے جسے غلطاً کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں یعنی اسی اعتبار میں ماہیت کے ساتھ وجود مخلوط بھی ہو جاتا ہے میری یہ غرض نہیں ہے کہ اس مرتبے میں ماہیت کے لئے مجرد فرض ہونے کی صفت ثابت ہے، بلکہ مطلب یہ ہے، کہ خود یہ فرض ایک طرح سے ماہیت کا ثبوت ہے، کیونکہ ماہیت کا اس طور ہونا کہ اس مرتبے میں ہر چیز اس سے مستلزم ہو، یہی تو اس کو مجرد فرض کرنے کا مطلب ہے، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اس مرتبے میں ہر چیز اس سے مستلزم ہو، کیا یہ خود ایک قسم کا ہونا اور بود و نمود کا ایک رنگ نہیں ہے، آخر ماہیت کا درہن حدیث ہی ہی، ہونا یعنی صرف وہی وہ ہو، کوئی غیر اس کے ساتھ نہ ہو، یہ بات اور نہ وہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے، اسکا یہ اعتبار حیب یہ دونوں باتیں بجائے خود ایک قسم کے تقرر اور ثبوت کی تعبیریں ہیں، تو



مذکورہ بالا تجریدی اعتبار بھی ایک قسم کا بود اور نمود ہو تو اس میں کیا حاجت ہے  
 میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی وجہ یہ ہے۔ ہر چیز کی اصل تو وجود ہی ہے وجود  
 نہ ہو، تو ماہیت بھی کچھ نہیں ہے، بلکہ ہوتا ہے کہ فاعل اور خالق جب وجود  
 کو پیدا کرتا ہے، تو اس وجود کا ایک تو اپنا ذاتی معنی ہوتا ہے، نیز اسی کے  
 ساتھ ماہیت بھی ہوتی ہے، اسی وجہ سے عقل کو اس کی گنجائش محسوس  
 ہوتی ہے، کہ ماہیت کو وجود سے جدا کر کے تصور کرے کیونکہ وجود کی حیثیت  
 ماہیت کے ساتھ وہ ہوتی ہے جو کسی عرضی یا عارضی صفت کو اپنے موصوف  
 کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شے کے ساتھ عرضی  
 ہونے کی نسبت رکھتی ہے، اس میں معروض کو بحیثیت معروض ہونے  
 کے اس عرضی پر ضرور تقدم حاصل ہوتا ہے، یعنی معروض میں ایک  
 ایسا مرتبہ پیدا ہوتا ہے، جسے عرضی پر سبقت حاصل ہوتی ہے، چونکہ  
 اس بنیاد پر ماہیت معروض ہوتی ہے اور وجود عارض اس لئے ماہیت  
 کو اس عارض وجود پر بھی یقیناً کسی نہ کسی قسم کا تقدم حاصل ہونا چاہئے  
 یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ کسی موجود شے کی تحلیل کر کے اس میں  
 ماہیت اور وجود دونوں کو الگ الگ کر کے تصور کرے، اگرچہ خارج  
 میں تو ایک ہی چیز ہوتی ہے لیکن یہ دونوں صرف ذہنی عمل کا نتیجہ ہے  
 بہر حال جب عقلی تحلیل سے یہ دو چیزیں برآمد ہو جاتی ہیں، تو ایسی صورت  
 میں ظاہر ہے کہ ان میں یقیناً ہر ایک دوسرے کا غیر ہوگا، لیکن ایسا غیر  
 کہ دوسرے سمجھنے کی اس میں صلاحیت موجود ہوتی ہے، پس  
 ماہیت کے لئے جس تقدم کو ثابت کیا جاسکتا ہے اس کی یہی نوعیت ہے  
 اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب صرف ماہیت کا ذاتی حال پیش نظر  
 ہو، ورنہ واقع کے لحاظ سے وجود ماہیت پر مقدم ہے، اور اس تقدم  
 کی نوعیت ماہیت کے تقدم سے بالکل الگ ہے یعنی یہ تقدم کی اس  
 قسم کے نیچے داخل ہے، جس کا نام میں نے تقدم با حقیقت یا حقیقت والا  
 تقدم بتایا تھا،



دوانی نے اس کے بعد لکھا ہے۔

کہ اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ ابتدائی مرتبے میں ممکن کے لئے وجود اور عدم کے امکان کے سوا اور کوئی بات ثابت نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس مرتبے میں ممکن کو عدم نہیں بلکہ عدم کا امکان ثابت ہے اگر حدوث ذاتی میں صرف اسی بات پر قناعت کی جائے تو پھر کوئی وقت باقی نہیں رہتی، لیکن اگر یہ نہ کیا گیا تو پھر دشواری باقی رہتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تعجب ہے، اس شخص نے جب یہ اقرار کر لیا ہے کہ ممکن کو

اس مرتبے میں عدم اور وجود دونوں کا امکان ثابت ہے، اور امکان ظاہر ہے کہ ایک سلبی اور منفی امر ہے، کیونکہ وجود اور عدم کی ضرورت کے سلب ہی کا نام تو امکان ہے، ایسی صورت میں گویا اس شخص نے یہ مان لیا ہے، کہ بذات خود ماہیت میں اس سلب اور نفی کا ثبوت پایا جاتا ہے، کچھ بھی ہو، لیکن اس بات کا اقتضا یہی ہے، کہ بہر حال کسی نہ کسی قسم کا ثبوت اس مرتبے میں پایا جائے اور جب یہی مان لیا گیا، تو پھر تقدم کے لئے جن جن باتوں کی ضرورت ہے وہ سب پائی گئیں، پھر یہ کہنا کہ ان باتوں سے محض بعض پر قناعت کی جائے عجیب ہے، جو یہ ہے کہ تقدم کیلئے دو ہی باتوں کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ مقدم کا وجود ایک خاص مقام اور مرتبے پر ہو، دوسری بات یہ کہ موخر کا اس مقام اور مرتبے پر عدم ہو، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کو اس مرتبے میں ایک گونہ ثبوت بھی میسر ہے، اور وجود کا اس مرتبے میں فقدان اور عدم بھی ہے، آخر سوچنے کی بات ہے، کہ ماہیت سے خواہ کسی مرتبے میں بھی ہو، خود اس کی ذات اور اس کے ذاتیات تو کسی طرح جدا نہیں ہو سکتے، پس معلوم ہوا کہ ماہیت کو اس مرتبے میں بھی خود اپنی ذات کی حیثیت سے گونہ ثبوت حاصل ہے، اگرچہ واقع میں یہ ثبوت وجود ہی کا تابع ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا۔

ایک دشواری کا حل ایک اور شکل اس مقام پر پیش کی گئی ہے، کہ ماہیت کے عدم کو اگر اس کے وجود پر مقدم قرار دیا جائے گا جیسا کہ دعویٰ کیا گیا ہے، تو اس تقدم کی نوعیت بالطبع والے تقدم کی ہوگی



اس لئے کہ اہل فلسفہ تقدم ذاتی کی صرف دو ہی صورتیں بتاتے ہیں یعنی علت و  
تقدم یا بالطبع والا تقدم، ماہیت اور وجود میں ظاہر ہے کہ علت والا علاقہ تو  
ہے نہیں، پس بالطبع والی صورت متعین ہوئی، لیکن اس میں دشواری یہ ہے کہ  
حکماً، کا جو یہ خیال ہے، کہ علت تمارہ بسیط ہی ہو سکتی ہے، غلط ہو جاتا ہے (اس لئے  
کہ اب تو وجود کی پیدائش علاوہ فاعل کے اس ماہیت پر بھی موقوف ہوئی، جو  
وجود سے مقدم ہوتی ہے گویا وجود کے پیدا کرنے کے لئے صرف فاعل کا وجود  
کافی نہ ہوا بلکہ وجود کی علت میں کچھ اور چیزوں کے اضافے کی بھی ضرورت  
ہوئی، حالانکہ حکماء و فاعل ہیں کہ واجب اول سے معلول اول کا صدور اسی طریقے سے ہوا ہے  
کہ معلول اول کی علت بالکلیہ ہر جہت سے بسیط ہے، اس کی وحدت میں کسی  
قسم کی ترکیب نہیں ہے) بعض لوگوں نے اس جواب میں کہا ہے، کہ جواباً  
یہ کہا جاسکتا ہے کہ حکماً، کی مراد علت بسیطہ سے فقط یہ ہے، کہ اپنے وجود میں معلول  
جس کا محتاج ہو، اب ایسی صورت میں خود معلول میں جو احتیاج کی صفت پائی  
جاتی ہے، اور احتیاج سے پہلے جو اس کے صفات میں مثلاً امکان  
اور امکان کے لازمی اعتبارات یہ سب اصل علت کی ذات سے خارج ہیں  
کیونکہ علت کی جو تعریف اوپر درج کی گئی، اس کے حساب سے یہ ساری باتیں  
علت کی ذات سے خارج ہیں، اسی وجہ سے حکماء نے تصریح بھی کی ہے، کہ  
امکان بذاتی علت کے اندر داخل نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بہت زیادہ  
ریکٹ اور کمزور ہے، اس لئے کہ ماہیت کے اجزاء مثلاً حبش اور فصل بلکہ مادہ  
اور صورت یہ ساری چیزیں میں احتیاج میں پیش نظر نہیں رہتیں جو معلول کو سبب  
کی جانب ہوتی ہے، لیکن ماہیت کے وجود کے اسباب میں ان کو بھی شمار کیا  
جاتا ہے، پھر جب ان کو اسباب کے سلسلے میں شمار کرتے ہیں تو ماہیت کے  
ان مراتب کا شمار بھی انہی اسباب کے ذیل میں کیوں نہ کیا جائے گا، جو وجود سے  
پہلے اس کے لئے ثابت ہیں یہ فقرہ کہ ”شے ممکن ہوئی، پھر محتاج ہوئی، تب  
موجود ہوئی“ اسی بنیاد پر تو درست ہے، بلکہ ”پھر“ اور ”تب“ کے الفاظ بھی  
اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ علت ہونے میں ان امور کو بھی دخل ہے، اسی لئے



تو صراحتاً اعلان کیا گیا ہے، کہ سبب کا ممکن و محتاج ہے، تو اس کی علت ممکن کا  
امکان ہی ہے، ٹھیک جس طرح وجود اور فعلیت کے قابل میں قبول کرنے کا سبب  
الغنی قوت ہوتی ہے، یہی حال ممکن میں امکان کا ہے کہ اسی کی وجہ سے ممکن علت  
کا محتاج ہے، بہر حال علت کے مرکب ہونے کے الزام سے گریز ممکن نہیں ہے،  
میرے نزدیک تو اس مقام پر جو تحقیقی بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے، کہ یوں کہا  
جائے خود وجود کا صدور جو علت سے ہوتا ہے یہ ایک الگ بات ہے، اور  
ماہیت کا موجود ہو جانا، یہ دوسری بات ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ موجود ہونے کا  
دراصل دار مدار وجود پر ہے، اور ماہیت وجود ہی کے سبب سے موجود ہوتی ہے  
پس معلوم ہوا کہ خود جاعل سے وجود کا جو صدور ہوتا ہے اس کے لئے  
نہ ماہیت کی حاجت ہے اور نہ امکان کی، نہ کسی ایسی زائد صفت کی جس کا نام  
حاجت ہو، بلکہ وجود کی ہویت کا براہ راست تعلق صرف فاعل اور جاعل سے رہتا  
ہے، جس میں فاعل کے ساتھ کسی چیز کے اضافے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی  
اور اس بنیاد پر یہ ہو سکتا ہے کہ بعض موجودات کی علت بسیط ہو، یعنی صرف فاعل  
کا وجود ہی علت اس طور پر ہو، کہ اس کے ساتھ کسی شرط کے بڑھانے کی ضرورت  
نہ ہو، مثلاً مادے یا صورت یا ماہیت یا قوت یا امکان وغیرہ میں سے کسی چیز  
کی ضرورت فاعل کو اپنے تخلیقی فعل کے لئے نہ ہو، باقی خاص یہ بات یعنی ماہیت  
کو موجود کرنے کا مسئلہ، تو اس قسم کی محمولیت میں علت کا مرکب ہونا ضروری  
ہے، اس لئے کہ جو وجود ماہیت کے لئے بنایا جاتا ہے وہ تو ماہیت کا ایک  
حال ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی شے کا کوئی بالفعل حال یقیناً اس شے کی ذات  
کے بھی متاخر ہوگا اور اس شے کے امکان سے بھی تیز اس حال کے قبول  
کرنے کی قوت سے بھی متاخر ہوگا، پس ایسی صورتوں میں بسیط علت کہاں پائی  
جاسکتی ہے، بلکہ ان صورتوں میں علت تمامہ چند چیزوں سے مرکب ہوگی، یعنی  
فاعل کی ذات اور جو چیز قبول کی گئی، یعنی مقبول کی ماہیت اور اس ماہیت  
میں مقبول کرنے کی صلاحیت و قوت کم از کم ان تین چیزوں کا ہونا تو ضروری ہے  
اس لئے اس کے جو امکانی قوت و صلاحیت یہاں نظر آتی ہے۔ اس میں



قرب و بعد کے پیدا ہونے کی بھی گنجائش ہے، یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ  
 ماہیت کے امکان کو صرف ماہیت کی اپنی ذات کی حیثیت سے اس طور پر  
 جب تصور کیا جائے کہ ابھی علت سے اس کی نسبت قائم نہیں ہوئی ہے، تو ایسی  
 صورت میں ظاہر ہے کہ یہی امکان ایک بعید قوت اور صلاحیت کی حیثیت اختیار کر لے گا  
 لیکن جب ماہیت کو علت کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس امکان کو تصور  
 کریں گے تو اس نسبت کی وجہ سے بھی امکان ایک قریب قوت و صلاحیت  
 کی حیثیت اختیار کر لے گا، یعنی فعلیت سے بہت زیادہ قرب ہو جائے گا، کیونکہ  
 موجود ہونا بھی تو ماہیت کی فعلیت ہے یا یوں کہو کہ وجود کے ساتھ مقید ہونا بھی ماہیت  
 کی فعلیت ہے جیسے بیولی صورت سے ملنے کے بعد صاحب صورت بن جاتا ہے، اور  
 دونوں (یعنی بیولی و صورت) شے واحد بن جاتے ہیں۔



MAAB 1431



## مرحلہ دہم

اس مرحلے میں عقل اور معقول سے بحث کی جائے گی، قصہ یہ ہے کہ موجود صرف موجود ہونے کی حیثیت سے جن عوارض و صفات سے موصوف ہوتا ہے، ان عوارض و صفات میں اس کا عالم یا علم یا معلوم ہونا بھی ہے، یعنی ان صفات کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کوئی خاص استعداد اور صلاحیت رکھنے والی نوع کی شکل اختیار کرے خواہ طبعی نوع ہو، یا تعلیمی، اسی لئے علم کا مسئلہ بھی اس کا مستحق ہے، کہ فلسفہ اولیٰ میں اس سے بحث کی جائے یعنی جس میں صرف ان کلی احوال سے بحث کی جاتی ہے، جو موجود کو صرف موجود ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ہم اس مسئلے کے مباحث کو تین حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں جن میں سے پہلے حصے میں علم کی ماہیت اور اس کے ذاتی عوارض سے بحث کی جائے گی، اس حصے کی چند تفصیلیں ہیں۔

اس فصل میں علم کی تعریف بتانے کی کوشش کی جائے گی

فصل

زیادہ قرین صواب یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ علم کا تعلق

بھی انہی حقائق سے ہے جن کی انیت اور واقعی ہستی، بھی

بجسہ ان کی ماہیت بھی ہے، اور اس قسم کے حقائق کی تعریف ممکن ہی نہیں

ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ تعریف خصوصاً جو ذاتیات سے کی جاتی ہے، جسے حد



کہتے ہیں وہ جنہوں اور فصول سے مرکب ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ ساری چیزیں  
کلی امور ہیں، اور جس چیز کا حال یہ ہو کہ اس کا وجود ہی اس کی ماہیت ہو، چونکہ وجود  
ذات خود شخص پذیر ہوتا ہے اس لئے کلی امور کے ذریعے سے اس کی تعریف کیے  
ممكن ہو سکتی ہے۔

اور جس طرح علم کی ذاتیاتی تعریف (حد) ناممكن ہے اسی طرح عوارض سے بھی  
اس کی کامل تعریف ہے ”اسم تام“ کہتے ہیں ممكن نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ علم  
سے زیادہ مشہور اور معروف چیز اور کیا ہو سکتی ہے، جس کے ذریعے سے اس کی  
رسمی تعریف کی جائے آخر کون نہیں جانتا کہ علم نفس کی ایک وجدانی کیفیت ہے  
جسے ہر زندہ جاننے والا شخص اپنے اندر ابتدا ہی سے اس طور پر پاتا ہے جس میں  
کسی التباس اور اشتباہ کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز  
کا حال ایسا ہو اس کی تعریف ایسے امور کے ذریعے سے کرنا مشکل ہے جو اس  
سے بھی زیادہ مشہور، اور ظاہر و جلی ہوں علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی  
ہے کہ عقل کے سامنے جو چیز بھی ظاہر ہوتی ہے، وہ اسی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، کہ عقل کو اس  
کا علم حاصل ہو جاتا ہے، پھر عقل کے سامنے جو علم کسی چیز کے ذریعے کیسے ظاہر ہو سکتا ہے جو علم  
نہ ہو، البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض بہت کھلی ہوتی اور جلی و ظاہر باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن  
پر قہر کرنے کے لئے تھوڑی بہت تنبیہ اور آگاہی کی ضرورت ہوتی ہے، آدمی  
اگر اس کے متعلق کسی غفلت اور ذہول میں مبتلا ہے، تو ان تنبیہوں سے وہ  
چونک جاتا ہے اور اس کا مطلب اس کی سمجھ میں آ جاتا ہے، نیز ذرا اس کی بصیرت  
میں زیادتی بھی ہو جاتی ہے، جیسا کہ وجود و جو دنیا کی تمام چیزوں میں سب سے  
زیادہ معروف و مشہور ہے اس کا حال ہے، یہ تو اصل واقعہ ہے، باقی بعض  
اہل علم نے اسی دعوے کو ثابت کرنے کیلئے، کہ علم کی تعریف و شوار ہے یہ جو دلیل قائم کی ہے کہ کسی چیز  
کو جب کوئی جانتا ہے تو اسی کے ساتھ یہ بھی جانتا ہے کہ میں اس چیز کو جانتا ہوں  
اس کیلئے نہ کسی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے نہ برہان کی اور اپنے عالم ہونے  
کا علم، اس کا مطلب یہ ہے، کہ عالم کی ذات علم سے موصوف ہے اور یہ  
قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا کسی چیز سے متصف ہونے کا علم جب کسی کو ہو، تو ضرور



ہے کہ اس کو دونوں چیزوں (یعنی صفت و موصوف) کا علم ہو، اب اگر علم کی حقیقت کا علم بدیہی نہیں بلکہ فطری ہو، اور ہم اس کے ہانے کے لئے دلیل و برہان کے محتاج ہوں، تو لازم آتا ہے کہ یہ بات یعنی دنیا کی کسی چیز کا ہمیں علم ہے، اس کا علم ہمارے لئے اس وقت تک ناممکن ہو جائے جب تک کہ دلیل و برہان سے ہم اس علم کو نہ حاصل کریں، حالانکہ یہ بدیہت کے خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ علم کی حقیقت کا علم فطری و غری کی کسی زوٹا زانیوں سے قطعاً مستغنی اور بے نیاز ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس شخص کا یہ بیان محل تامل ہے، اس نے کہ جو کچھ انہوں نے کہا اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ کسی نہ کسی وجہ سے علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اپنے سوا ہر چیز اور ہر صفت سے مستعار ہو کر بھی علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، اور یہ بات کہ جب کسی شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کریں تو چیز ثابت کی جاتی ہے، اس کے تصور کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے، تو اس تصور میں کوئی خاص قید نہیں ہے بلکہ لوہہ من الوجہ کسی قسم کا تصور بھی کافی ہے، جیسا کہ علم منطق میں اس مسئلے کی اس مقام پر تفصیل کی گئی ہے جہاں بیان کیا گیا ہے کہ محکوم علیہ، محکوم با اور نسبت کا علم تصدیق کے لئے ضروری ہے، اور سبھی بات بھی یہی ہے، کہ یوں تو ہر شخص جانتا ہے کہ مجھ میں شعوائی، بینائی کی قوتیں ہیں، میرے پاس ہاتھ ہیں پاؤں ہیں سر ہے، وغیرہ، لیکن باوجود اس علم کے اکثر ان امور کے حقائق سے ناواقف ہوتے ہیں، نہ ان کی کنہ کا انھیں علم ہے، اور نہ ان کے رسوم کا، یعنی ذاتیات کو ان کے جانتے ہیں، اور نہ عوارض کا کامل علم انھیں حاصل ہوتا ہے۔

ایسی چیزیں جن کے وجود ہمارے سامنے سے غائب ہیں ان کے علم کے لئے ضروری ہے، کہ ہمارے سامنے ان کی صورتیں ہوں، اس فصل میں اسی مسئلے کو سلجھایا جائے گا، وجود کے

فصل

مباحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ بعض اشیاء خصوصاً ایسی چیزیں جو معدوم ہیں یا جن کا وجود متعین اور ناممکن ہے ان کی مثالی صورتیں ذہن میں پائی جاتی ہیں



کیونکہ ہم ان کے لئے صادق ثبوتی احکام ثابت کرتے ہیں مثلاً حکم لگاتے ہیں کہ  
 شریک باری کا وجود مستغنی ہے، اجتماع تفضیلین محال ہے، سونے کا پہاڑ یا پارہ  
 کا دریا معدنی جسمانی جوہر ہے، حالانکہ خارج اور عین میں ان کا وجود نہیں ہے، مگر  
 کسی شے کے لئے اگر کوئی چیز ثابت کی جائے گی تو ثابت نہ (یعنی جس کے لئے وہ  
 وہ چیز ثابت ہوتی ہے) اس کو اس طرف میں موجود رہنا چاہئے، جس میں ثبوت  
 وقوع پذیر ہوا ہو، اس بنیاد پر اس قسم کی چیزوں کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ  
 کسی قسم کا بھی ہو، لیکن گو نہ وجود ان کے لئے ثابت ہے، کیونکہ اس کا امکان  
 تو ہے نہیں کہ خارج میں کوئی چیز مستغنی ہونے کی صفت، یا ناموجود ہونے کی صفت  
 سے موصوف ہوا اس لئے کہ کوئی شے بھی چیز ہو، موجود ہو ہی نہیں سکتی، جب تک  
 اس میں وجوب نہ پیدا ہو لے، اور موجود ہونے کے بعد ظاہر ہے کہ معدوم ہے  
 رہ سکتی ہے پس معلوم ہوا کہ مستغنی ہونے کی صفت یا معدوم ہونے کی صفت شے  
 کو علم میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ خارج اور عین میں، باقی اس مقام پر جو یہ شبہ کیا جاتا  
 ہے کہ مستغنی ہونے کی صفت جب کسی شے کو ثابت ہو، اگر اس کی وجہ سے شے  
 کا وجود ناممکن ہو جاتا ہے تو چاہئے، کہ ممکن اشیاء کی وہ علمی صورتیں بھی مستغنی قرار  
 پا جائیں، جو بخشنہ خود اپنی ماہیت ہی ہوتی ہیں، کیونکہ خارج میں تو ان علمی صورتوں  
 کا بھی حصول محال اور ناممکن ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکنات، اور  
 مستغنیات میں کوئی فرق باقی نہ رہا یعنی بذات خود خارج میں ممکنات کی صورتوں  
 کا موجود ہونا بھی ناممکن ہے اس بات میں دونوں برابر ہیں، مگر یہ شبہ بھی نہیں  
 ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ خود ماہیت کی ذات کا اعتبار یہ اس کے موجود  
 ہونے کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے، ماہیت کا حال تو یہ ہے، کہ خواہ ممکن  
 سے ماخوذ ہو، یا مستغنی سے جب وہ ماہیت صرف ذہنی ماہیت ہوگی تو اس  
 کا خارجی ہونا محال ہے اسی طرح وجود خارجی کی قید کے ساتھ ماہیت کے لئے  
 ذہنی ہونا ناممکن ہے، الحاصل ذہنی وجود ہو یا خارجی، باہم ان میں انقلاب  
 ناممکن ہے یعنی نہ ذہنی وجود خارجی ہو سکتا ہے نہ خارجی وجود کا ذہنی ہونا ممکن  
 ہے، لیکن یہ بات اس کو مقتضی نہیں ہے، کہ ماہیت کو جب "من حیثیاتی"



یعنی خود اس کی ذات کی حقیقت سے اس کو اسی طرح تصور کیا جائے جیسی کہ وہ ہے، تو اس وقت خارجی یا ذہنی وجود سے اس کا متصف ہونا ناممکن ہو جائے۔ الغرض اقلع اور امکان کا حکم ذہن اور عقل میں جس چیز پر لگایا جاتا ہے اس کا عقل میں موجود رہنا تو ناگزیر اور ضروری ہے، لیکن یہ جو اقلع یا امکان کا حکم اس پر لگایا جاتا ہے، اس حکم کا تعلق اس کے ذہنی اور عقلی وجود سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعلق ماہیت کے اس مرتبے سے ہے جس کی تعبیر ”من حیث ہی ہی“ سے کی جاتی ہے، ہر اشیاء کا علمی شہود اور کشفی ظہور بھی ہوتا ہے یعنی ان کا ذہنی وجود بھی ہوتا ہے، اس کی ایک دلیل یہ واقعہ بھی بن سکتا ہے کہ دنیا میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں جو اس قسم کے عام صفات جیسے اشتراک، عمومیت، نوعیت، اجنسیت وغیرہ سے موصوف ہوتی ہیں، لیکن باوجودیکہ یہ صفات ان پر صادق آتے ہیں، مگر خارج میں اس نوعیت کے صفات قطعاً موجود نہیں ہوتے، پس ضروری ہوا کہ اشیاء کیلئے ایک اور نشاء اور ایک اور قسم کا وجود بھی مانا جائے جس میں کلی ہونے یا اسی قسم کے صفات سے موصوف ہونے کی اشیاء میں گنجائش نکل آئے، منجملہ ان دلائل اور شواہد کے جن سے ذہنی عالم اور علمی نشاء کا بتا جاتا ہے ایک زبردست قوی دلیل اس کی یہ ہے، کہ مختلف محسوسات مثلاً حرارت و برودت (گرمی سردی) کی کیفیت سے آلات لاسیعنی جھونے والے اعضا متاثر ہوتے ہیں، تو جو صورتیں ان آلات اور اعضاء میں حاصل ہوتی ہیں ان کی نوعیت وہ باقی نہیں رہتی جو خود ان محسوس کیفیتوں کی تھی بلکہ مقولہ کیف کی چار قسموں میں سے کسی قسم سے ان کا تعلق ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ مثلاً تیز حرارت کی جو صورت لمس (جھونے) کے آئے میں مثلاً انگلیوں میں جو حال ہوتی ہے یہ انگلیوں کی حاصل شدہ کیفیت خود ان چیزوں میں سے باقی نہیں رہتی، جن کا احساس قوت لاسہ کے ذریعے کیا جاتا ہے، ورنہ چاہئے کہ کوئی دوسرا مچھونے والا ان انگلیوں کو جن میں حرارت کی صورت حاصل ہوئی ہے اگر چھوئے تو وہ بھی حرارت ہی کو محسوس کرے، حالانکہ بسا اوقات آگ



چونے والے کی انگلی جل جاتی ہے لیکن اس جلی ہوئی انگلی کو اسی وقت چھوتا ہے  
 اسے معمولی سی گرمی بھی محسوس نہیں ہوتی) یا اس سے زیادہ واضح مثال یہ  
 ہو سکتی ہے کہ انتہا درجے کی سخت میٹھی چیز کو ایک شخص چکیتا ہے یا کھاتا ہے یا  
 چمکنے کا جو آلہ زبان ہے اس میں اس سطح اس کی صورت کو حاصل کرتا ہے، لیکن  
 کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ خود وہ پارہ گوشت یعنی زبان بھی میٹھی ہو جاتی ہے، اگر  
 ایسا ہوتا تو چاہئے کہ بالفرض اگر کوئی اس زبان کو چبانے لگے، تو اسے بھی وہ  
 اسی قدر شیریں محسوس ہو، جتنی کہ خارج میں خود وہ مٹھاس تھی، پس واقعہ یہی  
 ہے، کہ ہمارے احساسات میں ان چیزوں کی جو صورت حاصل ہوتی ہے اب  
 اس کا تعلق ان چیزوں سے باقی نہیں رہتا بلکہ وہ نفس کی ایک کیفیت بن جاتی  
 ہے، اور اس کا شمار ان نفسانی کیفیات میں ہوتا ہے، جو جسم کے نہیں بلکہ نفس  
 کے صفات ہوتے ہیں، الغرض اس مینا ویر ذہنی حرارت کی نوعیت وہ نہیں ہوتی  
 جو خارجی حرارت کی ہوتی ہے، ورنہ چاہئے تھا کہ ذہنی حرارت بھی جلانے والی ہوتی  
 بلکہ اب تو وہ ایک نفسانی کیفیت ہے، یہی حال ذہنی برودت اور ٹھنڈاک کا  
 ہے، بلکہ ذہنی رنگ ذہنی حروف ذہنی آواز سب کا یہی حال ہے، ذہنی آواز سے میری مراد  
 مثلاً وہ باتیں ہیں جو آدمی اپنے دل میں کرتا ہے، ظاہر ہے کہ ان ذہنی باتوں کو  
 سمجھی اگر ان کیفیات میں شمار کیا جائے جو سنی جاتی ہیں، تو جس ہوا میں کوئی چیز  
 ٹھونکی، یا پھاڑی جاتی ہے، اسی میں وہ قائم ہوتیں، اور ہر شخص جس کی قوت  
 شنوائی درست حال میں ہو، وہ دل کی باتیں اس طرح سن سکتا تھا، کہ اس کے  
 کان کے پردے ان سے متاثر نہ ہوں، الحاصل یہ ایسے واقعات ہیں جن سے  
 آدمی یہ سمجھ سکتا ہے کہ جتنے محسوسات ہیں ان کے غیر محسوس وجود بھی ہیں اور  
 اسی سے وہ اس پر بھی ایمان لا سکتا ہے کہ جہانی نشأت اور خلقت کے سوا  
 کوئی دوسری نشأت اور خلقت بھی ہے، باقی جو لوگ اس علمی حضور اور ذہنی  
 وجود کے منکر ہیں، ان کے مختلف دلائل و وجوہ کی حالت یہ ہے، کہ مثلاً یہ دعویٰ  
 کرتے ہوئے کہ خارجی وجود سے الگ اشیاء کا کوئی ذہنی وجود نہیں ہے وہ یہ کہتے  
 ہیں کہ اگر ہمارے اندر خارجی اشیاء کا وجود ہوگا، تو لازم آتا ہے ہم جس وقت سیاہی



اور سفیدی کا تصور کریں اس وقت ہمارے نفوس میں ایسی دو چیزیں جو باہر ایک  
 دوسرے کی ضد ہیں جمع ہو جائیں، یا اسی کی تائید میں وہ کہتے ہیں کہ حلقہ کار یا  
 مثلاً انسان، فلک زمین وغیرہ کے متعلق یہ مانا جائے کہ ذہن میں وہ جیستی ہیں  
 تو اس حیثیت سے کہ ایک شخص ذہن میں ان کی جزئی صورتیں حاصل ہیں یہ  
 تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خارج میں موجود ہیں، اب اگر یہ ذہنی صورتیں ماہیت  
 کے اعتبار سے خارجی افراد کے ساتھ متحد ہیں، یعنی دونوں کی ماہیت اور لازم  
 ماہیت ایک ہی ہیں، تو ایسی حالت میں ضروری ہے کہ ان ذہنی صورتوں سے  
 خارجی اشیاء و خواص ظاہریوں، پھر چاہئے کہ ذہنی حرارت سے سوزش اور جن  
 پیدا ہو، اور ذہنی انسان چلنے پھرنے والا بن جائے، اور کچھ پڑھے والا بھی ہو،  
 اور ذہنی سیاہی نگاہ کی روگنے والی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور اگر ماہیت  
 میں دونوں متحد نہیں ہیں، تو پھر یہ دعویٰ کہ ایک ہی شے کے دو وجود ہوتے  
 ہیں غلط ہو جاتا ہے، اور یہی ہمارا مقصد تھا، اسی طرح یہ لوگ ایک دلیل یہ  
 بھی اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ چیزوں کے جاننے کا مطلب  
 اگر یہی ہوتا ہے، کہ ان چیزوں کے وجود ہمارے نفوس میں حاصل ہوتے ہیں، تو  
 اس سے یہ لازم آتا ہے، ہمارے نفوس متحد ہو کر بھی ہوں، ساکن بھی  
 ہوں، گرم بھی ہوں سرد بھی ہوں، بہر حال اسی قسم کی چیزیں اس گروہ کی طرف  
 سے پیش کی گئی ہیں، ان کے جوابات کا ذکر شروع کتاب میں آچکا ہے یعنی بتلایا  
 گیا تھا کہ علمی اور ذہنی وجود، خارجی وجود سے الگ چیز ہے، اور ماہیت جب  
 اس وجود سے موصوف ہو کر موجود ہوتی ہے، تو بہت سے ایسے خواص و آثار  
 جو مادی اور خارجی وجود پر مرتب ہوتے ہیں، مثلاً باہم ایک دوسرے  
 کی ضد ہونا، ایک کا دوسرے کو برباد کر دینا، یا بگاڑ دینا، یا ایک کا دوسرے  
 کے مزاحم ہونا وغیرہ یہ ساری باتیں ذہنی وجود سے مصلوب اور غائب ہو جاتی  
 ہیں، یہ تو ان شکوک کے حل کی صحیح راہ ہے، لیکن بعض لوگوں نے ان دلائل سے  
 عہدہ براہ ہونے کے لئے جو یہ تقریر کی ہے، کہ شے کے لوازم کے متعلق یہ جائز ہے  
 کہ اس شے کے قبول کرنے والے امور کے اختلاف سے ان لوازم میں بھی اختلاف



ہو جائے، یہی وجہ ہے، کہ جو حرارت جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے اسے خاص قسم کے مختلف عوارض عارض ہوتے ہیں، لیکن جب اسی حرارت کا قیام ایسے غیر مادی نفس میں ہوتا ہے، جو وضع مقدار سے مجرور اور پاک ہوتا ہے، تو جسمانی مادے والے آثار و خواص اسے عارض نہیں ہوتے (بہر حال یہ اختلاف تو قابل کے اختلاف کا نتیجہ ہے) لیکن خود ماہیت دونوں حال میں ایک ہی رہتی ہے، میں کہتا ہوں کہ اگر مخالف بجائے ان ماہیتوں کے خود ان آثار و خواص کی طرف بحث کے رخ کو پھردے مثلاً بجائے آگ کے خود اس کی خاصیت گرمی، یا سورش کے متعلق پوچھنے لگے، کہ ان کے ذہنی اور خارجی وجود میں کیوں اختلاف پایا جاتا ہے، تو مذکورہ بالا جواب بے کار ہو جاتا ہے، اس لئے اصلی چارہ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ہم نے وجود ذہنی کے مباحث کو شروع کتاب میں جس طریقے سے بیان کیا ہے، اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔

علم کی تفسیر اور تشریح میں جو باتیں اب تک کہی گئی ہیں ان کا حال بھی اس فصل میں بیان کیا جائے گا، اور ہر ایک کی تنقید کے بعد کوشش کی جائے گی، کہ کوئی ایسی جامع چیز

## فصل

لمجائے جو علم کے تمام افراد کو حاوی ہو، بہت سے لوگوں کا خیال ہے، کہ عقل اور معقول (اور علم معلوم) کے متعلق حکماء کے اقوال میں سخت اضطراب اور انتہا سے زیادہ اختلاف ہے مثلاً شیخ رئیس کی حالت یہ ہے، کہ کبھی تو ان کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عقل اور ادراک کو ایک سلبی اور منفی امر قرار دینا چاہتے ہیں، یہ بات انہوں نے وہاں کہی ہے، جہاں انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ کے عاقل و معقول ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حق تعالیٰ کی ذات یا صفات میں اس کی وجہ سے کسی قسم کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ مادے سے مجرور اور پاک ہونا بھی حق تعالیٰ کے عاقل اور معقول ہونے کا مطلب ہے، اور مجرور ہونا ایک عدمی بات ہے یہ تو بیان کچا ہے، پھر دوسری جگہ یہی شیخ تعقل رکھنے والے جوہر میں جو صورتیں مرسم ہوتی ہیں، اور معقول و معلوم کی ماہیت کے وہ مطابق ہوتی ہیں



انہی کو وہ علم قرار دیتے ہیں، یہ بات انہوں نے وہاں بیان کی ہے جہاں  
 یہ بتانا چاہا ہے کہ شے کو اپنی ذات کا تعقل اور علم جو ہوتا ہے، اس کا مطلب  
 یہی ہے، کہ اس کی صورت خود اس کی اپنی ذات کے سامنے حاضر ہوتی ہے  
 الغرض صورت کے اسی حضور کو یہاں وہ علم اور تعقل سمجھتے ہیں، اشارات کے  
 منطوق میں بھی اسی کی طرف اشارہ ان فقرات میں کرتے ہیں جو عالم اور مدبر کے  
 کے سامنے شے کا حاضر اور متماثل ہونا بھی اس شے کا اور اک ہے، کبھی تعقل  
 وہ صرف اضافت اور نسبت کو قرار دیتے ہیں، اور اس کا اظہار وہاں کیا  
 ہے جہاں انہوں نے یہ بیان کرنا چاہا ہے کہ واجب الوجود کی بسط عقل  
 کی عقلیت اور علم کی وجہ یہ نہیں ہے کہ مختلف صورتیں عقل الہی میں حاصل  
 ہوتی ہیں، بلکہ اس علم کی وجہ یہ ہے کہ ان مختلف صورتوں کا فیضان اسی علم  
 سے ہوتا ہے، شیخ نے دعویٰ کیا ہے کہ اسی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہی  
 عقل بسیط (جو خدا میں ہے) اگر ہم میں حاصل ہو جائے تو وہی ہمارے تمام نفسانی  
 علوم (یعنی جو علوم ہمارے نفس میں پیدا ہوتے ہیں) ان کی خلاق بن جائے گی  
 کبھی وہ اس کو ایسی کیفیت قرار دینا چاہتے ہیں جسے خارجی امور سے نسبت ہو،  
 یا جو خارجی امور کی طرف منسوب ہو اسی کیفیت کا نام علم ہے اور یہ وہاں لکھا ہے  
 جہاں انہوں نے علم کو نفسانی کیفیتوں کے ذیل میں شمار کر کے براہ راست اور  
 بالذات تو اس کو مقولہ کیف کے نیچے اور بالعرض وبالواسطہ مقولہ مضاف کے  
 تحت مندرج ہونے کا دعویٰ کیا ہے، نیز اسی خیال کی تائید ان کے اس کلام  
 سے ہوتی ہے، جس میں انہوں نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ معلومات کے تغیر  
 سے علم میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے یہ تصریح کی ہے، کہ علم ایک ایسی  
 کیفیت کا نام ہے، جس میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے یعنی ایسی کیفیت  
 ہے جو کسی کی طرف منسوب اور مضاف ہو، بہر حال یہ اختلافات تو شیخ کے  
 کلام میں پائے جاتے ہیں شیخ مقول یعنی کتاب حکمت الاشراق کے مصنف نے  
 علم کے متعلق اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ علم ظہور ہی کا نام ہے، اور ظہور خود نور ہی  
 کی ذات کی تعبیر ہے، پھر نور کے مختلف حالات ہیں، کبھی نور خود اپنے لئے نور



ہوتا ہے (یعنی خود اپنے اور ظاہر ہوتا ہے) اس کو نور نفس کہتے ہیں، کبھی غیر کے لئے نور ہوتا ہے، (یعنی غیر کیلئے اس کا ظہور ہوتا ہے) پہلی صورت یعنی حبب نور نفس ہو تو ایسا نور خود اپنا عالم اور اپنے نفس کا بدرک ہوتا ہے (جیسا کہ نور الانوار (خدا) نور قائم (عقول) نور مدیر (نفوس) کا حال ہے) لیکن اگر غیر کے لئے نور ہو، تو اس غیر کو دیکھنا چاہیے کہ وہ نور نفس ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو بذات خود وہ تاریک اور مظلم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو غیر کے لئے نور ہے یا غیر کے لئے بھی نور نہیں ہے بلکہ غیر کے لئے بھی تاریکی ہی تاریکی ہے، مذکورہ بالا شقوں میں سے پہلی شق کا حال تو بیان کیا جا چکا ہے، باقی اس کے بعد کی چار شقوں میں سے پہلی شق میں غیر کو اس نور کا ادراک و علم ہوتا ہے، لیکن تین صورتیں جو اس کے بعد والی ہیں ان میں نہ غیر ہی کو ان کا علم و ادراک ہوتا ہے، اور نہ خود انھیں اپنی ذات کا علم ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ ان چار شکلوں میں پہلی صورت تو ان صورتوں اور ان ہستیوں کی ہے، جو غیر شقلاۃ حق تعالیٰ کے سامنے ظاہر ہیں، اسی کے متعلق شیخ مقبول نے کہا کہ غیر کو ان کا ادراک و علم ہوتا ہے ان کے سوا طبعی اجسام اور مادی موجودات کا شمار دوسری قسم میں ہے اور آفتاب مانتات چراغ وغیرہ کی شعاہوں کو تیسری قسم میں یہ لوگ داخل کرتے ہیں انہیں جسمانی اعراض اور مادی صفات ہیں جو ان لوگوں کے خیال میں خود بھی ظلمت و تاریکی ہیں، اور غیر کے لئے بھی وہ ظلمت ہی ظلمت تاریکی ہی تاریکی ہیں، بہر حال شیخ الاشراق کا علم کے متعلق جو مذہب ہے اس کا خلاصہ یہی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ شے کا اپنی ذات کو جاننے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ شے اپنے لئے نور اور روشنی ہو، اسی طرح دو نورانی چیزوں میں نوری قسم کی نسبت اگر پیدا ہو جائے تو یہی اپنے سوا دوسری چیزوں کا جاننا ہے، یعنی یہی علم بالغیر ہے، لیکن جو کچھ اور جس طرز سے اس مطلب کو ادا کیا گیا ہے، یہ ظاہر اس میں بہت کچھ تناقض اور تضاد ہے، تاہم اگر کوئی تاویل کرنا چاہے تو سب کا خلاصہ یہ نکال سکتا ہے کہ کسی غیر مادی مجرد شے کا وجود یہی اشراق والوں کے نزدیک علم ہے گویا مادی آلودگیوں سے پاک وجود کا نام علم ہے



خواہ اپنی ذات کا علم ہو، یا کسی دوسری چیز کا، اگر یہی غیر مادی مجرد وجود جو ہر قسم کی اودگیوں اور آلائشوں سے پاک ہے اگر ایسا وجود ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وجود بنفسہ ہے، تو یہ بذات خود علم اور تعقل ہے، اور اگر بذات خود نہیں، بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے، یعنی جو اغراض کا مال ہے تو یہ علم بھی غیر ہی کے لئے ہوگا، پھر خواہ غیر کا خیال ہو، یا غیر کا احساس ہو، علم کے معنی کی جو اجمالی تحقیق ہو سکتی تھی وہ تو یہی ہے۔

اب وقت آگیا ہے، کہ پہلے میں ان احتمالات کی غلطیاں واضح کروں جو ان مختلف تشریحوں سے بظاہر پیدا ہوتی ہیں بیا ہو سکتی ہیں اسکے بعد میں اس مسلک کی بنیادوں کو استوار کروں گا، جو سرے خیال میں علم کے متعلق حق اور صحیح ہو سکتا ہے، آخر میں ان اقوال کے ان مخفی پہلوؤں کی طرف بھی اشارہ کروں گا جن سے ایک حد تک ان کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

اچھا تو اب میں عرض کرتا ہوں بات یہ ہے کہ علم کو ایک سلبی امر قرار دینا اسکا غلط ہونا تو بدیہی ہے، اسلئے کہ ہم جب کسی چیز کو جانتے ہیں، تو اس علم اور تعقل کے وقت ہم اپنے وجدان کی طرف اگر توجہ کریں تو ہمیں قطعاً یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے اندر کوئی چیز حاصل ہوئی ہے نہ کہ کسی چیز کا ازالہ اور سلب ہوا ہے نیز علم اور تعقل کو سلبی امر اگر قرار دیا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ مطلق سلب یعنی کسی قسم کا سلب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا بلکہ علم کو جس چیز کا سلب قرار دیا جاسکتا ہے وہ جہل ہی ہو سکتا ہے کہ یہی اس کا سب سے قریب ترین مقابل ہے، پس علم اگر سلب ہوگا تو جہل ہی کا سلب ہوگا اور جہل کی دو قسمیں ہیں بسیط اور مرکب اب اگر علم کو جہل بسیط کا سلب قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ جہل جو عدم علم کی تعبیر ہے، علم اس کا سلب ہے، تو گویا عدم علم کے عدم کا نام علم ہوا، اور عدم کے عدم کا نال ظاہر ہے کہ ثبوت ہی ہے پس معلوم ہوا علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر ہے، اور اگر جہل مرکب کے سلب کا نام علم رکھا جائے، تو یہ خرابی لازم آتی ہے، کہ شے اور اس کے سلب میں واسطہ پیدا ہو جائے یعنی زید اور لایید میں واسطہ نکل آئے حالانکہ یہ ناممکن ہے) وجہ اس کی یہ ہوگی



کہ جہل مرکب کے عدم اور سلب کہ اب علم کہیں گے، حالانکہ جہل مرکب کے معدوم ہونے سے ضروری نہیں کہ علم حاصل ہو جائے، پس معلوم ہوا کہ علم جہل مرکب کے سلب کا نام بھی نہیں ہو سکتا، نیز جہل مرکب تو علم اور جہل سے مرکب ہوتا ہے، اب اگر علم جہل مرکب کے سلب کو قرار دیا جائے گا، تو وہی حال ہو سکتے ہیں، یا علم جہل مرکب کے اس جز کا سلب ہوگا، جس کا نام علم ہے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ علم خود اپنی آپ ذات کا سلب ہے اور اگر اس جز کا سلب علم ہے، جس کا نام جہل ہے، تو پہلی شق والی خرابی بوٹ جاتی ہے، یعنی علم کے عدم کے عدم کا نام علم ہے، (پھر علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر بن جاتا ہے) اس مقام پر اگر کوئی یہ کہے کہ جہل کے سلب کو ہم علم نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ مادہ اور مادے کے لوازم و لواحق کے سلب کا نام ہم علم رکھتے ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ تین وجہ سے باطل ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ مادے سے کسی چیز کا مجرد ہونا، یہ کوئی ایسی بات نہیں ہو سکتی، کہ کسی خاص شخص کی طرف تو وہ منسوب ہو، اور دوسرے کی طرف نہ منسوب ہو، مثلاً یوں کوئی نہیں کہتا کہ فلان چیز زید کے لئے تو مجرد ہے، نہ کہ عمرو کے لئے بخلاف علم اور تعقل کے کہ اس میں یہی ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلان چیز کا علم زید کو ہے نہ کہ عمرو کو اب اگر کسی شے کا مادے سے مجرد ہونا بھی اس کا علم قرار پائے، تو پھر یہ قضیہ کہ عالم حادث ہے، اس کا عالم زید ہے، یہ کہنا درست ہو کہ وہ عالم حادث ہے، زید اس کے ساتھ مجرد ہوا (خلاصہ یہ ہے کہ کسی درخت آدمی گھوڑے کو جب کوئی مثلاً بچتا ہے، یا اس کا عالم ہوتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ مادی آلاتوں سے پاک اور مجرد ہو کر وہی چیز اس دیکھنے والے یا علم رکھنے والے کے سامنے آتی ہے لیکن صرف مجرد ہونا ان اشیاء کا یہی علم بھی ہے، یہ صحیح نہیں ہے) دوسری وجہ اس دعوے کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ خاص وضع اور اشارے سے کسی شے کا مجرد ہونے کا علم، کیا یہ اس کا علم ہے، کہ ایسی مجرد شے، اس شے کا علم ہے، قطعاً صحیح نہیں ہے حالانکہ اگر مادے سے مجرد ہونا ہی بات مجنبہ اس شے کا علم ہوتا تو چاہئے تھا کہ جس شے کے مجرد کا ہیں علم ہو، ہم یہ بھی جانتے کہ یہی بات اس شے کا علم بھی



ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شے کے مجرد ہونے کا ہمیں علم ہوتا ہے لیکن اس کے بعد بھی اس میں شک رہتا ہے، کہ صرف مجرد ہونا آیا اس شے کا علم ہے؟ یا مادے سے مجرد ہونے والا خود اپنی ذات کا عالم ہوتا ہے، یا غیر کا عالم ہوتا ہے، آخر اگر اس میں شک نہ ہو، تو اس پر دلیل قائم کرنے کی کیا حاجت تھی کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، وہ خود علم اور عالم تعقل اور عاقل ہوتی ہے، حالانکہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک چیز کا علم بھی ہو اور اسی کا جہل بھی ہو، (خلاصہ یہ ہے کہ صرف مادے سے مجرد ہونا بجنسہ ہی بات قطعاً علم نہیں ہے، ورنہ جہاں کسی چیز کے مجرد ہونے کا علم آدمی کو ہوتا وہیں اس کا بھی یقین اس میں پیدا ہوتا، کہ یہ مجرد شے علم بھی ہے عالم بھی ہے خود اپنی ذات کی بھی اور غیر کی بھی حالانکہ یہ ساری باتیں غور طلب ہیں)

تیسری وجہ اس کے غلط ہونے کی وہی ہے، جس کی طرف پہلے بھی میں اشارہ کر چکا ہوں کہ اپنے عالم ہونے کے وقت کسی ثبوتی حالت کو ہم اپنے اندر پاتے ہیں، یہ ہمارا ذاتی وجدان ہے اسی قسم کا وجدان جیسے اپنے اندر ہم ارادہ قدرت خواہش غصہ وغیرہ کے ثبوتی صفات کو پاتے ہیں، اور اس سے بالبداهت یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی شے کا علم صرف نیستی اور عدم کا قطعاً نام نہیں ہے شیخ رئیس کے پہلے خیال کی یہ تنقید تھی، باقی ان کا دوسرا خیال یعنی عاقل اور عالم کے سامنے کوئی چھپی ہوئی صورت پیش ہوتی ہے، اور اسی صورت کا نام علم ہے اس خیال کی تردید بھی تین طریقوں سے ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ یہ ہے کہ عاقل اور عالم میں صورت کا حامل ہونا اگر یہی علم ہوتا، تو اس بنیاد پر چاہئے کہ ہمیں خود اپنی ذات کا علم نہ ہو، لیکن تالی (یعنی اپنی ذات کا علم نہ ہونا) وجدانی شہادت سے یہ باطل ہے، ایسے معلوم ہوا کہ مقدم بھی غلط اور باطل ہے، یہ بات کہ ایسا کیوں لازم آتا اس کی تفصیل یہ ہے، کہ ہمیں خود اپنی ذات کا جو علم ہے، اس کی وہی صورت ہو سکتی ہے، یا خود ہماری ذات ہی اس علم کے لئے کافی ہے یا خود ہماری ذات کی بھی کوئی صورت ہمارے اندر حاصل ہوتی ہے، لیکن یہ دونوں صورتیں صحیح نہیں ہو سکتیں، پہلی صورت تو اس لئے غلط ہے، کہ خود ہماری ذات ہی



بجائے ہمارا وہ علم ہو جو اپنے متعلق میں حاصل ہے، تو چاہئے کہ اپنی ذات کا علم اس بات کا بھی ہو، کہ ہم اپنی ذات کو جانتے ہیں، اسی طرح ایسی چیزیں جو اپنے آپ کو خود جانتی ہیں، ان کا علم جب کسی کو ہو تو چاہئے کہ اسی کے ساتھ اس کا بھی علم ہو کہ یہ چیزیں خود اپنی ذات کی عالم ہیں، بلکہ ان چیزوں کا جاننا بجائے اس بات کا علم ہوتا کہ ان چیزوں کو خود اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ واقع نہیں ہے، رہی دوسری صورت تو اس کے باطل ہونے کے چند وجوہ ہیں، پہلی بات تو یہی ہے، کہ اگر ہمیں اپنی ذات کا علم کسی صورت کے ذریعے سے ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت کو ہماری ذات کے ساتھ مساوات کی نسبت ہونی چاہئے یعنی دونوں میں کوئی فرق نہ ہو، ورنہ ہمیں اپنی ذات کا علم نہیں ہو سکتا، اور اگر اس کو مانا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہمارے اندر یا دو مماثل چیزیں اکٹھی ہو جائیں، اور یہ اجتماع ممکن ہے (جس کا نام ممکن ہونا بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) یا ان دونوں مماثل چیزوں میں سے ایک نخل بن جائے اور دوسری کا اس میں حلول اور قیام ہو، یعنی دوسری حال بن جائے، لیکن یہ بھی ناممکن ہے، اس لئے کہ جب دونوں مساوی ہیں، تو باہم حال اور محل ہونے میں ایک کو دوسرے پر بلا وجہ ترجیح حاصل ہونے کی کیا صورت ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے، کہ شے واحد کے متعلق یہ ماننا بڑے گاہکہ وہ جوہر بھی ہے اور عرض بھی ہے مطلب یہ ہے کہ ہماری صورت ظاہر ہے کہ ہماری ہی جیسی ہوگی، اور ہماری ذات ظاہر ہے کہ ایک ایسا جوہر ہے، جو کسی دوسری چیز میں قیام کرنے کا محتاج نہیں ہے اب اگر ہمارے اندر کوئی ایسی چیز جس کا وجود بالفعل موجود ہے، پانی جائے، تو ظاہر ہے کہ وہ عرض ہوگی (حالانکہ جہت ہماری ذات کے مساوی و ہم مثل ہے تو چاہئے کہ وہ جوہر ہو) تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ ذہنی صورت کے متعلق یہ مسلم ہے کہ ہمیشہ کلی ہی ہوتی ہے، خواہ اسکے ساتھ ہزار ہا ہزار خصوصیتوں کا اضافہ کیوں نہ ہو جائے، جب بھی کلی ہونے کی صفت اس ذہنی صورت سے الگ نہیں ہو سکتی، اور بہت سی چیزوں میں مشترک ہونے کی خصوصیت اس صورت کلی میں پائی جاتی ہے بہر حال خصوصیت میں باقی رہتی، مگر ہم اپنی ذات کے متعلق خود جانتے ہیں کہ وہ کوئی کلی نہیں بلکہ ایسی شخصی اور جزئی ہوتی ہے، مشترک کسی طرح قبول نہیں کر سکتی، ماسوا اسکے ہم اپنی ذات کی تعبیر (ہم) اور آنا (میں) وغیرہ الفاظ سے کرتے ہیں اور جو چیز اپنی ذات کے سوا ہوتی ہے، اس کی طرف ہو (وہ) کے الفاظ سے اشارہ کرتے ہیں، اب اگر کسی



زائد صورت کے ذریعے سے ہر اپنی ذات کا علم ہوا کرتا، تو خود اپنی ذات کی تعبیر ہم خود (اور اس کے بعد) سے کرتے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی ہم اپنی ذات کی تعبیر خود سے نہیں کرتے ہیں) پس معلوم ہوا کہ مقدم بھی باطل ہے صورت حاصل کا نام علم نہیں ہے اس کے باطل کرنے دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ جن مایہوتوں کے ساتھ آدمی کا علم متعلق ہوتا ہے، جس طرح ان مایہوتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے اسی طرح جمادی اجسام کے ساتھ بھی ان مایہوتوں کا اتصال ہوتا ہے، حالانکہ جمادات کو ان کا علم نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ کسی جوہر کے ساتھ ان مایہوتوں کا صرف اتصال اقتران ہی اور اک و علم کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ مایہوتوں کا اتصال خواہ نفس کے ساتھ ہو، یا جمادی اجسام کے ساتھ محض اتصال و اقتران کے اعتبار سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً سیاحی یا سفیدی یا خاص شکل و مقدار، یا اپنی و مکانی کیفیت وغیرہ جمادی اجسام میں بھی پائے جاتے ہیں، اور ہم جب ان کو جانتے ہیں تو ان کا ہمارے نفس میں بھی حصول ہوتا ہے، دونوں حصولوں میں کیا فرق ہے، مگر نفس میں جب ان کا حصول ہوتا ہے تو اس سے ان کے اور اک اور علم کا اثر پیدا ہوتا ہے لیکن جمادی اجسام میں اس حصول کے کسی قسم کا علم پیدا نہیں ہوتا، اگر یہ لوگ یعنی جو علم صورت حاصل کو قرار دینا چاہتے ہیں اس اعتراض کے بعد یہ کہیں کہ ایسی چیزیں جن میں اور اک اور علم کی قابلیت ہو ان میں صورت کا حصول علم بنجاتا ہے، گویا اس قسم کی چیزوں میں صورت کے حصول کو ہم علم اور اور اک کہتے ہیں، تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تم نے علم کی تعریف ایسے الفاظ میں کی ہے، جو قریب قریب علم اور اور اک کے مساوی و حامل ہے، کیونکہ علم نام رکھا تم نے اس صورت کا جس کا علم کی قابلیت رکھنے والی ہستی میں حصول میں ہو، ظاہر ہے کہ علم کی قابلیت رکھنے کا فیصلہ تو کسی وقت ہو سکتا ہے جب آدمی علم کی حقیقت سے واقف ہو، اور علم کی حقیقت کو تم انہی الفاظ میں ظاہر کر رہے ہو، جن کا سمجھنا خود علم کے سمجھنے پر کاف ہے اور یہ کھلا ہوا دور ہے یا شے کی تعریف ایسے الفاظ سے



کی جا رہی ہے، جو عدم وضوح میں خود شے کی ہم شکل ہے، بہر حال صورت حاصل  
کو علم قرار دینا صحیح نہیں ہے، اس پر اگرچہ کہا جائے کہ ایسی ہستی جو مادے سے مجرد  
اور پاک ہو، اس کے سامنے مادے سے مجرد صورت کا حاضر ہونا ہم اس کا نام  
تعقل اور ادراک رکھتے ہیں، ہم کہیں گے کہ یہ تعریف بھی صحیح نہیں ہے، اسلئے  
کہ تعقل اور ادراک ظاہر ہے کہ ایک ثبوتی حالت کا نام ہے اور مادے سے  
مجرد و پاک ہونا یہ ایک سلبی مفہوم ہے، اور یہ محال ہے، کہ ثبوتی امر کی حقیقت  
میں کوئی منفی اور سلبی بات داخل و شریک ہو، اس لئے کہ ثبوتی امر کا تقوم سلبی  
چیز سے نہیں ہو سکتا، اب اس قول کا اگر کوئی صحیح مطلب ہو سکتا ہے تو یہی ہو سکتا ہے، کہ شے  
کا حاضر ہونا یا شے کا ثبوت، یا کوئی اور حالت جو شے کے متعلق ہو، دراصل تعقل  
اور ادراک اسی کا نام ہے، مگر اس ثبوتی حال کا تحقق مادے سے مجرد ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا  
اب اس کے بعد علم اور ادراک خواہ اسی حال کا نام رکھا جائے، یا اس حالت  
کے ساتھ حضوری کی کیفیت کو ملا لیا جائے اور دونوں کو ملا کر کہا  
جائے کہ یہی ادراک اور تعقل ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ دونوں باتیں بے جان  
ہیں، پہلی صورت کی غلطی تو پہلے بیان ہو چکی ہے، اور دوسرا احتمال ذرا پیچیدہ مسئلہ  
ہے، میں اس کی نتیجہ اور تنقید کی طرف تھوڑی دیر بعد پلٹوں گا تاہم اثنا تو اس وقت  
بھی کہہ دیتا ہوں کہ اس شوق پر صرف صورت کی حاضری کا نام علم نہیں ہے،  
علم کے متعلق جو تیسرا خیال تھا یعنی عالم اور معلوم کے درمیان جو نسبت  
اور اضافت پیدا ہوتی ہے، بغیر کسی مزید اضافے کے علم اور ادراک صرف اسی  
نسبت کا نام ہے، میرے نزدیک یہ خیال بھی غلط ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ  
”اضافت اور نسبت“ کی بحث میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ نسبتوں اور  
اضافتوں کی حیثیت مستقل موجودات کی نہیں ہوتی، ان کا وجود غیر مستقل ہوتا  
ہے، جب تک نسبت کے طرفین (مضاف اور مضاف الیہ) موجود نہ ہوں اس وقت  
تک ان کا حصول بھی ناممکن ہے، لیکن علم کا حال یہ ہے کہ ہم ایسی بہت سی  
چیزوں کا ادراک کرتے ہیں جن کا اعیان اور خارج میں وجود نہیں ہوتا نیز ہمیں  
اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے، یعنی ہم خود اپنے آپ کو جانتے ہیں، اب ظاہر



ہے کہ اس وقت ہم میں اور ہماری ذات کے درمیان کوئی ایسی نسبت نہیں پائی جاتی جو واقعی ہم کو ہماری ذات سے جدا کر دے، ہاں اعتباری مغائرت پیدا ہوتی ہے ایسی صورت میں چاہئے کہ جب تک ہم اپنے آپ کو اپنے ذات کی طرف منسوب کر کے اعتباری مغائرت نہ پیدا کریں، اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا علم ہی نہ ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ہم اپنی ذات کے ہمیشہ عالم رہتے ہیں خواہ منکورہ بالا امر کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے ایک قابل ذکر بات اس مقام کی یہ ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیانی نسبت کو جن لوگوں نے علم قرار دیا ہے، اور اصل ان کے پیش نظر چند شکوک تھے جو صورت کے نظریے میں عموماً پیدا ہوتے ہیں یعنی علم صورت حاصل کا نام ہے، اس کے متعلق بعض شبہات میں انھی شہول سے بچنے کے لئے انھوں نے اضافت اور نسبت کا نظریہ تراشا، لیکن اس کی طرف ان کا ذہن منتقل نہیں ہوا کہ اضافت اور نسبت کے لئے طرفین (مضاف اور مضاف الیہ) کی ضرورت ہے اب اگر اضافت اور نسبت ہی کا نام علم ہو، تو لازم آتا ہے کہ ایسی چیزیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہے، ان کا اور اک اور علم نام ممکن ہو جائے، نیز یہ خرابی بھی درپیش ہوتی ہے، کہ کسی قسم کا علم ہو، وہ جہل نہیں ہو سکتا کیونکہ خارجی حقیقت کے ساتھ علمی صورت کی عدم مطابقت ہی کا نام ظاہر ہے کہ جہل ہے، اور علم جب صورت ہی نہیں ہے، تو مطابقت اور عدم مطابقت کے کیا معنی؟ گویا ہر علم علم ہی ہے، جہل کا وجود ہی معدوم ہو گیا۔

چوتھا خیال جسے صاحب (امام رازی) نے اختیار کیا ہے، علم کے متعلق یہ تھا کہ وہ ایک اضافت اور نسبت رکھنے والی کیفیت کا نام ہے، لیکن اس خیال کا اہمال تو سب سے زیادہ سخت ہے، کیونکہ وجہ، پہلی بات تو یہی ہے کہ حق تعالیٰ کے علم کے متعلق اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ وہ بھی ایک ایسی ذات کی کیفیت ہے، جو حدائے قیوم کی ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ حق تعالیٰ کے کمالی صفات، کا شمار ضعیف ترین مخلوقات میں ہے، یعنی اعراض کے سلسلے کی ایک چیز ہے، ظاہر ہے کہ عرض سے زیادہ ضعیف اور



کس کا وجود ہو سکتا ہے، نیز اگر علم الہی بھی انصاف والی کیفیت ہوگی، تو یقیناً خدا کی ذات کو اس کیفیت پر تقدم حاصل ہوگا، کیونکہ واجب الوجود تو یہ کیفیت ہو نہیں سکتی، اس لئے واجب میں تعدد اور کثرت ناممکن ہے، پس ماننا پڑے گا کہ اس کیفیت سے پہلے (العیاذ باللہ) حق تعالیٰ کو دنیا کی کسی چیز کا علم نہ تھا، اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہ اشیاء کا علم خدا کو ایک ایسی ممکن الوجود مخلوق کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو خود اس کی معلول ہے، حالانکہ جس نے سب کو کمالات تقسیم کئے ہیں، ناممکن ہے، کہ کسی دوسرے کا اپنے کمال کے حصول میں دست نگر ہو، نیز اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے، کہ میں جو خود اپنی ذات کا علم ہے یہ ہماری ذات کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے اب اگر کسی کیفیت ہی کا نام علم ہے، تو لازم آتا ہے، کہ ہماری ذات ایک قسم کی کیفیت بن کر رہ جائے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ ہماری ذات مقولہ جوہر کے ذیل کی چیز ہے نہ کہ مقولہ کیف کی، نیز ہم اپنے خیال میں اونچے اونچے بلند پہاڑوں اور وسیع تنق و صحرانوں، آسمانوں زمین وغیرہ کو پاتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ سب جوہری موجودات ہیں اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ ہمارے علم میں اشیاء کی ایسی صورتیں ہیں، جنہیں کیفیت ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ جو لوگ علم کو کیفیت خیال کرتے ہیں محض مغالطے میں مبتلا ہیں، ان کا یہ خیال قابل التفات بھی نہیں ہے، یہ لوگ اگر اس کے مدعی ہیں کہ صرف معلومات کی صورتیں علم کے لئے کافی نہیں ہیں بلکہ ان صورتوں کے علاوہ مزید ایک اور کیفیت کے پائے جانے کی بھی ضرورت ہے، تو چاہئے کہ اس کو دلیل سے ثابت کریں، (اب تک اس نھی خیالات پر گفتگو ہوتی رہی، جو غیر اشراقی لوگوں میں پائے جاتے ہیں) باقی روایتوں کے ماننے والوں کے شیخ نے علم کے متعلق جو بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس کے دو حصے ہیں، ایک حصہ تو اس کا صحیح ہے، لیکن دوسرا حصہ غلط ہے، صحیح حصہ اس مذہب کا تو وہ ہے، جو غیر مادی جوہر کے علم کے متعلق انہوں نے اختیار کیا ہے یعنی اس نور کو جو خود ان کی ذات کے لئے ہے، جسے نور بنفس کہتے تھے انہوں نے علم قرار دیا تھا، نور چونکہ بفسد وجود کی اشراقی تعبیر ہے، اس لئے اس کا



کمال وہی ہوا جو میں نے علم کے متعلق اختیار کیا ہے، یعنی علم وجود ہی کا نام ہے  
 باقی غلط حصہ اس خیال کا وہ ہے کہ اپنی ذات کے سوا کچھ کو جو علم ہوتا ہے  
 محض وہ نسبت ہے جو اس شے کو غیر سے پیدا ہو جاتی ہے، ان کا یہ دعویٰ  
 صحیح نہیں ہے اس لئے کہ علم تو تصور تصدیقی کلی جزئی وغیرہ اقسام میں منقسم ہوتا  
 اور اضافت و نسبت میں یہ تقسیم جاری نہیں ہو سکتی علاوہ اس کے اس خیال  
 پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ حیوانات میں بھی جزئی اور اہکات  
 پائے جاتے ہیں، حالانکہ ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ کسی چیز کا بھی کوئی شخص  
 عالم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ نور نقیہ نہ ہو، اور اس کی  
 بھی تصریح کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو نور نقیہ ہوگی وہ عقل بالفعل ہوگی، طلب  
 یہ ہوا کہ ہر حیوان کو صاحب عقل و تمیز ماننا پڑے گا (حالانکہ خود اس کے منکر  
 ہیں) علم ہی کے سلسلے میں اشتراقیوں کا ایک خیال یہ بھی ہے، کہ تمام اجسام  
 اور مقداری امور کا علم جس کسی کو بھی ہوتا ہے، اس کا ذریعہ اشتراقی حضور  
 ہے، یہ بھی ان لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ ہم میں ہر شخص کو اپنے بدن اور جسد  
 کا علم حضوری اضافی ذریعے سے ہوتا ہے اور ہم لوگوں کا (یعنی مشائیوں کا)  
 خیال یہ ہے، کہ مادی اجسام اس حقیقت سے کہ وہ مادی اجسام ہیں اور  
 جہات شک (طول و عرض و عمق) میں انقسام کو قبول کرتے ہیں، ان سے مذاہک  
 کا تعلق ہو سکتا ہے نہ شعور کا، لہٰذا ان کا تعقل ممکن ہے نہ علم،  
 لیکن صحیح مذہب جسے ارباب فضل نے پسند کیا ہے کہ وضع رکھنے والے  
 مادے سے جو وجود پاک اور مجرد ہے، اسی وجود کا نام علم ہے، لیکن یہ ظاہر  
 اس میں بہت سی دشواریاں محسوس ہوتی ہیں مگر یہ بھی ہے کہ عکس و متقابل  
 کے بعد تمام مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، ان مشکلات میں سے پہلی شکل جو پیش  
 آتی ہے وہ یہ ہے، کہ ذہنی صورت کی وہی صورت ہو سکتی ہے، خارج اور  
 داخل کے مطابق ہوگی یا نہ ہوگی اگر نہ ہوگی تو یہ جہل ہے اور اگر ہوگی تو ضروری ہوا کہ ہر صورت  
 کے بالمقابل خارج میں کچھ ہو، ایسی صورت میں اگر علم کسی اضافی اور نسبتی امر  
 کو قرار دیا جائے اور سمجھا جائے کہ عالم اور معلوم بدرجہ واحد رک کے درمیان جو



نسبت ہے، اسی کا نام علم ہے، تو اس میں کیا ہرج ہے، یہ وہ بات ہے جسے اشارات کے پر اپنے شارح (امام رازی) نے بیان کیا ہے، محقق طوسی نے اپنی شرح میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض صورتیں تو ایسی ہوتی ہیں جو خارج کے مطابق ہوتی ہیں اسی کو علم کہتے ہیں اور بعض مطابق نہیں ہوتیں اسی کا نام جہل ہے، لیکن اضافت اور نسبت میں نہ تو مطابقت کی گنجائش ہے اور نہ عدم مطابقت کی کیونکہ خارج میں نسبت اور اضافت کا پایا جانا ناممکن ہے، گو یا اگر اضافت کو علم قرار دیا جائے گا تو علم نہ علم رہے گا نہ جہل میں کہتا ہوں کہ معتضض کے ظاہر کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی صورت اگر خارج کے مطابق نہ ہوگی نہ وہ جہل ہے، لیکن جہل اسے ان کی مراد وہ جہل ہے، جو مطلق علم کا مقابل ہے، اور ایک عدمی معنی ہے، علم مطلق میں اور اس میں عدم و ملکہ کا تقابل ہے، الغرض جہل کے وہ معنی مراد نہیں ہیں جو عدمی نہیں بلکہ وجودی ہے اور مطلق علم کی ایک قسم کا مقابل ہے، نہ کہ خود علم کا مقابل ہے، اور دونوں قسموں میں تضاد کا تقابل ہے، دراصل یہ مغالطہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم اور جہل دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں مستعمل ہیں، اگر یہ نہ کہا جائے گا تو جو بات انہوں نے بیان کی ہے، اس کا کوئی مطلب نہیں نکلتا، بلکہ اس سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے، کہ علم صرف صورت کا نام ہے، کیونکہ ایسی صورت جو خارج کے مطابق نہیں ہے، جب ذہن میں پائی جاتی ہے، تو کیا شبہ ہے، کہ مطلق علم کی قسموں میں سے ایک قسم پائی گئی، حالانکہ خارجی اشیا میں سے کسی شے کی طرف اس کو کسی قسم کی کوئی نسبت اور اضافت حاصل نہیں ہے اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بغیر نسبت کے بھی علم کا تحقق ہو سکتا ہے اور معلوم ہوا کہ علم کی طبیعت اور حقیقت بذات خود ایک غیر اضافی امر ہے،

دوسری شکل یہ پیش کی گئی ہے کہ صورت کا ثبوت زیادہ سے زیادہ وہاں ہو سکتا ہے، جہاں خارج میں کچھ موجود نہ ہو، لیکن خارج میں جو چیزیں موجود ہیں، ان کے متعلق اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ عالم کی جو نسبت ان کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے یہی علم ہے، تو اس کی یہاں گنجائش ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اور اس اور علم



تو خیر ایک ہی چیز ہے، لیکن ان کا اطلاق ان کی مختلف قسموں پر ہوتا ہے، مثلاً  
 تعقل، تخیل، احساس سب کو علم اور ادراک کہتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی  
 ماہیت کے بعض افراد میں نسبت اور اضافت نہ پائی جائے اور باوجود اس کے  
 ماہیت کا اطلاق ان افراد پر ہو رہا ہو، تو ایسی صورت میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایسی  
 ماہیت کوئی اضافی حقیقت نہیں ہو سکتی، البتہ بیرونی طور پر اضافت اور نسبت  
 بعض افراد کے ضمن میں اسے عارض ہوتی ہے (اور چونکہ یہی حال علم کا ہے)  
 اس سے معلوم ہوا کہ وہ مقولہ اضافت کی چیز نہیں ہے، تیسری شکل یہ پیش کی گئی  
 ہے، کہ سیاہی کے علم اور ادراک کا مطلب اگر یہی ہوتا ہے، کہ کسی شے کے لئے  
 اس کا حصول ہو جائے تو چاہئے کہ سیاہ جسم کو سیاہی کا عالم قرار دیا جائے اس کا جواب  
 یہ ہے کہ عالم ہونے کے لئے صرف حصول کافی نہیں ہے بلکہ وضع رکھنے والے  
 مادے سے مجرد ہو کر صورت کا جب حصول ہو، تب یہ حصول علم بن جاتا ہے،  
 چوتھی شکل یہ ہے کہ غیر مادی مجرد صورت کے حصول ہی کا نام اگر علم ہے،  
 تو چاہئے کہ جب کسی ایسی ہستی کا ہیں اور اک ہو، جو بذات خود قائم رہتی ہو، تو  
 اسی کے ساتھ ہم کو اس کا بھی معاً علم حاصل ہو جائے کہ وہ صاحب علم و ادراک  
 شے ہے، یعنی اس علم کے لئے کسی مستقل دلیل و برہان کی حاجت نہ ہو، گویا  
 جب ہمیں کسی غیر جسمانی مجرد ہستی کے متعلق یہ علم ہوا کہ اس میں سیاہی پائی جاتی  
 ہے تو فوراً اس کا بھی یقین ہونا چاہئے کہ اس مجرد ہستی کو اس سیاہی کا علم ہے  
 اسی طرح یہ جاننے کے بعد کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانی ہونے سے پاک ہیں، پھر یہ  
 جاننے کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے یا نہیں اور اگر ہے تو یہ علم مجسمہ  
 ان کی ذات ہے، یا ذات سے کوئی زائد امر ہے، الغرض ان امور کے لئے بھی  
 برہان اور دلیل کی قطعاً ضرورت نہ ہوتی۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہے، کہ صورت مجردہ کے مفہوم کو علم نہیں  
 کہتے ہیں، یعنی اس لفظ سے جو معنی آدمی کی سمجھ میں آتا ہے یہی معنی علم ہے یہ  
 قطعاً ان لوگوں کی عرض نہیں ہے جو صورت مجردہ کو علم کہتے ہیں، بلکہ مادے سے  
 ایک مجرد اور پاک شے کے وجود کا نام علم ہے، اگر پہلی صورت ہوتی تو بیشک



لازم آتا کہ جب ہم کسی شے کے لئے اس مفہوم کا تصور کریں تو اس شے کا عالم ہونا ضروری ہو جائے، لیکن جب مفہوم کا نام علم نہیں بلکہ غیر مادی مجرد صورت کے وجود کا نام علم ہے، اور وجود کے کمنہ و حقیقت کا تصور ناممکن ہے، لے دے کر اس کے تصور کی یہی شکل ہے کہ خود وجود کی ہوتیت موجودہ کا تصور کیا جائے، یعنی کسی ذہنی مثال کے ذریعے سے وجود کا تصور نہیں کیا جاتا، جیسا کہ دنیا کی دوسری چیزوں کا تصور یوحی کرتے ہیں بہر حال اگر وجود کا تصور بھی اسی طرح ممکن ہوتا جس طرح دوسری چیزوں کا تصور کیا جاتا ہے، تو ہم یقین کرتے کہ ایسی صورت میں وجود کی یہ ذہنی صورت خود اپنی، اور ان چیزوں کی ضرور عالم ہوتی جو اس کے سامنے حاضر ہوتیں اور اس کے لئے کسی دلیل کی حاجت نہیں ہوتی،

پانچویں شکل یہ ہے، کہ اپنی ذات کا علم ہمیں جو حاصل ہے، اگر یہ بجنہ ہماری ذات ہے، تو سوال اس علم کے علم کے متعلق ہے یعنی ذات کے علم کے علم کے متعلق سوال ہے، کہ یہ بھی بجنہ ہماری ذات کا علم ہے یا نہیں اگر ہے تو ذات کے علم کا علم بھی خود ہماری ذات قرار پائے گا۔ اور سوالات کا یہ سلسلہ غیر قنایہ ترکیبوں کھینچا چلا جائے گا، اور اگر ذات کے علم کا علم بجنہ علم ذات نہیں ہے، تو پھر ذات کے علم کا بجنہ ذات ہونا ضروری کیوں قرار دیا جاتا ہے، اور اصل اس اعتراض کو اشارات کے مقاصد کے محقق نے نقل کیا ہے، (یعنی طوسی نے) اور یہ بھی لکھا ہے کہ سعودی اعتراضات کے سلسلے کا ایک اعتراض یہ بھی ہے، پھر خود ہی طوسی نے اس کا یہ جواب دیا ہے، کہ اپنی ذات کا علم بالذات تو بجنہ خود ہماری ذات ہے، لیکن اعتباری طور پر اس علم میں اور ہماری ذات میں سفائرت بھی ہے، اور قاعدہ ہے کہ بسا اوقات کسی ایک چیز میں ایسے ذہنی اعتبارات پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں جو کسی نقطے پر پہنچ کر اس وقت تک ختم نہیں ہوتے جب تک اعتبار کرنے والا ان کا اعتبار کرنا ختم نہ کر دے میں کہتا ہوں کہ باوجود اس جواب کے شعبے کی جڑا بھی قائم ہے اس لئے میرے خیال میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عل کی تقریروں کی جائے کہ اپنی ذات کا علم تو بجنہ ہمارا اپنا وجود ہی ہے، لیکن اس علم ذات کا علم یہ ہمارا اپنا وجود نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس ذہنی صورت کا نام ہے، جو ہماری ذات پر



زائد ہے، ہماری مجسمہ شخصی ہویت یہ ذہنی صورت نہیں ہے، بلکہ وہ خود اپنی مستقل ذہنی ہویت رکھتی ہے، اسی طرح علم ذات کے علم کا جو علم ہے، وہ پہلے دونوں علموں کی ہویت سے جداگانہ ہویت رکھتا ہے، اور جب خیالی اعتبارات کا سلسلہ جاری رہے گا تو ان ہویتوں کی پیدائش کا سلسلہ بھی جاری رہے گا اور اس سے دو مشلوں کا کسی ایک محل میں مجتمع ہونے کی خرابی بھی لازم نہیں آتی، کیونکہ بار بار اس کا ذکر کیا جا چکا ہے کہ وجود خواہ خارجی اور عینی نوعیت کا ہو یا ذہنی نوعیت کا اس کی کوئی ایسی ذہنی اور علمی صورت نہیں ہو سکتی جو مجسمہ اس وجود پر منطبق ہو، اور ٹھیک اس کی ذاتی ہویت کے مطابق ہو، پس حاصل یہ نکلا کہ اپنی شخصی وجودی ہویت کا جو علم ہمیں اپنی ذات کے ذریعے سے نہیں بلکہ زائد علم کی راہ سے حاصل ہوا ایسے علم کی حیثیت ایک عرض کی ہوتی ہے جس کا قیام ہمارے وجود میں ہوتا ہے، اور ایسا عرض ہمارے وجود کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر ہے، اسی لئے اس عرض میں اور ہمارے وجود میں کوئی مماثلت اور مشابہت نہیں ہوتی، اور یہی حال ہر اس علم کا ہے جس کا تعلق کسی علم سے ہو جو اس کی یہ ہے، کہ علم دراصل وجود ہی کی ایک قسم کا نام ہے اور شے کی یافت خود اسی کی ذات سے ہو سکتی ہے نہ کہ کسی دوسری صورت کے ذریعے سے، یہی وجہ ہے کہ جس چیز کا بھی علم ہو، (اس کے حصولی علم) کی یہی صورت ہو سکتی ہے، کہ کلی اور عام وجوہ کی راہ سے اس کا علم حاصل کیا جائے (خلاصہ یہ ہے، کہ علم ذات کے علم کا حصول چونکہ صورت سے ہوتا ہے، کیونکہ یہ علم اس کا حصولی ہوتا ہے نہ کہ حضوری اس لئے دو مماثل چیزوں کے اجتماع کا الزام عائد نہیں ہوتا)۔

ساتویں شکل یہ ہے، کہ ہم زید کو دیکھ کر جانتے ہیں، اور ہمیں اس کا بالبدست یقین ہوتا ہے کہ ہم اسی زید کو دیکھ رہے ہیں جو خارج میں موجود ہے، (پس یہ دعویٰ کہ علم کا تعلق زید کے مادی وجود سے نہیں بلکہ اس وجود سے ہوتا ہے جو مادے سے محسوس ہو کر ہمارے اندر حاصل ہوتا ہے) صحیح نہیں ہے، یہ کہنا کہ آدمی اس زید کو نہیں دیکھتا جو خارج میں موجود ہے بلکہ اس کے کسی شبیہ، یا مثال سے ہماری بینائی اور لبصر کا تعلق ہوتا ہے، گویا ان علوم میں شک اندازی ہے، جن پر بدانت مشاہد ہے یا جن کا شمار اولیات میں ہے، محقق طوسی ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جو



پیز و کھائی دیتی ہے، یعنی جو مبصر ہے، وہ تو بلاشبہ زید ہی ہے اور اس سے کسی کو اختلاف بھی نہیں ہے، نہ اس میں نزاع ہے، البتہ گفتگو ابصار اور دیکھنے کے متعلق ہے، اسی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ مدرک اور عالم کے ادراک کی آلہ اور عضو (مثلاً آلہ میں) زید کی شبیہ اور مثال کا حصول ہوتا ہے، پس اعتراض کی بنیاد اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ جو چیز مدرک اور مبصر ہے اس میں اور خود ادراک اور ابصار میں فرق نہیں کیا گیا میں کہتا ہوں کہ ہمارے مسلک کے رو سے وہ چیز جو ابصار اور بینائی کی وجہ سے یہ اور مبصر یعنی جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ درحقیقت دونوں وہی مثالی وجود اور شخص ہے جو بینائی کے آلے میں نہیں بلکہ خارج میں موجود ہے، جس کی تفصیل اپنے مقام پر کی جائے گی انشاء اللہ تعالیٰ، علم کے متعلق اب باب فلسفے کے جو خیالات تھے اور ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے اجمالی تذکرہ کو ختم کر کے اب حق کے چہرے پر اجمال کی جو نقاب پڑی ہوئی ہے، اس کے اٹھانے کی کوشش کرتا ہوں، جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، اب میں اس کی بنیاد کو استوار کرنا چاہتا ہوں۔

## فصل

اس فصل میں اب تفصیلی طور پر تحقیقی رنگ میں علم کی حقیقت کو منقح کرنے کی کوشش کی جائے گی، اچھا

نواب میں کہتا ہوں کہ علم کوئی منفی اور سلبی امر نہیں ہو سکتا

مثلاً مادے سے مجبور ہونے کو علم نہیں قرار دیا جاسکتا اسی طرح کوئی انسانی چیز بھی علم نہیں ہو سکتی، بلکہ ضرور ہے کہ علم

کوئی وجودی امر ہو، اور یہ بھی کافی نہیں ہے بلکہ اس کا بالفعل وجود ہونا ضروری

ہے بالقوۃ وجود بھی علم نہیں ہو سکتا، اور صرف بالفعل وجود بھی نہیں، بلکہ

اس کو ایسا وجود ہونا چاہئے جو عدم اور نیستی کے شائبے سے قطعاً پاک ہو، بلکہ

سمجھنا چاہئے کہ عدم کی آلودگی سے علم جتنا زیادہ پاک ہوگا اسی قدر علم ہونے

کی صفت میں زیادہ شدت پیدا ہوگی، اس دعوے کی دلیل کی تقریر ہم لوں

کرتے ہیں، کہ مادے کی ابتدائی شکل (یعنی مادہ اولی) ظاہر ہے کہ ایک ایسی

چیز ہے جس کی ذات میں صرف ابہام اور اطلاق ہوتا ہے، وہ بالفعل موجود



بھی نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تحصیل اور اس کی ذات کا تقوم جسم اور متعلقات جسم سے  
 تحقق پذیر ہوتا ہے، متعلقات جسم سے مراد مثلاً حرکت اور وہ چیزیں ہیں جو  
 حرکت سے پیدا ہوتی ہیں ایک بات تو یہ ہوتی دوسری بات یہ ہے کہ جسم کا بحیثیت جسم ہونے کے  
 اس قسم کا وجود نہیں ہوتا جو خارجی عدم سے پاک اور خالص ہو، اس لئے کہ  
 جسم میں جو جز بھی فرض کیا جائے گا، اس کا وجود وہی چاہتا ہے، کہ جہاں پر وہ  
 ہے وہاں نہ جسم کا کوئی دوسرا جز بھی پایا جائے اور نہ کل جسم پایا جاسکتا ہے، گویا  
 ہر جز دوسرے جز کا عدم اور کل کے عدم کو چاہتا ہے، نیز معلوم ہو چکا ہے، کہ وجود  
 بجنس وحدت ہی کی تعبیر ہے، یا وجود کے لئے وحدت لازم ہے پس جس میں وحدت  
 نہ ہوگی، وہ وجود سے بھی محروم ہوگا، اسی طرح دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے  
 پر اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب ان دونوں میں وحدت ہو، یعنی "ہوہویت"  
 (یہ وہی ہے، اس ربط کا تحقق بھی بغیر وحدت کے ناممکن ہے، اب چونکہ جسم کو اپنے  
 کسی جز کے ساتھ وحدت کی نسبت حاصل نہیں ہے اور نہ جسم کے اجزاء میں باہمی  
 طور پر وحدت ہے) اس لئے جسم کا وجود پر نہ کسی شے کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور  
 نہ اپنے اجزاء میں سے کسی جز پر اس کو محمول کر سکتے ہیں، اور نہ اجزاء میں سے کوئی  
 جز اس پر محمول ہو سکتا ہے خواہ وہی طور پر بھی محمول کرنے کی کوشش کیوں نہ کی  
 جائے، حالانکہ جسم کی ہویت بالکل یہ انھیں اجزاء کے اتصال کی رہین منت ہے اور  
 جسم کا کمال اسی قدر زیادہ بڑھتا ہے جتنا ان اجزاء کے اتصال کی مدت دراز  
 ہو، اب ظاہر ہے کہ کسی شے کا ایسا کمال جو اس کے زوال اور عدم کو مقتضی ہو  
 ایسی شے کا شمار ان موجودات کے ضمن میں نہیں کیا جاسکتا جو مستقل طور پر موجود  
 ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ جسم دراصل ایک انتشاری اور فراقی حقیقت ہے  
 اس کے وجود میں خود اسی کے عدم کی قوت اور صلاحیت مستور ہے اور اس کے  
 عدم میں وجود کی قوت اور صلاحیت پوشیدہ ہے، گویا جسم کے ہر فرد کا وجود  
 دوسرے فرد کے عدم کو مستلزم ہے، مثلاً کسی جسم سے ایک فٹ کے برابر کوئی جز  
 فرض کیا جائے تو کیا یہ بجنس اسی جسم کے دوسرے فٹ کا عدم اور ضد نہیں ہے؟ پس  
 معلوم ہوا کہ جسم میں خود اپنے زوال کی قوت اور صلاحیت چھپی ہوئی ہے ظاہر ہے



کہ وجود کے انتہائی ضعف ہی کی یہ شکل ہو سکتی ہے، کہ خود اسی کا وجود اس کے  
عدم کو مستلزم ہو، گویا جسم کی حالت وہی ہے، جو کثرت کی وحدت کا حال ہے،  
یعنی کثرت کی وحدت بجنسہ کثرت ہی کا دوسرا نام ہے، باقی وجود کے ضعف کے  
اعتبار سے، بیولی اور جسم میں پھر کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بیولی تو بہت سی  
چیزوں کے وجود کی صرف صلاحیت اور قوت کا نام ہے، لیکن جسم کے وجود  
میں خود اس کے عدم کی صلاحیت و قوت پوشیدہ ہے، بہر حال جسم کا ذاتی حال  
سہی ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کا یہ حال ہو، وہ بذات خود کسی کامل اور تمام شکل میں  
نہیں پایا جاسکتا، اور جس چیز کی یافت بذات خود مکمل شکل میں نہ ہو، وہ کسی دوسری  
شے کی گرفت میں بھی نہیں آسکتی، اور گرفت میں آنا، شے کو پانا، یہ بات علم کے  
لوازم میں ہے، اسی لئے کسی قسم کے جسم اور اس کے متعلقہ اعراض کے علم کی  
صورت اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی، کہ کسی ایسی صورت کے ذریعے سے  
انہیں جانا جائے جو ان کی اس مادی وضعی صورت کے بالکل مغائر ہو جو خارج  
میں پائی جاتی ہے، کیونکہ اگر ان کی بجنسہ خارج والی صورت کسی شے میں حاصل  
ہوگی تو چند ہی حالات ہو سکتے ہیں یا اس صورت کا مادہ جو اس کا محل ہے وہ حاصل  
ہوگا، یا اس صورت میں جس چیز کا حلول اور قیام ہے وہ حاصل ہوگی، یا صورت  
کے ساتھ جس چیز کا مادے میں قیام ہے وہ حاصل ہوگی، لیکن سب کا حال وہی ہے  
جو جسم کا ہے یعنی ان میں سے کسی کی اپنی ذات کسی شے کے لئے موجود اور حاضر  
ہو نہیں سکتی بلکہ سب کا وہی حال ہے جو جسم کا ہے، البتہ اپنے اپنے اطراف اور  
کناروں کے لحاظ سے ان کا وجود کسی دوسری شے کے لئے  
حاصل ہوتا ہے لیکن قاعدہ ہے کہ شے کے اطراف اور کنارے  
جن پر اس شے کی انتہا ہوتی ہے (مثلاً جسم کی انتہا سطح پر ہوتی  
ہے اور سطح کی انتہا خط پر) یہ اطراف اور کنارے شے سے فاصلہ  
ہوتے ہیں، لیکن بسا اوقات اس قسم کی چیزوں کے صرف اطراف و نہایت ہی  
نہیں، بلکہ خود ان کی ذات اور ان کے داخلی اجزاء کے ساتھ  
علم متعلق ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ صرف وجود کسی شے کے معلوم



ہونے کے لئے یا گرفت میں آنے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ایسے وجود کی ضرورت ہے جو وضع اور سمت کے حدود کے ساتھ مقید نہ ہو، اور اسی قسم کا قوی وجود جو تمام عدمی آلائشوں سے پاک ہو، وہی دراصل ادراک اور علم ہے، علم کی تفسیر کرتے ہوئے جس نے یہ کہا تھا کہ شے کے حضور کے ساتھ جب کوئی دوسری حالت شریک ہو، تو اسی کا نام علم ہے، ہو سکتا ہے کہ اس کی مراد حضور سے وجود ہو، اور دوسری حالت سے مراد اسی وجود کا گو نہ استقلال اور تاکہ واستواری ہو، یعنی ایسا وجود جو انقسام پذیر نہ ہو، اور حسی وضع کی صفت اس میں نہ پائی جاتی ہو، جس کی وجہ سے شے اس عالم کی کسی نہ کسی جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے، بلاشبہ جتنی ادراکی صورتیں ہیں سب کا یہی حال ہے، کہ ان میں حسی اشارہ قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور کسی خاص جہت یا سمت میں وہ محدود و مقید نہیں ہوتی ہیں اس لئے کہ جو اس کی رسانی جن صورتوں تک ہوتی ہے، وہ دراصل وہ محسوس کیفیتیں نہیں ہیں جنہیں عام طور پر محسوس قرار دیا جاتا ہے، مثلاً وہ خارجی حرارت یا برودت نہیں ہیں جنہیں سمجھا جاتا ہے کہ آدمی کی قوت لامسہ انہی کو ابتداء محسوس کرتی ہے، اور جو حسی وضعی اشارے کو قبول کرتی ہیں، یعنی کسی خاص جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہوتی ہیں، اس لئے کہ ان چیزوں کا احساس پہلے و پہلے میں بالذات نہیں ہوتا، بلکہ ان کا احساس تو دوسرے درجے میں بالواسطہ ہوتا ہے۔

کیونکہ جو چیز دراصل محسوس ہونے کی حیثیت سے محسوس کہلانے کی مستحق ہے، وہ تو خود ان کا وہی وجود ہوتا ہے جو بجنہ کسی جوہر حساس کے لئے ان کا وجود ہے، یعنی احساس کرنے والے جوہر میں اس کا جو وجود ہے، یہی اس شے کا محسوس ہونا ہے، ان کی محسوسیت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، ٹھیک جو حال ان امور کا ہے جنہیں عقل معلوم کرتی ہے، یعنی جن کی تعبیر معقولات کے لفظ سے کی جاتی ہے ان معقولات کا بحیثیت معقول ہونے کے جو وجود ہوتا ہے یہی وجود بجنہ ان کی معقولیت بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی عقل رکھنے والے جوہر کے لئے ان کا جو حصول ہے اسی کو ان معقولیت کہتے ہیں، الغرض معقولات کا وجود ادراکی معقولیت



دونوں ایک ہی بات ہے، الحاصل محسوسات میں جس صورت کا واقعی بذات خود احساس ہوتا ہے، یہ اس شکوکس شے کا وہ وجود نہیں ہے، جو وضع کی صفت سے موصوف ہے، اور جس کی طرف حسی اشارہ ممکن ہو، اگرچہ حسی اور اک کے لئے ناگزیر ہے، کہ اور اک کے اس آئے کے درمیان اور اس شے کے درمیان جس سے صورت حاصل کی گئی ہو، کسی ایسی نسبت کا پایا جانا ضروری ہے جو خاص وضع رکھتی ہو اور کسی خاص جہت اور سمت میں ہو، لیکن یہ نسبت آلہ اور اک اور شے کے درمیان ہونی چاہئے، مگر صورت اور اس شے کے درمیان یہ نسبت نہیں پائی جاتی جس کے مطابق یہ صورت ہوتی ہے، اور جس سے یہ صورت حاصل کی جاتی ہے، اسی کے ساتھ اس نسبت کی ضرورت صرف حسی اور اک میں ہے لیکن خیالی اور دہی و عقل اور اکات میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی، ایک اور بات کا بھی اجمالاً ذکر یہاں کر دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اور اک کی آلات اور قومی میں صورت کے حصول کی نوعیت وہ نہیں ہوتی جو خارجی محل وغیرہ میں، صورتوں کے حصول کی ہوتی ہے جس کے تفصیلات عنقریب ہم تمھارے سامنے بیان کریں گے،

## فصل

نفس کے لئے یا نفس کے سامنے اور اک کی صورتوں کے حضور کی جو کیفیت ہوتی ہے اور مادے میں صورت کے قیام کی جو شکل ہے، ان دونوں حالتوں میں جس قسم کے امتیازات ہیں اس فصل میں انہی کی تفصیل کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں فرق کے جو وجوہ ہیں ان کی تعداد آٹھ ہے، ہم ہر وجہ کو الگ الگ کر کے یہاں بیان کرتے ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مادی صورت دوسری صورتوں کی راہ میں رکاوٹ اور مزاحمت کا سبب بن جاتی ہے، ظاہر ہے کہ کسی خاص شکل اور خاص رنگ رکھنے والی چیز کے لئے یہ ناممکن ہے، کہ اس شکل اور رنگ کو باقی رکھتے ہوئے کسی اور شکل اور رنگ کو وہ اختیار کرے، یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ پہلی شکل اور پہلا رنگ زائل ہو جائے ہی حال ذائقوں اور مزوں کا بلو اور مختلف و متضاد آوازوں کا ہے، یہ تو مادی صورتوں کی خصوصیت ہے، اسی کے مقابلے میں اب ان صورتوں کو دیکھو، جن کا قیام اور اک قوتوں میں ہوتا ہے کہ ان کے اور اک وجود میں نہ کوئی مزاحمت ہوتی ہے اور نہ متقابلہ



مثلاً ایک حس مشترک ہے، جس میں ہر قسم کی صورتیں جمع رہتی ہیں، اور سب ایک اسی قوت کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، یہی حال پانچوں حواس کا ہے، یعنی ہر ایک اپنے اپنے مخصوص محسوسات کی مختلف قسموں، اور مختلف انواع کا ادراک کرتا ہے مثلاً قوت باصرہ اور بینائی سے مختلف رنگوں کا قوت ذائقہ سے مختلف اور متضاد مزوں کا احساس ہوتا ہے، دوسرے حواس کی بھی یہی حالت ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ اور انکی صورت وجود کی ایک اور قسم ہے، جو خارجی اور مادی وجود سے آئینہ میں مختلف ہے،

فرق کی دوسری وجہ یہ ہے، کہ مادی صورتوں میں اگر کوئی بڑی صورت ہوتی ہے تو کسی چھوٹی مقدار رکھنے والے ناف میں اسکا قیام نہیں ہو سکتا، مثلاً کسی رائی کے دانے میں پیاز کا قیام نہیں ہو سکتا، اور کسی جوف میں دریا سا نہیں سکتا، مگر ادراک وجود کا حال اس سے مختلف ہے، یعنی چھوٹی چیز ہو، یا بڑی چیز نفس کو قبول کرنے میں دونوں سے مساوی نسبت ہے آدمی کے نفس میں اس کی قدرت ہے، کہ اپنے خیال میں وہ آسمان و زمین اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے سب کو آن واحد میں اپنے اندر حاضر کر سکتا ہے اور اس کی وجہ سے اس میں کوئی تنگی نہیں پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ ہمارے آقا اور ہمارے سرور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مومن کا قلب عرش سے بھی زیادہ بڑا ہے، اور ابو یزید بسطامی سے بھی منقول ہے کہ خود اپنے متعلق کہا کرتے تھے کہ عرش اور جو کچھ عرش میں ہے، اور جسے عرش حاوی ہے اگر ابو یزید کے قلب کے گوشوں میں سے کسی گوشے میں ڈال دے جائیں، تو اسے پتا بھی نہ چلے (کہ کیا رکھا گیا ہے) اس گنجائش کی وجہ یہ ہے، کہ نفس کی نہ کوئی وضع ہوتی ہے اور نہ مقدار، نہ وہ کسی جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہے، اگر نفس بھی خاص حدود میں مقید ہوتا اور اس کی کوئی خاص وضع ہوتی جو کسی خاص سمت کے ساتھ اس کو مخصوص کر دیتی، تو جب کسی بیرونی چیز کو قبول کرتی اس وقت دوسری صورت ہو سکتی تھی، یعنی اس بیرونی امر کی مقدار نفس سے زیادہ ہوتی، یا کم ہوتی، دونوں حال میں یا یہ ہوتا کہ اس چیز کا کچھ حصہ نفس کے لئے غیر معلوم ہو کر رہ جاتا کہ یعنی جب بیرونی امر کو نفس سے بڑا فرض کیا جائے گا، یا نفس ہی کا کوئی حصہ ایسا



رہ جائے جس میں اس بیرونی ہستی کا علم نہ ہو گا (یہ اس وقت ہو گا جب نفس ہی اس سے بڑا ہوتا) اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ان واحد میں ایک ہی شے معلوم بھی ہو اور غیر معلوم بھی یا ایک ہی چیز عالم بھی ہو اور غیر عالم بھی حالانکہ دلیل سے یہ بات غلط ثابت ہو چکی ہے، اور وجدان بھی اسی کی شہادت دیتا ہے، یعنی ہم خود جانتے ہیں کہ ہم میں یہ شخص کا نفس ایک ایسا واحد شخصی وجود ہے، کہ جب کسی بڑی سی بڑی چیز کا ادراک کرتا ہے تو پورا نفس اس پوری چیز کو جانتا ہے یعنی کل کو کل کا ادراک ہوتا ہے، نہ کہ نفس کا کوئی جز یا حصہ اس کا عالم ہوتا ہے، کیونکہ یہ مسئلہ بجائے خود ثابت ہے کہ نفس جو کہ بسیط ہے، اس لئے اس میں جز پیدا نہیں ہو سکتا۔

فرق کی تیسری وجہ یہ ہے کہ مادے میں جب کوئی تیز کیفیت پیدا ہوتی ہے تو ضعف کیفیت کو وہ مٹا دیتی ہے، مگر نفس میں جن صورتوں کا حصول ہوتا ہے ان میں قوتوں، صورتیں، صورت کو مٹا نہیں دیتی، خصوصاً تخیل اور عقل کی ادراکی قوتوں میں یہ خصوصیت بہت زیادہ نمایاں ہے، عقل بسا اوقات کسی قوی امر کا ادراک ضعف کے بعد کرتی ہے اسی طرح آدمی چھوٹی چیز کا خیال بڑی چیزوں کے خیال کے بعد اور ناقص کا خیال شدید کے بعد عموماً کیا کرتا ہے، فرق کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مادی کیفیتوں کی طرف حواسوں کے ذریعے سے ایسے وقتوں میں اشارہ کیا جاتا ہے جب وہ اس عالم کی کسی خاص جہت یا سمت میں ہوتی ہیں، مگر ادراکی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے، اس لئے کہ نہ ان کی طرف اشارہ ہی ممکن ہے، اور نہ ان کے متعلق یہ بتایا جاسکتا ہے کہ وہ یہاں پر ہیں اور وہاں پر نہیں ہیں، جس کی وجہ وہی ہے کہ مقولہ وضع سے انھیں تعلق نہیں ہوتا، اور وضع کی یہ صفت ان میں نہیں پائی جاتی، اور نہ ان میں اجزا پیدا ہوتے ہیں، فرق کی پانچویں وجہ یہ ہے کہ مادی صورت کے ساتھ یہ ممکن ہے کہ متعدد اشخاص کی ادراکی قوتوں کا اس سے تعلق ہو اور وہی تعلق ہو جو ایک اور اک سے مقصود ہوتا ہے، مثلاً حروف کے کسی مجموعہ کو متحد بنائیاں دیکھ سکتی ہیں، یا کسی آواز کو مختلف کان سن سکتے ہیں، لیکن ادراکی صورت کا یہ حال نہیں ہے مثلاً جو صورت میرے خیال میں ہے، اس کی اطلاع میرے سوا دوسرے کو نہیں ہو سکتی، یا جو مزہ میری قوت ذائقہ میں ہے اس کے



دوسرا واقف نہیں ہو سکتا، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نفس کی آگ نہیں جلاتی ہے اور عاشق کے قلب کی سوزش گرم نہیں کرتی اور اس کے سینے کی برف سے ٹھنڈک پیدا نہیں ہوتی، عقل جب یہ حکم کرتی ہے، کہ آگ جلاتی ہے اور پانی سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جو آگ نفس میں ہے وہ جلاتی ہے، یا جو پانی نفس میں ہے اس سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ ایسے امور ہیں کہ خارج میں جب ان کا وجود پایا جائے گا تو اس وقت وہ جلاتے ہیں اور اس وقت ان سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، اسی طرح جب عقل یہ حکم لگاتی ہے، کہ جو ہر بذات خود قائم ہوتا ہے، غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، تو اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ جو ہر کا ذہنی وجود بھی بذات خود قائم ہوتا ہے اور غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، بلکہ اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ عقل کو جس چیز کا علم حاصل ہوا ہے یا جسے وہ جانتی ہے، یہ اسی شے کی صورت ہے جس کا قیام غیر میں نہیں ہوتا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو صورت اس شے کے مطابق ہے اس قیام بھی غیر میں نہیں ہے۔

فرق کی چھٹی وجہ یہ ہے، کہ مادی اور کوئی صورتوں کی خصوصیت ہے، کہ اپنے موضوع اور محل سے جب زائل ہو جاتی ہیں تو پھر اسی محل میں ان کو یا ان کے ہم مثل کو، اس وقت تک واپس لوٹا یا نہیں جاسکتا جب تک کہ ان کے لوٹانے کے لئے پھر نئی اور مستقل کوشش نہ کی جائے، اور نئے سرے سے ان کے محل کو پھر انھی اسباب سے متاثر نہ کیا جائے جن سے پہلی دفعہ مادے میں وہ صورت قائم ہوئی تھی، مگر نفس کی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ پائے جانے کے بعد اگر نفس سے وہ زائل بھی ہو جاتی ہیں، تو ان کو دوبارہ پھر نفس میں حاضر کرنے کے لئے کسی نئی جدوجہد کی شقت برداشت کرنے کی نسا اوقات ضرورت نہیں ہوتی۔

فرق کی ساتویں وجہ یہ ہے، کہ اگر مادی اور کوئی صورتوں کا وجود ناقص اور غیر مکمل ہوتا ہے، تو ان کی تکمیل اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ بیرونی موثرات اور ایسے اسباب ان پر عمل نہ کریں، جن کا وجود ان صورتوں



سے بالکل الگ اور جدا ہوتا ہے، مثلاً درخت کا قد جب پورا ہو جاتا ہے، تو اس وقت بھی وہ کھانے پینے بڑھنے میں دوسرے اسباب مثلاً پانی مٹی کے محتاج ہوتے ہیں، یہی حال حیوانات کا اور جہادی صورتوں کا ہے، خواہ جمادات کی وہ طبعی صورتیں ہوں، یا مصنوعی، بہر حال ان کے نقصانات کی تلافی ہمیشہ ایسے اسباب کے ذریعے سے ہوتی ہے جو ان سے بالکل جدا اور الگ ہوتے ہیں، لیکن نفسانی صورتوں کا حال ان سے مختلف ہے، مثلاً ایسے نفوس قدسیہ جو اپنے ابتدائی زلمے میں ناقص ہوتے ہیں لیکن اپنے ان کمالات تک پہنچنے میں جو ان کے مناسب حال ہوتے ہیں انھیں بیرونی اسباب کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لئے خود ان کی اپنی ذات کافی ہوتی ہے،

فرق کی آٹھویں وجہ یہ ہے، کہ مادی اور کوئی صورتوں میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی کہ ظلم پر ان کے معافی اور مفہوم کے جو مخالف اور نقیض معافی و مشہومات ہیں صادق نہیں آسکتے مثلاً خارجی نار پر ظاہر ہے کہ لانا صادق نہیں آسکتا، اسی طرح خارجی سیاہی پر یہ صادق نہیں آسکتا کہ وہ سیاہی نہیں ہے، بخلاف اس نار کے جو نفس میں پائی جاتی ہے کہ محل شائع کے طور پر اس پر صادق آتا ہے کہ وہ نار نہیں ہے اسی طرح نفس میں جو جسم موجود ہوتا ہے اس پر صادق آتا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے، یہی حال تمام محسوس کیفیتوں مثلاً رنگوں آوازوں مزوں وغیرہ کا ہے، کہ محل ذاتی کے طور پر خود ان کی ذات ان پر محمول ہوتی ہے، مگر محل شائع کے طور پر خود انھی کی نفسی ان کے ذات سے کی جاتی ہے، مثلاً نفس والے حیوان کو حیوان بھی کہتے ہیں اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ حیوان نہیں ہے، اس عجیب و غریب حال کا بھید یہ ہے، کہ نفس میں اشیاء کا

لے بہ ظاہر اس پر شبہ ہوتا ہے کہ گنگو علمی صورتوں میں ہر ہی تھی، پھر قدسی نفوس سے مادی صورتوں کا مقابلہ مصنف نے کیسے کر دیا علامہ بنر داری نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ قدسی نفوس کو اپنی ذات کا عالم پر خود اپنی ذات ہی سے ہوتا ہے اس حیثیت سے وہ بھی تو علمی صورت ہی بننا ہوتے ہیں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہاں قدسی نفوس سے ملکی نفوس مراد ہیں۔



جو وجود ہوتا ہے یہ ایسا صوری وجود ہے جو تمام مادی تقاضے سے پاک ہے بلکہ ایک  
بلند و برتر مرتبہ کا وجود ہے، مگر باوجود اس کے ان حیوانی مادی صفات و معانی کو جو  
ان کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان صفات اور معانی کا سبب  
نفسانی وجود میں بھی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ مادی صورتیں دراصل انہی مجرّد صورتوں  
کے قالب اور صنم ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں پھر انہی صفات اور معانی کی جو ان سے نفس  
کی جاتی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مجرّد صورتوں کا مقام اتنا بلند اور عالی ہے کہ ان  
مادی آلائشوں اور گندگیوں کی رسائی وہاں تک نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ گوشت پوست  
حیوان جو اضداد سے مرکب ہے اور فنا پذیر صورتوں کے ساتھ ایک حال کو چھوڑ کر  
دوسرے حالات کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، یہ دراصل اس نفسانی  
حیوان کی مثال اور اس کا سایہ نفل ہے، جو بذات خود بیضی ہے، اگرچہ خود اس  
نفسانی حیوان کے اوپر بھی ایک اعلیٰ اور بالاتر حیوان ہے، اور وہ دراصل  
ایک عقلی بسیط حیوان ہے جو اپنی بساطت کے باوجود ہر قسم کے ان مادی  
اور نفسانی حیوانوں کا جامع اور مرجع ہے، جو اس کے ماتحت ہیں، یہ بسیط  
عقلی حیوان اپنے تمام ماتحت انواع کی مثال اور کلی نوعی  
ہے، مثلاً عقلی گھوڑا وہی ہے، اور دوسرے تمام مادی اور نفسانی گھوڑے اسی کے  
ماتحت ہیں، تمام حیوانی نوعوں، اور ان کے سوا جتنے انواع ہیں سب کا یہی حال ہے  
جس کے تفصیلات کا ذکر ماہیت کے مباحث میں آچکا ہے، یہاں اس مسئلے کے  
ذکر کی غرض یہ ہے کہ مادی صورتوں کے مطابق جو مجرّد صورتیں ہیں، ان پر خود ان کے  
اضداد اور ان کے نقیض کیوں صادق آتے ہیں، ہم نے چاہا کہ اس مسئلے کو اس طرح  
بیان کریں جس کی وجہ سے تناقض کے الجھنوں سے نجات ہو، دراصل اس تناقض  
کی بنیاد اشد اور اضعف کا مسئلہ ہے، یعنی جب کسی شے کے وجود میں شدت اور  
تیز کمی پیدا ہوتی ہے تو شے اپنی نوع کے حدود سے نکل کر دوسری نوع کے دائرے میں  
داخل ہو جاتی ہے، حالانکہ شدت پذیری میں یہی ہوتا ہے کہ شے جس نوع کے  
تحت میں درج ہوتی ہے، اسی میں اس کا انہماک اور استغراق بڑھ جاتا ہے  
گویا وہ جو مشہور مثل ہے کہ شے جب اپنی حد سے آگے بڑھتی ہے تو لوٹ کر



اپنی ضد کی شکل اختیار کر لیتی ہے، وہی صورت یہاں بھی پیش آرہی ہے اسی طرح کوئی واحد شخصی مادہ اپنے کمالات میں جب ارتقا کی منزلیں طے کرتا ہے تو اس میں بھی یہی صورت پیش آتی ہے، مثلاً سپٹ کا بچہ جب اپنی طبعی صورت کو مکمل کر لیتا ہے، تو اس کے بعد وہ بجائے مادی رہنے کے انسانی صورت بن جاتا ہے، اور اس کے بعد پھر عقلی وجود ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے جو چیز اس سے مسلوب اور غائب تھی وہ اس پر صادق آتی ہے اور جو صادق آتی تھی وہ مسلوب اور غائب ہو جاتی ہے، حکماء کا جو یہ دعویٰ ہے، کہ علم عرض ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق اور تمقید کی جائے گی، اور اس سلسلہ میں ملکی مختلف قسموں کا بھی حال بیان کیا جائے گا، بہر حال حسی اور خیالی علوم کے متعلق

## فصل

تو ہم لوگوں کا مذہب یہ ہے، کہ جس کے آلات اور تخیل کے آلات میں ان کا حلول نہیں ہوتا بلکہ ان کے ساتھ ان آلات کو وہ نسبت ہوتی ہے جو آئینوں کو دیکھنے والوں سے ہوتی ہے، یا جو مظاہر کو ان امور سے نسبت ہوتی ہے جن کا ظہور ان کے ذریعے سے ہوتا ہے، ان فرض ان علوم کے یہ آلات نہ محل ہوتے ہیں نہ موضوع اور اس بنیاد پر ان علوم کے متعلقہ امور اگر جواہر تھے تو وہ جواہر ہی باقی رہتے ہیں لیکن ایسے جواہر جو مادے سے مجرد ہوں، اور ان میں جو عرض ہوتے ہیں ان اعراض کا قیام انھی جواہر کے ساتھ باقی رہتا ہے پھر سب کا قیام نفس میں ہوتا ہے اس قیام کی نوعیت وہی ہوتی ہے، جو باری عاقلہ میں ممکنات کے قیام کی حالت ہے یہ فیصلہ توحسی اور خیالی علوم کے متعلق تھا، باقی عقلی علوم، تو مشہور ہی ہے، کہ اشیاء کے جو عقلی علوم ہمارے اندر ہیں، اس میں ان اشیاء کی صورتوں کا انتقاش اور ارتسام ہمارے نفوس میں ہوتا ہے کیونکہ علم کی عام تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ موجودات سے جو صورتیں اپنے مادوں سے مجرد اور پاک کر کے حاصل کی جاتی ہیں، اسی کا نام علم ہے، اور ان کی دو قسمیں ہیں، ایک جواہر کی صورتیں دوسری اغراض کی صورتیں اس پر ایک قومی اعتراض وارد ہوتا ہے جبکا ذکر شیخ نے الہیات شفا میں بایں الفاظ کیا ہے۔

علم کے لئے جب یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ اس کو اپنے معلوم



کے مطابق ہونا چاہئے، تو ایسی صورت میں چاہئے کہ اگر معلوم ایسا ہے جو بذات خود قیام پذیر ہے، تو اس کا علم بھی اس کے مطابق ہی ہو، اور معلوم کی نوع کی تحت وہ بھی داخل ہو، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی نوع کے تحت میں جب کوئی چیز داخل ہوگی تو یقیناً اس نوع کے ساتھ نوع کی جو جنس ہوگی اسکے نیچے بھی اس کا مندرج ہونا ضروری ہے، تاکہ اس جنس میں اپنی نوع کی وہ شریک ہو، اب دیکھا جاتا ہے کہ جوہر کا اطلاق اپنے ماتحتوں پر جنسی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی اپنے ماتحتوں کا جوہر جنس ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جوہر کی عقلی صورتوں کو بھی چاہئے، کہ وہ جوہر ہی ہوں، حالانکہ جوہر کا جو علم ہوتا ہے اس کا شمار ان نفسانی کیفیتوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے جن کا قیام نفس میں ہوتا ہے، اب خرابی یہ لازم آتی ہے کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو جاتی ہے اور عرض بھی، حالانکہ کوئی جوہر عرض نہیں ہو سکتا۔

یہ تھی اس شہور اعتراض کی تقریر میں اس اعتراض کے جواب کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکا ہوں اور بعد کو بھی اس کے ازالے کی صورت بتائی ہے، لیکن شیخ نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جوہر کی ماہیت جوہر ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب خارج اور اعیان میں جوہر کی ماہیت موجود ہوگی، تو اس وقت موضوع (محل مستغنی) میں ہو کر نہیں پائی جائے گی، اور یہ بات تو اس ماہیت میں بھی پائی جاتی ہے، جس کا وجود ذہن اور عقل میں ہوتا ہے اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ ایک ایسی ماہیت ہے، جس کی یہ شان ہے، کہ جب خارج میں موجود ہوگی تو موضوع میں نہیں پائی جائے گی، مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس ماہیت کو عقل نے ایک ایسی چیز سے حاصل کیا ہے، جس کا خارج میں قیام موضوع میں نہیں ہوتا باقی ذہن میں بھی اسی صفت کے ساتھ پایا جاتا ہے بات اسکی تعریف کا جز نہیں ہے یعنی بحیثیت جوہر ہونے کے ذہن میں اس صفت کا اس کے ساتھ ہونا ضروری نہیں ہے یہی حال حرکت کا ہے کہ جس چیز میں بعض کالائت قوت اور صفا حیثیت کے رنگ میں رہتے ہیں، اس کے کمال کا نام حرکت ہے، یہی حرکت کی ماہیت ہے، مگر ذہن میں ظاہر ہے کہ حرکت



اس صفت کے ساتھ نہیں پائی جاتی، اسی وجہ سے ذہن والی حرکت کی وجہ سے عقل اور ذہن متحرک نہیں ہوتے کیونکہ یہاں تو مذکورہ بالا قوت و صلاحیت کے اعتبار سے وہ کمال نہیں ہے، الغرض اسی طرح شیخ نے جواب دینے کی کوشش کی ہے، مگر میں عرض کرتا ہوں کہ شیخ کا یہ جواب مجھے پسند نہیں ہے، اس لئے کہ وجود ذہنی کو جن دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اگر ان دلائل سے واقعی یہ دعویٰ ثابت ہوتا ہے، تو پھر اس سے تو یہ بھی ثابت ہوتا ہے، کہ اشیاء اپنے تمام صفات و خصوصیات، لوازم، و عوارض کے ساتھ خواہ کسی معنی میں ہوں اور کسی وجہ سے ہوں، ان کا ایک دوسرا وجود بھی ہوتا ہے، جو اس فنا پذیر، مادی وجود کے سوا ہے، مثلاً انسان کو ہم جب اپنے ذہن میں اس طرح سوچتے ہیں کہ وہ ایک جوہری نوع ہے، تو اسی کے ساتھ اس کا بھی تصور ہوتا ہے کہ وہ بالفعل بذات خود قائم ہے، اور وہ ایک ایسی ہستی ہے جسے اپنی اس ذات کا جو مادہ اور موضوع سے مجرد ہے بذات خود تعقل ہوتا ہے شیخ نے جو عذر پیش کیا ہے، وہ یہاں چسپاں نہیں ہے، اور اگر شیخ کا یہ مطلب ہے، کہ ذہن میں مہیتوں کے تمام صفات، ان کی تمام جنسیں اور ان کے تمام فصول کچھ بھی انکے ساتھ باقی نہیں رہتے ہیں، تو اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ذہن میں اشیاء کی مہیتوں کی کوئی چیز گویا بالکل یہ پائی ہی نہیں جاتی، مثلاً ذہن میں حیوان کی جو صورت ہے، اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ اس وقت وہ نہ جوہر رہتا ہے نہ جسم، نہ اس میں نشوونما کی صفت پائی جاتی ہے، نہ کھانے پینے کی قوت نہ وہ حساس ہے اور نہ متحرک، اور نہ کسی مکان اور چیز سے اس کا تعلق ہے، الغرض حیوانات کا تقویم جن جن چیزوں سے ہوتا ہے اور اس کے جتنے قریب و بعید فصول ہیں ان میں سے کوئی چیز حیوان کے ذہنی وجود کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ پھر اس کو حیوان آخر کس بنیاد پر کہا جاتا ہے، جب اس میں حیوانیت کی کوئی بات ہی نہیں پائی جاتی، ظاہر ہے کہ اس کو حیوان کہنے کی وہی وجہ ہو سکتی ہے یا اس لئے اس کو حیوان کہہ سکتے تھے کہ وہ کوئی ایسا جسمانی جوہر ہوتا جس میں نشوونما، احساس کی قوت پائی جاتی لیکن



معلوم ہو چکا ذہنی حیوان میں یہ صفات نہیں پائے جاتے ہیں، یا اس کو حیوان اس لئے کہا جاتا ہے کہ اگر یہی ذہنی ماہیت خارج میں پائی جائے گی تو حیوان ہوگی (جیسا کہ شیخ نے یہی کہا بھی ہے) مگر میں کہتا ہوں کہ شیخ کی آخر اس قول سے غرض کیا ہے؟ اگر مقصد یہ ہے، کہ ذہنی صورت کا اپنے شخصی وجود کے ساتھ خارج میں پائے جانے کا امکان ہے تو ظاہر ہے کہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی چیز جو ذہن میں موجود ہو، اور اس کو کلی ہونے، مشترک ہونے کی صفت خارج ہو چکی ہو، کیا یہ ممکن ہے کہ وہی ذہن اور عقل سے باہر نکل کر موجود ہو جائے؟ اور وہی بجائے وہ شخص بن جائے جو جسمانی صفات رکھتا ہے اور وضع اشارہ وغیرہ خصوصیات کا حامل ہے، ایسا ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس کی وجہ سے تو وجود کے مختلف طریقوں میں سخت گڑبڑ اور اختلاط پیدا ہو جائے گا، اور حیثیتوں کے حدود ٹوٹ پھوٹ کر برباد ہو جائیں گے، آخر کون نہیں جانتا کہ ذہنی شخص کی شخصیت باوجود شخص ہونے کے عمومیت اور اشتراک کے صفات سے بھی موصوف ہوتی ہے دونوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، مگر خارجی شخص میں ظاہر ہے کہ ان باتوں کی کہاں گنجائش ہے، اور اگر یہ مقصد ہے کہ ماہیت اپنے اس ذہنی وجود کے ساتھ ذہن میں اس طرح موجود ہوتی ہے کہ جب یہی ماہیت بجائے ذہنی کے وجود کے خارجی وجود کے ساتھ متصف ہو کر خارج میں موجود ہوگی تو اس وقت وہ جوہر ہوتی ہے، شیخ کے جواب کا یہ مطلب بھی واقعات سے تائید حاصل نہیں کرتا اس لئے کہ ذہن میں جو ماہیت پائی جاتی ہے، خود اہل فلسفہ مانتے ہیں کہ وہ مقولہ کیف کی ایک چیز ہے، اب جو ماہیت مقولہ کیف کے نیچے مندرج ہوتی ہے، وہ اگر خارج میں پائی جائے گی تو اس وقت بھی وہ ایک نفسانی کیفیت ہی ہوگی یعنی بجز نفسانی کیفیت ہونے کے وہ نہ جوہر ہو سکتی ہے، نہ مقدار و کم، بلکہ کیف کی کوئی دوسری قسم بھی نہیں ہو سکتی، اور اگر یہ مقصد ہے، کہ ذہن میں جو ماہیت موجود ہے، اگر اس کے متعلق یہ فرض کیا جائے خواہ یہ فرض کسی ناممکن امر کا



فرض ہی کیوں نہ ہو، کہ خارج میں وہ کسی اور ماہیت کے وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے تو اس وقت وہ مثلاً جوہر ہوگی (یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ خارج میں جس ماہیت کے وجود کے ساتھ وہ موجود ہوتی ہے وہ جوہر ہے) یا اسی طرح اس کو جس قسم کی بھی ماہیت فرض کی جائے وہی ماہیت وہ بن جاتی ہے، بالغرض اس مفروضہ کو تھوڑی دیر کے لئے اگر مان بھی لیا جائے، تو اس توجیہ سے کوئی نفع نہیں پہنچتا، کیونکہ اس قسم کا فرض تو ہر ماہیت میں ہر قسم کے وجود کے اعتبار سے جس ماہیت کی رو سے سوچا جائے ممکن ہے، کیونکہ اس کا مطلب تو یہی ہوا کہ مثلاً جوہر اگر عرض ہو جائے تو اس وقت جوہر کا بھی قیام موضوع اور محل میں ہوگا، یا یہ فرض کہ اگر جسم عقل ہو جائے تو جتنے کمالات کا اس میں امکان ہے سب بالفعل ہو جائیں گے، یا یہ بات کہ ممکن اگر واجب ہو جائے تو پھر ممکن ہی سارے جہاں کا خالق اور صانع ہو سکتا ہے نیز اگر اس توجیہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جو لوگ علم کے متعلق شبہ اور مثال کا نظریہ رکھتے ہیں ان میں اور اس خیال میں جو اس توجیہ کے بعد اس کی شکل بن جاتی ہے کوئی فرق باقی نہیں رہتا، اور نفس میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں ان کا حال وہی ہو جائے گا، جو دیوار کی تصویروں کا ہے، یعنی دیوار والی صورتوں کو بھی آدمی گھوڑا یا کتھی درخت وریا وغیرہ کہتا اس لئے جائز ہوگا کہ ان پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ جب خارج میں موجود ہوں گی تو اس وقت وہ مذکورہ بالا چیزیں ہو جائیں گی، یعنی آدمی کی مثلاً جو صورت دیوار پر منقوش ہے اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ جب خارج میں پائی جائے گی، تو وہ واقعی آدمی ہوگی، مگر دیوار کی سطح سے الگ ہو کر ان کا پایا جانا ممکن نہیں ہے (اس لئے ایسا نہ ہو سکا)

انہی وجوہ سے میرے خیال میں جواب کی صحیح شکل یہ ہے کہ یوں تقریر کی جائے، یعنی دعویٰ کیا جائے کہ خارج میں جو جوہر موجود ہیں ان کی ذہنی اور عقلی صورتیں بجز انہی ٹھوس خارجی حقائق، اور واقعی و اصلی ذاتوں کے معانی ہیں میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو فرض کرو کہ ہمارے سامنے کوئی جوہر بلکہ ایک جسم ہے، اب اس کے متعلق دو چیزیں پیدا ہوتی ہیں ایک



اس کا معنی ہے، اور دوسری اس کی محسوس صورت ہے، ان دو چیزوں میں سے  
 اس کی محسوس صورت یہی حسی جوہر ہے، اور ذہن عقل میں جو اس کی صورت ہے  
 جسے جسم کی صورت معقولہ کہہ سکتے ہیں، یہ جوہر کا معنی ہے یعنی عقل میں خود اس کی ذات  
 سے جو یہ بات پیدا ہوتی ہے، کہ یہ ایک ایسی ہستی ہے، جس کا وجود موضوع (محل  
 مستقنی) کا محتاج نہیں ہے یہ اس کی اصلی صورت ہے، اور یہ معنی ذہن میں جو پیدا  
 ہوتا ہے اس کے لئے قطعاً ضرورت نہیں ہے، کہ عقل میں اس کے ادراک  
 کے لئے کسی صورت کا قیام ہو، اسی طرح حیوان معقول یعنی ذہن عقل میں حیوان  
 سے جو معنی حاصل ہوتا ہے، وہ دراصل جسم معقول، نامی معقول حاس معقول سے عبارت  
 ہے، مطلب یہ ہے کہ حیوان سے ذہن میں یہ معانی پیدا ہوتے ہیں کہ وہ طول و  
 عرض عمق رکھنے والا ایسا جسم ہے جس میں تشو و نما احساس کے صفات پائے جاتے  
 ہیں، بہر حال ذہن میں جو چیزیں ان امور سے حاصل ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ  
 ضرور نہیں ہے، کہ وجوداً یہ باہم ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، اور نہ  
 یہ ایسے معانی ہیں، جو وجود کے اس عقلی و ذہنی کامل مرتبے کے اعتبار سے کسی موضوع  
 (محل مستقنی) میں پائے جاتے ہیں، بلکہ یہ سارے معانی مزید اضافوں کے ساتھ  
 ایک جسم پر صادق آتے، اور اس پر اس طریقے سے محمول ہوتے ہیں، جس  
 میں ایک چیز کو دوسری چیز کے لئے ثابت کیا جاتا ہے جسے ہو ہو (یعنی وہ وہی  
 ہے) والا محل کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ جو جسم ان معانی کا مصداق ہے، وہ وضع  
 رکھنے والی اور حسی اشارہ قبول کرنے والی ہستی ہے، مگر خود یہ ذہنی اور عقلی معانی  
 نہ وضع رکھتے ہیں، اور نہ اشارے کو قبول کرتے ہیں اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ان  
 عقلی معانی کو بجائے اس قسم کی چیز محمول کرنے کے یہ زیادہ مناسب ہے کہ کسی عقلی اور ذہنی ذات  
 پر ان کو محمول کیا جائے اس لئے کہ کسی عقلی امر پر عقلی امر کا صاوق آنا یا عقلی امر کا عقلی امر  
 کے ساتھ عقلی وجود میں متحد ہونا زیادہ بہتر ہے، بہ نسبت اس کے کہ اس  
 عقلی امر کا مصداق کوئی حسی امر ہو اور کسی معقول کو محسوس کے ساتھ حسی  
 وجود میں متحد کیا جائے،

تعجب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب اشارات کے نمط چہارم میں یہ ثابت



کیا ہے، کہ حیوان محسوس میں حیوان معقول بھی پایا جاتا ہے، اگرچہ حیوان معقول اپنے  
 کثیر افراد میں مشترک ہوتا ہے، اور اس میں کیا شبہ ہے، کہ حیوان معقول اپنے  
 مخصوص وجود کی وجہ سے اس قابل نہیں ہوتا کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا  
 جائے اور کسی خاص مکان اور حیز میں وہ محدود ہو اور وضع اور جہت کے ساتھ مقید  
 ہو، مگر باوجود اس کے حیوان محسوس حیوان محسوس کے ساتھ یقیناً وہ گونہ ربط اور تعلق رکھتا ہے  
 اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ حیوان کی عقلی صورت حیوانی اشخاص و افراد میں یابی  
 جاتی ہے، ایسا ہوتا تو بیشک اس وقت لازم آتا کہ عقلی حیوان ایک عرض ہے  
 جس کا قیام حسی حیوان میں ہے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ جو ہر ہونے اور ہونے  
 سے مستغنی ہونے کا عقلی حیوان بہ نسبت ان حسی حیوانوں کے زیادہ حقدار ہے  
 جو وجوداً بہت ادنیٰ درجے کے ہیں، اور ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل  
 ہوتے رہتے ہیں بننے اور بگڑتے رہتے ہیں، اور یہی حال تمام جوہری انواع کے  
 عقلی اور ذہنی صورتوں کا ہے، لوگوں کو اس مسئلے میں جو مغالطے ہوئے اور دشواریاں  
 پیش آئیں، اسکی وجہ یہ ہے کہ عقلی اور ذہنی صورتوں کا وجود نفس میں اسی طرح پایا جاتا ہے جس طرح  
 عرض کا وجود اپنے محل میں ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ انھوں نے اس اتحاد کا بھی انکار کر دیا جو عقل اور  
 معقول عالم اور معلوم میں ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس دشواری سے نجات کی راہ  
 کا مذکور شکل ہے جس کا ذکر کیا گیا تھا، یعنی جوہری موجودات کا اور اک اور تعقل جب نفس کرتا ہے تو اس  
 وقت لازم آتا تھا کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو، اور عرض بھی زیادہ سے زیادہ اس شکل سے نکلنے  
 کیلئے انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ یہ ہے کہ عرض کا مفہوم اپنے ماتحتوں کے اعتبار سے ذاتی نہیں  
 بلکہ عرضی ہوتا ہے، اور یہ کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے جوہر اور عرض میں منافات نہیں ہے، بلکہ  
 ان دونوں میں صرف خارجی وجود میں منافات ہے، یعنی خارج میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز جوہر  
 بھی ہو اور عرض بھی، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا خیال ہے وجود ذہنی کی حالت میں اگرچہ جوہر کی  
 ماہیت موضوع کا یعنی ذہن کا محتاج ہوتا ہے، لیکن باوجود اسکے جوہر کی ماہیت ہر حال میں محفوظ  
 رہتی ہے، اسلئے کہ اس پر اس حال میں (یعنی ذہنی وجود کے حال میں) بھی یہ صادق آتا ہے کہ  
 اپنے خارجی وجود میں وہ موضوع کا محتاج نہیں ہے، ایک ہی چیز عرض بھی ہو، اور جوہر بھی ہو اس وقت  
 بیشک ناممکن ہے جب یہ حکم ایک ہی وجود کو پیش نظر رکھ کر لگایا جائے اور جوہر کی ماہیت کا جس



ذہن میں حصول ہوتا ہے اس وقت یہ بات لازم نہیں آتی، بلکہ غایت مافی الہاب  
 اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ جوہر کی ماہیت کو عرض کا مفہوم  
 عارض ہو، جیسا کہ عرض کا یہ مفہوم ان سارے مقولات اور مقولات کے لوازم  
 عارض ہوتا ہے، جو ذہن اور خارج دونوں میں پائے جاتے ہیں مگر ان کی اس تفریق  
 پر مختلف اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً اعتراض یہ ہے کہ عرض ہوتا ہے دراصل  
 اعراض کے وجود اور پائے جانے کا ایک ڈھنگ اور طریقہ ہے اس لئے کہ  
 کا موضوع (محل مستغنی نہیں پایا جاتا ہی تو عرض ہونے کا مطلب ہے اور موضوع  
 میں شے کا پایا جانا ہی تو عرضی ماہیتوں کے وجود کا ایک طریقہ پیرایہ ہے  
 مثلاً سیاہی یا حرارت کی ماہیتوں کے وجود کا جو حال ہے، اور جیسا کہ تم کو معلوم  
 ہو چکا ہے، کہ وجود کا شمار اگر حسب ماہیت کے عوارض میں کیا جاتا ہے، لیکن  
 اس کی نوعیت کیا ہے؟ کیا واقع میں وجود ماہیت کو عارض ہوتا ہے، بتایا گیا  
 تھا کہ صرف عقلی اور ذہنی تحلیل کے ذریعے سے یہاں ایک عارض اور دوسرا  
 معروض ثابت ہوتا ہے، الغرض یہ عارض صرف ایک عقلی اعتبار کا نام ہے  
 اور وجود کے عارض کی حالت وہ نہیں ہے جو عام طور و جوی عارض کے عارض کی حالت ہوتی  
 ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو بلاشبہ اس کے بدلنے کے بعد بھی ماہیت محفوظ رہ سکتی تھی، مثلاً  
 انسان ایک جوہری ماہیت ہے، اب اگر یہ عارض کو لیا جائے کہ اس کا اپنا  
 ذاتی وجود وہی وجود ہے جو عقل اور موضوع میں پایا جاتا ہو، ایسی صورت میں یہ  
 ناممکن ہے کہ اس وجود کو چھوڑ کر وہ وہ وجود اس طور پر حاصل کرے کہ انسانی  
 ماہیت دونوں حالتوں میں محفوظ رہے، جیسا کہ دوسرے عرضی موجودات کا حال  
 ہے، کہ وہ بدلتے رہتے ہیں اور ان کا موضوع ہر حال میں محفوظ رہتا ہے، غرض  
 یہ ہے کہ ماہیت کو وجود عارض ہوتا ہے اس کے عارض کو دوسرے عارض  
 کے عارض پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ ان عوارض کا شمار لازم میں ہو یا  
 ان کا تعلق ان عوارض سے ہو، جو اپنے معروض سے جدا ہوتے رہتے ہیں جنہیں  
 عوارض مفارقة کہتے ہیں، یہ قیاس اس لئے صحیح نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں  
 کوئی مشترک چیز نہیں ہے اسی لئے اس قسم کے قیاس کو قیاس مع الخلق کہتے ہیں



اور اس کی وجہ وہی ہے کہ درحقیقت وجود ماہیت کو عارض ہی نہیں ہوتا، بلکہ واقعہ کے اعتبار سے خارج یا ذہن میں ماہیت کا ہو جانا، یہی اس کا وجود ہے، علاوہ اس کے اگر یہ مان بھی لیا جائے، کہ ماہیت کے اعتبار سے تو ایک ہی چیز جو ہر ہو، اور ذہن کے اعتبار سے وہی عرض ہو، پھر بھی یہ دشواری باقی رہتی ہے، کہ یہی لوگ اس کے قائل ہیں کہ ہر مقولے کا علم بھی اسی مقولے کا ماتحت رہتا ہے، مگر اسی کے ساتھ انہی لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے، کہ مطلقاً ہر علم ایک قسم کی نفسانی کیفیت کا نام ہے، اب جو ہر کے علم میں جس طرح پہلے تو یہ لازم آتا تھا کہ ایک ہی چیز جو ہر اور عرض دونوں ہو اسی طرح اس لئے کہ علم منقولہ کیف کی چیز ہے یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز جو ہر بھی ہو اور کیف بھی، اور یہ الیہ اعتراف ہے جس کا دفعہ شیخ کے اس جواب سے نہیں ہوتا جو تفاسیر دی گئی ہیں، اس لئے کہ یہ عذر جو پیش کیا گیا تھا کہ عرض اپنے ماتحتوں کا ذاتی نہیں ہوتا، اس سے جو ہر دوسرے عرض ہونے کی خرابی کا تو ازالہ ہو جاتا ہے یعنی خارجی وجود کے اعتبار سے تو شے جو ہر ہو، اور ذہنی وجود کے اعتبار سے عرض ہو، اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، لیکن یہ عذر یہاں کارگر نہیں ہے کیونکہ اجناس عالیہ کے متعلق یہ مسلم ہے، کہ اپنے ماتحت انواع و افراد کے وہ ذاتی ہوتے ہیں، ظاہر ہے، کہ وجود کے مختلف طریقوں سے ذاتیات میں تو تبدیلی نہیں ہو سکتی ورنہ ذاتی ذاتی باقی نہ رہے گی نیز (جب ذاتی بدل جائے گی تو ماہیت ہی بدل جائے گی) اور جب ماہیت بدل جائے گی تو پھر یہ بات کہ ایک ہی ماہیت کے وجود اور پائے جانے کی دوسری شکل یہ ہے، کہ علمی ظرف میں ان کا حصول ہو، یہ غلط ہو جائے گا، بلکہ خارج والی ماہیت ذہن والی ماہیت سے اسی طرح مختلف ہو جائے گی جیسے دونوں وجود بدلے ہوئے ہیں اس مقام پر بعض نکتہ شناس بزرگوں نے کہا ہے، کہ جو ایک ہی شے کے جوہر و کیف ہونے کو ناجائز سمجھتا ہے، وہی اس کی اجازت کیسے دے سکتا ہے، کہ شہادہ دونوں جوہر اور عرض ہو سکتی ہے، کیونکہ جوہر اور کیف میں جو منافات ہے اس کا غشا تو یہی ہے کہ ایک میں عرض کی صفت پائی جاتی ہے (یعنی کیف عارض ہوتا ہے) اور دوسرے میں عدم عرض کی (یعنی جوہر عارض نہیں ہوتا، باقی کیف کی یہ خصوصیت کہ وہ نہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ اس میں نسبت ہوتی ہے، تو یہ



بات، کیف اور جوہر دونوں میں مشترک ہے، پھر جس نے یہ مان لیا کہ جوہر کی ماہیت عرض ہو سکتی ہے، اس کو اس کے ماننے میں کیا دشواری ہو گی کہ جوہر کیف بھی ہو سکتا ہے، علاوہ اس کے اگر اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ٹھیک جو معنی "جوہر" کے بیان کئے گئے تھے اسی طرح کیف کی بھی تعریف یہ ہو گی، کہ وہ ایک ایسی ماہیت ہے، جس کے خارجی وجود کیلئے یہ شرط ہے، کہ وہ ایسا عرض ہو جو نہ تقسیم کو قبول کرے نہ نسبت کو، اور یہی تعریف کم یا دوسرے مقولوں کی بجائے (ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جوہر کی عقلی صورت کیف باقی نہ رہے گی) مگر اس پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا ذکر میں نے پہلے کیا ہے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ماہیتوں کے معانی اور مفہومات دونوں وجودوں میں محفوظ نہیں رہتے،

عقل میں اشیاء کے وجود اور ان کے پائے جانے کی کیا صورت ہوتی ہے ان لوگوں نے اس کی جو تفسیر کی ہے اس پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے، کہ نفس میں مثلاً کوئی جوہری صورت پائی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت ایک جزئی نفس میں موجود ہے، اب کھلی ہوئی بات ہے، کہ جزئی نفس میں جو چیز موجود ہو گی یقیناً وہ خود بھی ضرور جزئی ہی ہو گی، اور خارج میں وقوع پذیر ہو گی (کیونکہ نفس جو موصوف ہے جب وہ خارج میں ہے تو صورت جو اس کی صفت ہے وہ بھی خارج ہی میں موجود ہو گی) اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جوہر کی ماہیت کی جو علمی صورت ہے ذہن میں پائی جاتی ہے، لازم آتا ہے کہ وہ کسی خاص مکان اور جگہ میں موجود ہو، پس ثابت ہوا کہ یہ علمی اور ذہنی صورت خارجی وجود کے اعتبار سے عرض بلکہ کیف ہے، اور اب نتیجہ یہ نکلا کہ ایک ہی چیز اپنے خارجی وجود کے اعتبار سے جوہر بھی ہے اور کیف بھی، حالانکہ اس کا باطل ہونا بدیہی ہے، اور اس اعتراض سے گریز کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ یہ مشکل یہ کہا جاسکتا ہے، کہ جوہر کی یہ ماہیت باہن حیثیت کہ ایک جزئی نفس میں پائی جاتی ہے، اس کا شمار غیبی اور خارجی موجودات میں ہونا چاہئے، لیکن خارجی موجود سے ہماری مراد یہ ہے کہ شے پر اس کے



آثار اور لوازم طاری ہوں، مثلاً سیاہی خارج میں جب موجود ہوگی، تو بنیائی کے روکنے کی صفت اس میں ضرور پائی جائے گی یا خارجی حرارت میں گرمی پیدا کرنے کی کیفیت ضرور پائی جائے گی، مگر انہی چیزوں کا جب نفس میں حصول ہوتا ہے تو یہ آثار و لوازم ان پر مرتب نہیں ہوتے، اسی لئے، ہم عینی و خارجی وجود پہلی صورت کو قرار دیتے ہیں اور دوسرے کا نام ذہنی وجود رکھتے ہیں، مگر یہ یہ ہے، کہ اعتراض پھر بھی باقی ہی رہ جاتا ہے اور دشواری پورے طور پر حل نہیں ہوتی، اسی لئے اس مسئلے میں ٹھکانے کی بات وہی ہو سکتی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ بھی کیا ہے اور اب ہم اسی خیال کے استحکام و استواری میں مشغول ہو جاتے ہیں،

## فصل

عاقل کے جوہر کا معقول کے ساتھ متحد ہو جانا یہی تعقل کی اصل حقیقت اور یہی اس کی صحیح تعبیر ہے، اس فصل میں اسی دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی،

ایسی چیزیں جو معقول اور معلوم ہوتی ہیں نفس کا ان کی صورتوں کا عالم اور عاقل ہونا، یہ مسئلہ ان دقیق اور پیچیدہ مسائل میں سے ہے کہ اس وقت تک علمائے سلام میں سے کسی نے اس کو منقطع کرنے کی پوری کوشش نہیں کی میں نے اس مسئلے کی دشواریوں کو محسوس کرتے ہوئے، نیز جوہر کے علم کا جوہر اور عرض ہونے کی خرابی جو اس میں پیش آتی ہے اس کو دیکھتے ہوئے، جب کتابوں کا مطالعہ کیا، تو قوم کے تصنیفات خصوصاً ان کے رئیس ابو علی کی کتابوں میں مثلاً شفا، نبات اشارات، عمون، حکمت وغیرہ میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جس سے بیمار کو شفا مل سکتی ہو، یا پیاسے کی تشنگی بجھ سکتی ہو، بلکہ مجھے شیخ، اور شیخ کے مرتبہ کے جو لوگ ہیں، مثلاً ان کے مشہور شاگرد بہمن یار اور رواقیوں کے ماننے والوں کے شیخ (شیخ الاشراق) اسی طرح محقق طوسی، نصیر الدین اور ان کے سوا جو متاخرین گزرے ہیں، کسی کے کلام میں ایسی بات نہیں ملی جس پر اس مسئلے کے متعلق اعتماد کیا جاسکتا ہو،

جب ان جیسے ارباب فضل و کمال کا یہ حال ہے، تو پھر اوصاف خیالات والوں



وساوس اور خبک جدال والوں کی جو حالت اس سلسلے میں ہو سکتی ہے وہ ظاہر ہے  
یہی کیفیت تھی جس نے فطرتاً مجھے مسبب الاسباب کی طرف متوجہ کر دیا میں الحاج  
کے ساتھ اس ذات کے آگے گڑ گڑایا، جو مشکل کاموں کو آسان بناتا ہے میں  
نے فتح باب کی التجا کی، سوال کیا کہ میرے لئے دروازہ کھولا جائے کیونکہ یہ میرا بار بار  
کا تجربہ ہے، خصوصاً، علم کے بہترین نکات، اور الہی حقائق کے اسرار کا الہام  
اس ذات کی طرف سے ان لوگوں کے لئے کیا جاتا ہے جو اس کے مستحق اور محتاج  
ہوتے ہیں،

میں نے ایسے مواقع پر پایا ہے کہ احسان و کرم ان کی عادت ہے، رشد  
و ہدایت کے علم کا بلند رکھنا اور افادے و افادے کے انوار کی بارش یہی ان کی شان  
ہے، ٹھیک جس وقت میں اس فصل کے لکھنے کے لئے آمادہ ہوا کہ حق تعالیٰ کے  
علم کے خزانوں سے جدید علوم کی فیاضیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا، اور ہمارے  
قلب پر اس کی رحمت کے دروازے یکایک کھل گئے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل  
ہے جسے چاہتا ہے اپنے فعل سے نوازتا ہے، اور اللہ تو عظیم فضل والا ہے، حق تعالیٰ کے  
فرمان اما بنعمة ربك فحدث (اپنے رب کی نعمت کو بیان کرتا رہ) کی تعمیل کرتے  
ہوتے ہیں کہتا ہوں کہ اشیاء کی صورتوں کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو ان کی مادی صورت ہے  
جس کے وجود کا قوام مادے وضع مکان وغیرہ سے وابستہ ہے، اس قسم کی صورت کیلئے یہ ممکن  
ہے کہ اپنے مادی وجود کے اعتبار سے وہ بالفعل معقول اور معلوم ہونے کی حیثیت اختیار  
کر سکے، یعنی وہ معلوم اور معقول نہیں بن سکتی بلکہ اس حیثیت سے تو وہ محسوس بھی نہیں  
بن سکتی، یعنی براہ راست اس سے احساس کا بھی تعلق نہیں ہو سکتا، البتہ بالواسطہ  
یہ تعلق اس کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے، یہ تو پہلی قسم کی خصوصیت ہے، دوسری قسم ان  
صورتوں کی وہ صورت ہے، جو مادے وضع مکان سے مجرود اور پاک ہوتی ہے، پھر مجرود  
ہونے میں اگر وہ کامل اور تام ہے، یعنی بالکلیہ مادے سے جدا اور پاک  
ہے تو اسی قسم کی صورت بالفعل معقول اور معلوم بنتی ہے، اور اگر اس  
کی تجریدی حالت ناقص ہے، یعنی بالکلیہ مادے سے پاک نہیں ہوتی ہے تو  
اسی قسم کی صورتیں بالفعل متخیلہ اور محسوس ہوتی ہیں، یعنی خیال اور احساس کا ان سے تعلق ہوتا



فلسفیوں کے ہر گروہ میں یہ مسلّم ہے، کہ جو صورت بالفعل معقول ہوتی ہے، اپنی  
 عقل جسے اپنا بالفعل معلوم بنا لیتی ہے ایسی صورت کا اپنا ذاتی وجود، اور  
 اس کا وہ وجود جو عاقل کے لئے ہوتا ہے، دونوں ہر اعتبار سے بغیر کسی  
 اختلاف کے ایک ہی ہوتے ہیں، اسی طرح جو صورت محسوس ہوتی ہے،  
 اس کا بھی بحیثیت محسوس ہونے کے جو اپنا ذاتی وجود ہوتا ہے اور  
 جو وجود اس کا احساس کرنے والے جو ہر کے لئے ہوتا ہے، دونوں بغیر کسی  
 اختلاف کے ہر جہت اور ہر حیثیت سے ایک ہی ہوتے ہیں، اچھا جب  
 واقعے کی اصلی صورت یہ ہے، تو اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ جو چیز  
 بالفعل معقول ہوتی ہے، وہ کوئی ایسی چیز ہے جس کا وجود، اس کے  
 عاقل کے وجود کا غیر ہے، یعنی دونوں میں اتنی غیریت ہے، کہ اس  
 غیریت کی وجہ سے دونوں دو الگ الگ موجود ذاتیں ہیں، اور ہر ایک کی  
 شخصیت و ہویت دوسری کی ہویت و شخصیت سے علیحدہ ہے، اور  
 دونوں کے تعلق اور ارتباط کی نوعیت ایسی ہے، جو حال اور محل کے  
 تعلق کی ہوتی ہے، یعنی ان میں ایک محل ہے، اور دوسرے کا اسی  
 محل میں حلول ہوا ہے، جیسے سیاہی اور اس جسم میں تعلق ہے جو اسی  
 سیاہی کا محل ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ  
 ان میں سے ہر ایک کے وجود کو اس طرح فرض کر سکتے ہیں کہ اس وقت  
 دوسرے کی طرف توجہ نہ ہو، کیونکہ وہ ہونے کا کم از کم اتنا مطلب تو  
 ضرور ہونا چاہئے کہ ہر ایک اپنا ایسا وجود رکھتا ہے، جو اس کے  
 ساتھی سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس کو ثابت ہو سکتا ہے، لیکن  
 جو چیز بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کا حال یہ نہیں ہے، اس لئے کہ  
 ایسی چیز جو بالفعل معقول ہوتی ہے، اس کا کوئی وجود اس کے وجود  
 کے سوا نہیں ہوتا، جو بذات خود معقول اور معلوم ہے، یعنی اس کا عقل  
 کسی دوسری چیز کے ذریعے سے نہیں ہوتا اب یہ بھی ایک کھلی ہوئی  
 بات ہے، کہ کسی شے کے معقول ہونے کی صورت یہ ہی ہو سکتی ہے کہ



کوئی چیز اس کی عاقل ہے، پھر عاقل کے متعلق اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ نفع معقول  
اور اس عاقل میں منافع اثر ہے، یعنی باہم ایک دوسرے کے غیر ہیں  
تو یہ ماننا پڑے گا کہ عاقل سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی خود اپنی ذات کی  
حد تک شے معقول غیر معقول ہونے کی حیثیت میں باقی رہ سکتی ہے، اور  
اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا وجود بجنسہ عقلی وجود نہیں ہے، یعنی اس کا  
وجود اور عقلی صورت کا وجود ایک نہیں ہے، حالانکہ مادے سے جو شے  
مجرد ہو، اس کی صورت معقولہ کا ہمیشہ بالفعل معقول رہنا ضروری ہے،  
خواہ مادے سے اس کی تجرید کسی مجرد کرنے والی قوت کے عمل کا نتیجہ ہو،  
یا فطرۃ وہ مجرد ہی ہو، ہر حال میں اس کا بالفعل معقول ہونا لازمی ہے،  
یعنی کوئی بیرونی امر اس کا تعقل کرے یا نہ کرے بہر صورت یہ بات  
اس کے لئے ناگزیر ہے، اس صورت معقولہ کے معقول ہونے کی کیفیت  
وہ نہیں ہے جو جسم کے متحرک ہونے کی ہے، یعنی جسم کے متحرک سے جب  
قطع نظر کر لیا جاتا ہے، تو اس اعتبار کے بعد وہ متحرک باقی نہیں رہتا، بلکہ  
صرف ایک جسم ہو کر رہ جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم کا بحیثیت جسم  
ہونے کے جو وجود ہے، یہ بجنسہ وہ وجود نہیں ہے جو بحیثیت متحرک ہونے کے  
اس کو ثابت ہوتا ہے اور نہ صورت معقولہ کا حال وہ ہے، کہ جو جسم کے  
گرم ہونے کی کیفیت کا ہے، یعنی جب گرمی پہنچانے والی چیز سے  
قطع نظر کر لیا جاتا ہے تو اس وقت وہ گرم باقی نہیں رہتا، اس لئے  
جسم کا وجود اور گرمی کا وجود ایک نہیں ہے، مگر جو چیز بالفعل معقول  
ہوتی ہے، اس کی تو یہ حالت نہیں ہے، کیونکہ وہ تو بجز معقول ہونے کے  
اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، اس لئے کہ اس کا ذاتی وجود، اور اس کا  
معقول ہونا دونوں بجنسہ ایک ہی بات ہے، خواہ اس کا تعقل کسی غیر نے  
کیا ہو یا نہ کیا ہو، وہ بہر حال بالفعل معقول ہونے والی ہوتی ہے اور  
اس کے لئے اس کی قطعاً ضرورت نہیں کہ کوئی دوسرا عاقل جو اس کا  
غیر ہو، وہ اس کا تعقل کرے، پس معلوم ہوا کہ وہ بالفعل عاقل بھی ہے،



جس طرح وہ بالفعل معقول ہے اگر ایسا نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ جو بالفعل عاقل ہے اس سے بالفعل معقول ہونے کی صفت الگ ہو جائے، حالانکہ اس سے پہلے مضامین کی حیثیت میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضاد کا علاقہ ہو، وہ دونوں وجود میں بھی برابر برابر ہوتی ہیں اور وجود کے درجے میں بھی، یعنی اگر ان میں سے کوئی ایک بالفعل ہے، تو دوسرے کو بھی بالفعل ہی ہونا چاہئے، اور اگر کوئی ایک بالقوہ ہے تو دوسرے کو بھی بالقوت ہی ہونا چاہئے، ان میں اگر کوئی ایک مختلف مراتب میں سے کسی مرتبے میں ثابت ہے تو دوسرے کو بھی اسی مرتبے میں ثابت ہونا پڑے گا، اور صورت معقولہ کے متعلق جب یہ معلوم ہو چکا کہ اس کا یہی حال ہے یعنی جو اس میں معقول ہوتا ہے وہی بحسنہ عاقل بھی ہوتا ہے، تو اب تم کو جاننا چاہئے، کہ صورت محسوسہ کی بھی علیٰ هذا القیاس یہی حالت ہے، مطلب یہ ہے کہ اشارۃً تم کو بتایا جا چکا ہے کہ محسوس کی دو قسمیں ہیں یعنی بالقوۃ محسوس اور بالفعل محسوس، پھر جو بالفعل محسوس ہوتا ہے اس کا وجود احساس کرنے والے جوہر کے وجود کے ساتھ متحد ہوتا ہے، اور احساس کے وہ معنی تو غلط ہیں، جو اہل فلسفہ کے عامیوں کا خیال ہے، یعنی وہ سمجھتے ہیں کہ حسی قوت محسوس کی صورت کو مادے سے مجرّد کر کے اس صورت کے ساتھ مع ان عوارض کے جو اس کو گھیرے رہتے ہیں متعلق ہو جاتی ہے، پھر خیال کی قوت اس صورت میں اور زیادہ تجرید پیدا کرتی ہے، یعنی جو کہا کہ یہ عامیوں کا خیال ہے اور غلط ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیزیں مادے میں منطبع اور چھپی رہتی ہیں ان کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ اپنی شخصی ہوتوں کے ساتھ ایک مادے سے دوسرے مادے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتیں، اسی طرح احساس کا وہ مطلب بھی غلط ہے، جو بعضوں کی طرف منسوب ہے، یعنی احساس کرنے والی قوت محسوس کی اس صورت کی طرف حرکت کرتی ہے جو مادے میں موجود رہتی ہے، جیسا کہ البصار (دیکھنے) کی حقیقت بیان کرتے ہوئے بعض لوگوں نے بیان کیا ہے، اسی طرح



بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ مادی صورتوں کے ساتھ نفس کو ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے، اسی کا نام احساس ہے، جیسا کہ صاحب تلویمات کا خیال ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ اجسام سے جو وضعی نسبت پیدا ہوتی ہے، اس نسبت کو ان اجسام کا ادراک اور احساس نہیں قرار دیا جاسکتا، اور یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ ایسی چیزیں جو مادی وضع اور مادی نسبتوں سے موصوف ہیں ان کے ساتھ علمی نسبت متعلق نہیں ہو سکتی، بہر حال احساس کی یہ عینی صورتیں بیان کی گئی ہیں، ان کو واقعے سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ درحقیقت احساس کسی چیز کا جو ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ واجب عطا بخش کی طرف سے ایک نوری اور اکی صورت کا فیضان ہوتا ہے، اور اسی سے ادراک اور شعور کی حالت پیدا ہوتی ہے، تو دراصل بالفعل احساس کرنے والی بھی یہی صورت ہے، اور بالفعل محسوس بھی وہی ہے، لیکن اس نوری صورت کے فیضان سے پہلے، نہ کوئی احساس کرنے والا ہوتا ہے، اور نہ کوئی محسوس ہوتا ہے، ہاں بالقوت ادراک و احساس کے طور پر اگر کہا جائے، تو اس حد تک درست ہو سکتا ہے، باقی مخصوص مادوں میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں، ان کا تعلق احساس سے معد ہونے کا ہے یعنی جو صورت واقع میں احساس کرنے والی اور واقع میں محسوس ہوتی ہے اس صورت کے فیضان کی استفادہ و صلاحیت وہی پیدا کرتی ہیں یہ اور اکی نوری صورت خود ہی احساس خود ہی احساس کرنے والی اور خود ہی محسوس کس طرح ہوتی ہے، اس کی تفسیر وہی ہے، جو عقلی صورتیں کی گئی تھی کہ وہ کس طرح خود ہی تعقل اور خود ہی عاقل اور خود ہی معقول ہوتی ہے، معلم اول نے اپنی کتاب اثولوجیا میں لکھا ہے :-

بنیائی (بصر) کی رسائی انہیں چیزوں تک ہوتی ہے جو اس سے باہر ہوتی ہیں، لیکن ان چیزوں تک رسائی اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ یعنی بنیائی کی قوت خود ہی



چیز بن جائے جو دیکھی جاتی ہے یعنی وہ یہ ہو جائے گویا دونوں میں  
 ہو ہو کا تعلق قائم ہو جائے جب اس حال میں بنیائی کا حاسہ  
 آجاتا ہے، تب ان چیزوں کی اسے صحیح یافت اس حد تک  
 ہوتی ہے جس حد تک اس قوت کی پرواز ہو، اسی طرح  
 تعقل کرنے والا آدمی جب اپنی نگاہ عقلی چیزوں پر ڈالتا ہے، تو  
 ان چیزوں کو وہ اس وقت تک نہیں پاسکتا جب تک کہ وہ  
 عقلی آدمی اور عقلی چیز دونوں ایک چیز بن جائے لیکن نگاہ تو  
 اشیاء کی خارجی حصے پر پڑتی ہے، اور عقل اشیاء کے باطن میں  
 چلی جاتی ہے، اسی لئے اشیاء کے ساتھ اس شخص کے اتحاد کی  
 نوعیت مختلف ہوتی ہے، بعضوں کے ساتھ تو اس کا اتحاد سخت قسم کا  
 ہوتا ہے، یعنی حس کرنے والی قوت کا جو اتحاد اپنے محسوسات  
 کے ساتھ ہوتا ہے اس سے یہ عقلی اتحاد قوی تر اور سخت تر ہوتا ہے  
 پھر نگاہ کا قاعدہ ہے کہ شے محسوس جتنی زیادہ دیر تک دیکھی جائے گی،  
 اسی قدر اس کے لئے نقصان دہ ہوگی حتیٰ کہ آخر میں تو حس سے وہ  
 چیز خارج ہو جاتی ہے، اور کوئی چیز محسوس نہیں ہوتی، لیکن عقلی نظر کا  
 حال اس سے مختلف ہے، اسطو کا کلام ختم ہوا۔

بہر حال میں نے جو تقریر کی اس کے ذریعے سے بہت سی دشواریاں  
 حل ہو جاتی ہیں، اور ان خرابیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے جو اس قول کے بنیاد پر  
 لازم آتی تھیں، یعنی علم کے متعلق جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ عقل میں ایسے  
 معقولات جس کی ماہیتیں باہم مختلف اور متباہن ہیں، ان کی صورتوں کا  
 ارتسام اور انتقاش ہوتا ہے، اسی طرح جو اس کے قائل ہیں کہ باری عزائمہ  
 کی ذات میں ممکنات کی صورتیں چھپی ہوئی ہیں، جیسا کہ مشائیوں کے  
 ماننے والوں میں مشہور ہے، بہر حال اس عقیدے پر جو اعتراضات  
 وارد ہوتے ہیں وہ بھی اٹھ جاتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اگر تعقل کی  
 صورت یہ قرار دی جائے کہ عاقل کی ذات میں عقلی صورت کا



ارتسام ہوتا ہے، تو اس سے یہ لازم آتا تھا کہ جب نفس کو جوہر اور مقدار (کم) وغیرہ کا علم ہو، تو اس وقت شے واحد و مقولوں کے نیچے بالذات مندرج ہو جائے اور علم باری کی جو صورت بیان کی گئی، اس میں یہ خرابی و عیب ہوئی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ممکنات کی محل بن جاتی ہے ان کے سوا بھی دوسری بدترین خرابیاں لازم آتی ہیں جن کا ذکر اپنے اپنے مقام میں کیا گیا ہے اب ایک اور مسئلے کا ذکر کرنا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کا جو یہ خیال ہے کہ انسان میں ایک اثر مقبول کرنے والا انفعالی جوہر ہے جس میں عقل اور معقول ہونے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے، اسی جوہر منفعل کا عقلی صورتوں سے تعلق اور لگاؤ جب پیدا ہوتا ہے، تب اس جوہر میں ان عقلی صورتوں کا ادراک پیدا ہو جاتا ہے یا یوں کہو کہ اس کو ان صورتوں کا عقلی ادراک حاصل ہو جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس انفعالی قوت کو اس عقلی صورت کا ادراک آخر کس طرح اور کیوں حاصل ہو جاتا ہے، کیا عقلی صورتوں سے معرا اور جدا ہو کر اس کی ذات اس عقلی صورت کا ادراک کرتی ہے تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ایسی ذات جو قطعاً جاہل ہے، اور عقلی نور سے منور نہیں ہے وہ اس عقلی صورت کا ادراک کیسے کرتی ہے، جو بذات خود روشن و منور اور صورت معقول ہے، اگر یہ ادراک اس انفعالی جوہر کو بذات خود حاصل ہوتا ہے، تو ایسی شے جو (علمی صورت) سے عاری اور خالی ہے، نیز بالکل جاہل اندھی اور سخت اندھی ہے، اسے علمی صورت کا ادراک کیسے میسر ہو سکتا ہے، آخر اندھی آنکھ کس طرح دیکھ سکتی ہے، فمن لم يجعل الله لہ تورا فمالہ من نور (تو جس کے لئے خدا نے روشنی نہیں بنائی اس کو پھر کہاں روشنی مل سکتی ہے) اور اگر اس انفعالی جوہر کو عقلی صورت کا ادراک اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ اس عقلی صورت سے روشن ہو چکی ہے، تو معلوم ہوا کہ بالفعل عاقل تو وہی صورت ہے، جیسے وہی بالفعل معقول بھی تھی، یعنی اس تعقل کے لئے کسی دوسری صورت کی حاجت نہیں ہے اور نہ گفتگو میں دراز سی پیدا ہوگی۔



اور لامتناہی حدود تک صورتوں کی تعداد پھیلتی چلی جائے گی پس معلوم ہوا کہ  
عقل اور معقول دونوں بغیر کسی فرق و امتیاز کے ایک ہی ہیں، یہاں پر  
کسی کو یہ کہنے کی مجال نہیں ہے، کہ انفعالی جو ہر (یعنی نفس) جب اس عقلی صورت  
کے سوا کسی اور چیز کا ادراک کرتا ہے، تو اس وقت یہی عقلی صورت  
واسطے کا کام دیتی ہے، لیکن اس صورت کا ادراک خود اسی کی ذات سے  
نفس کو حاصل ہوتا ہے، یعنی اس عقلی صورت کے سوا اور جو چیزیں ایسی  
ہیں جن کے ساتھ یہ صورت مطابقت رکھتی ہے، ان کا تعقل نفس کو  
اسی صورت کے ذریعے سے ہوتا ہے، اس توجہ کی گنجائش اس لئے  
نہیں ہے کہ یہاں واقعے کی صورت یہ ہے، کہ اگر یہ عقلی صورت نفس کی  
معقول اور معلوم پہلے نہ ہو سکتی، تو یہ بصریہ ناممکن ہوتا کہ اس کے ذریعے سے  
دوسری صورتوں کا اسے تعقل حاصل ہو، کیونکہ اشیاء کے ادراک میں  
صورتوں کے توسط کی شکل وہ نہیں ہے، جو صنعتی آلات کی دستکاریوں میں  
ہوتی ہے، بلکہ ان کے توسط کی نوعیت وہی ہے، جو نور اور روشنی کی  
حیثیت چیزوں کے دیکھنے میں ہے، یعنی دیکھنے میں نور کا ادراک پہلے  
حاصل ہوتا ہے، پھر اس کے توسط اور ذریعے سے آدمی دوسری  
چیزوں کو دیکھتا ہے، نیز قطعی دلیل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ  
عقلی صورتوں کو اپنی ذات کا تعقل خود اپنی ذات ہی سے ہوتا ہے،  
خواہ کسی غیر کو ان کا تعقل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اسی طرح بال فعل جو چیز محسوس ہو  
یہ ناممکن ہے، کہ اس کے لئے کوئی ایسا وجود فرض کیا جائے، جس کے  
اعتبار سے وہ محسوس باقی نہ رہے، خلاصہ یہ ہے، کہ بہر حال وہ محسوس ہی  
رہے گا، خواہ اس وقت ان تمام چیزوں سے قطع نظر ہی کیوں نہ کر لیا  
گیا ہو جو اس کے سوا ہیں۔

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ادراکی صورتیں خواہ عقلی ہوں یا حسی،  
ان سب کا جو تعلق جو ہر مدبر (نفس) سے جو ہوتا ہے، اس تعلق کی نوعیت  
وہ نہیں ہے، جو مثلاً کسی گھر کا تعلق گھر والے سے یا اولاد کا تعلق



اولاد والے سے یا مال کا تعلق مال والے سے ہوتا ہے، اس لئے کہ ان چیزوں میں  
 درحقیقت ان چیزوں کا حصول دوسرے کے سامنے نہیں ہوتا، بلکہ ان کو  
 دوسری چیز سے ایک قسم کی نسبت حاصل ہوتی ہے بخلاف اس تعلق کے  
 جو جو ہر مدرک (نفس) کو صورتوں سے ہے، البتہ جسمانی طبعی صورتوں کا  
 حصول مادے میں جس طریقے سے ہوتا ہے یعنی اس حصول کے بدولت مادہ  
 اپنے کمال کو حاصل کرتا ہے، اور ایک تحصیل یافتہ حقیقت بن جاتا ہے،  
 اس حصول میں اور جو ہر مدرک (نفس) کے حصول میں گو نہ زیادہ مشابہت ہے  
 مطلب یہ ہے کہ مادہ جس طرح بالفعل ایک معین شے ہونے کے درجے تک  
 صورتوں ہی کے ذریعے سے پہنچتا ہے، اور جسے مادے کے ساتھ صورت کا  
 الحاق جب ہوتا ہے تو اس وقت یہ صورت پیش نہیں آتی کہ ایک  
 موجود چیز کا دوسری موجود چیز سے میل ہوا ہے، یعنی ان دونوں میں  
 کوئی ایک چل کر دوسرے کے پاس پہنچا ہے، بلکہ خود مادہ اسے ذاتی  
 مرتبے سے بلند ہو کر کمال کے درجے تک پہنچتا ہے، یہی حال نفس کا بھی ہے،  
 کہ وہ بھی پہلے تو بالقوۃ عقل ہونے کی حیثیت میں رہتا ہے پھر اس کے بعد  
 وہ عقل بالفعل کے مقام تک اسی طرح پہنچ جاتا ہے، جیسے مادہ درجہ کمال تک  
 پہنچتا ہے۔ اسی طرح خیالی قوت کے بالفعل ہونے کی وجہ سے نفس جب  
 بالقوۃ عقل ہونے کی حیثیت اختیار کرتا ہے اور اس وقت عقلی صورت  
 جو اس کو لاحق ہوتی ہے، تو اس لحوق کی حالت وہ نہیں ہوتی جو ایسی دو چیزوں  
 کے لحوق کی ہوتی ہے جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے سے جدا ہوتا ہے،  
 مثلاً گھوڑے کے وجود کو جو تعلق ہم سے ہے، اور وہ صورت بھی نہیں  
 ہوتی جو عرض اور معروض کے لحوق کی ہوتی ہے، یعنی عرض جب ایسے  
 جوہری معروض کو لاحق ہو، جس کا وجود اپنی بقا اور قیام میں عرض سے  
 بے نیاز ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ حصول اور لحوق کی ان تمام صورتوں میں  
 صرف چند ایسی نسبتیں یا ایسی اضافتیں پائی جاتی ہیں، جن سے کسی شے کی  
 تکمیل نہیں ہوتی، بخلاف اس حصول اور لحوق کے جو عقلی صورت اور



جو ہر دراک (نفس) کے درمیان پایا جاتا ہے کہ اس ذریعے سے جس قسم کی تکمیل اور جس قسم کا تحصیل نفس کو حاصل ہوتا ہے، وہ اس سے بھی کہیں زیادہ بڑھا اور چڑھا ہوا ہے، جو مادے کو طبعی صورتوں سے حاصل ہوتا ہے۔

میں عنقریب پھر اس مسئلے کی طرف پلٹوں گا اور بتاؤں گا کہ عقل اور معقول کے اتحاد کے نظریے سے قوم مثلاً شیخ رئیس اور ان کے متبعین کیوں گھبراتے ہیں، میں تمام شکوک کا ذکر کروں گا۔ اور ہر ایک کا جواب اسے انداز میں دوں گا کہ پھر باب بصیرت کے لئے شک و شبہ کی قطعاً کوئی گنجائش اسد کی توفیق سے باقی نہ رہے گی۔

عقل اور معقول یا عالم و معلوم کے اتحاد کے نظریے کی مزید تشریح و توضیح، اور پر زور تائید و تاکید اس فصل میں کی جائے گی واقعہ یہ ہے کہ شیخ رئیس نے اپنی اکثر کتابوں میں اس نظریے کے غلط اور باطل ہونے کی تصریح کی ہے، شیخ کو اپنے اس دعوے پر بہت اصرار ہے، وہ اس خیال کو انتہا سے زیادہ دور از عقل اور بعید از قیاس ٹھہرانا چاہتے ہیں۔

اس فصل میں میرا ارادہ ہے کہ شیخ کی ان دلیلیوں کا پہلے ذکر کروں اور اس نظریے پر انہوں نے جو لعنت و طامت کی ہے اسے بیان کروں، آخر میں ان کے پیش کردہ شکوک و شبہات اور ان کی قیاسی تردید دلائل و براہین سے نجات کی جو راہیں ہیں، انہیں پیش کروں گا، اس مسئلے میں شیخ نے اشارات میں لکھا ہے۔

سریر آور وہ لوگوں کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے اور یہی بات ان کی سمجھ میں آئی ہے، کہ جو ہر عاقل (نفس) جب کسی عقلی صورت کا ادراک و تعقل کرتا ہے، تو اس وقت وہ وہی ہو جاتا ہے، دینی عاقل معقول ہو جاتا ہے مثلاً جو آ کا ادراک کرتا ہے وہ آ ہو جاتا ہے، اور جو ح کا ادراک کرتا ہے وہ ح ہو جاتا ہے اب اس بنیاد پر ہم فرض کرتے ہیں کہ جو ہر عاقل نے



پہلے آگاہ دراک کیا، اور آہو گیا، پھر سچ کا اور اک کیا توج  
 ہو گیا ظاہر ہے کہ یہ سچ آگاہ اور اک کرنے والا جو ہر عاقل، ان  
 کے قول کے مطابق وہی ہے، جو پہلے صرف آگاہ، اب جو اس نے  
 سچ کا اور اک کیا تو یقیناً اس بنیاد پر وہ سچ ہو گیا، اب سوال ہوتا ہے کہ  
 وہ سچ جو ہوا ہے، تو کیا ایسا ہوا ہے جیسے اس وقت ہوتا جب  
 آگاہ اور اک کرنے والا وہ نہ ہوتا، یا سچ اس طرح ہوا کہ آ  
 ہونے کی حیثیت جو تھی، وہ باطل ہو گئی، اور اس کے باطل  
 ہونے کے بعد وہ سچ ہوا، اگر پہلی صورت مانی جائے، تو اس کا  
 مطلب یہ ہوا کہ آگاہ اور اک اور عدم اور اک دونوں مساوی  
 ہے، اور اگر یہ صورت ہوئی، کہ آہونے کی حیثیت جو اس کی تھی  
 وہ باطل ہو گئی، اور اس کے باطل ہونے کے بعد وہ سچ بنا ہے تو  
 اب یہ پوچھا جاتا ہے، کہ آہونے کی حیثیت آیا اس جو ہر عاقل کی  
 کوئی ایسی حالت تھی جو سچ ہونے کے بعد جاتی رہی، یعنی جو ہر عاقل کی  
 ذات تو ہر حال میں باقی رہی، لیکن آگاہ اور اک کے وقت جو  
 حال طاری ہوا تھا، وہ سچ کے اور اک کے بعد باطل ہو گیا،  
 ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں ان کا جو دعویٰ تھا کہ عاقل بحسنہ معقول  
 بن جاتا ہے اور دونوں میں ذاتاً اتحاد ہے غلط ہو جاتا ہے، بلکہ  
 اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے جو عام استحالوں کی ہے مثلاً  
 حرارت کو چھوڑ کر کوئی جسم سرد و سرد کی حالت کی طرف منتقل  
 جیسے ہو جاتا ہے وہی علم میں بھی ہوتا ہے (اور اگر یہ صورت  
 نہیں ہے، بلکہ آ پہلے بحسنہ جو ہر عاقل کی ذات تھی اور سچ  
 ہونے کے بعد اس کی ذات جو آہنی ہوئی تھی باطل ہو گئی، تو  
 اس کا یہ مطلب ہو گا، کہ سچ ہونے کے بعد کوئی نئی چیز نئے  
 سرے سے پیدا ہوئی پھر یہ کہنا کہ جو ہر عاقل معقول بن جاتا ہے  
 صحیح نہ ہو گا، بلکہ پہلی ذات تو سرے سے ناپید ہو گئی، اور



سج کے ادراک و تعقل کی وجہ سے کوئی نئی ذات پیدا ہو گئی۔  
 علاوہ ازیں تم زیادہ تامل و فکر سے اگر کام لو گے تو سمجھ  
 سکتے ہو کہ اگر یہ صورت صحیح مانی جائے گی تو ایک مشترک ہیولی کے  
 ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا، اور یہ کسی بسیط امر (یعنی نفس) کا  
 تجدد باقی نہ رہے گا، بلکہ مرکب حقیقت کی تجدید پدیداری کی  
 شکل ہو جائے گی۔“

شیخ نے اس کے بعد بطور ایک زائد تشبیہ کے یہ اضافہ کیا ہے :-  
 کہ آگ جب تعقل ہو اور اس کے بعد پھر آب کا تعقل ہو، تو  
 اس آب کے تعقل کے وقت آیا جو ہر عاقل کا وہی حال رہتا ہے  
 جو آب کے تعقل کے وقت تھا، گویا آب کے تعقل اور عدم تعقل کا  
 اس پر کوئی اثر نہ پڑا، اور جو حال اس تعقل سے پہلے تھا وہی حال  
 اس تعقل کے بعد بھی ہے، یا آب کے تعقل کے وقت کہ وہ کوئی  
 اور شے بن جاتا ہے، اس سے بھی وہی بات لازم آتی ہے جو  
 پہلے کہی گئی۔“

اشارات ہی میں شیخ نے ایک اور جگہ لکھا ہے :-

ان لوگوں (یعنی اہل فلسفہ) میں ایک آدمی فروریوس کے نام سے  
 مشہور تھا، اس نے عقل اور معقولات کے متعلق ایک کتاب  
 لکھی ہے جس کی مشائیہ بہت تعریف کرتے ہیں، لیکن درحقیقت  
 وہ صرف خرافات اور حشو چیزوں سے بھری ہوئی ہے ان لوگوں کا  
 خیال تھا کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کا سمجھنے والا ان میں کوئی نہیں ہے،  
 حتیٰ کہ فروریوس خود بھی اپنی اس کتاب کو نہیں سمجھتا تھا۔

فروریوس کے ایک معاصر نے اس پر اعتراضات  
 کئے تھے، جس کے جواب میں اس شخص نے جوابائیں لکھیں، وہ  
 اس کی پہلی باتوں سے بھی زیادہ مہمل تھیں۔

شیخ نے اس کے بعد اس عام دلیل کا ذکر کیا ہے جس کے ذریعے سے



مطلقاً دو چیزوں کے متحد ہونے کو باطل کیا جاتا ہے، شیخ نے اس دلیل کی تقریر یہ کی ہے :-

”تم کو یہ جاننا چاہیے کہ کوئی چیز دوسری چیز ہوگی“ اس قول کا مطلب اگر یہ نہیں ہے، کہ ایک حال کو چھوڑ کر شے نے دوسرا حال اختیار کر لیا، جیسے استحالة کہتے ہیں، یا ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ مل کر تیسری چیز بن گئی، یعنی جو ترکیب میں ہوتا ہے، پھر حال اگر ان دو مطلبوں میں سے کوئی مطلب اس فقرے کا نہیں ہے، بلکہ یہ مراد ہے، کہ کوئی واحد شے تھی وہی دوسری واحد شے بن گئی، اگر کسی کی اس قول سے یہ غرض ہے تو یہ صرف ایک شعری قول ہے، (یعنی محض شاعری ہے) اور عقل اسے سمجھ نہیں سکتی، اس لئے کہ اگر ان میں ہر ایک موجود ہے تو پھر وہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور اگر ان میں کوئی ایک ناپیدا اور باطل ہو گیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک چیز جو موجود تھی وہ معدوم اور باطل ہو گئی (نہ کہ کوئی دوسری چیز ہو گئی)

پھر طبیعات شفا کی فصل ششم میں جو مقالہ پنجم کے فن ششم کی ایک فصل ہے جس میں ”علم النفس“ سے بحث کی گئی ہے، شیخ نے لکھا ہے :-

اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ خود نفس کی ذات بخمسہ معقولات بن جاتی ہے، میرے نزدیک اس کا شمار ناممکن امور میں ہے، یہ بات کہ ایک چیز دوسری چیز بن جاتی ہے، میں اس کے مطلب سمجھنے سے قاصر ہوں، میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، اگر اس کی کیفیت یہ ہے، کہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کر لی جاتی ہے، تو عاقل پہلی صورت کے ساتھ ایک خاص چیز ہوگا، اور دوسری صورت کے ساتھ وہ دوسری چیز ہوگا اگر بھی ہوتا ہے تو درحقیقت پہلی چیز دوسری چیز نہیں بنی ہے، بلکہ پہلی چیز ناپیدا اور باطل ہو گئی، البتہ اس کا موضوع یا اس کا کوئی جز باقی رہ گیا، اور اگر اس کے سوا کوئی اور حالت ہے، تو دیکھنا چاہئے کہ آخر وہ



کیا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ ایک چیز جب ایک دوسری چیز بن جاتی ہے، تو اس وقت آیا یہ ہوتا ہے کہ جو چیز دوسری چیز بنی، وہ دوسری چیز بننے کے بعد موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے، اگر موجود رہتی ہے تو اب سوال دوسری چیز کے متعلق ہے، کہ وہ موجود ہے یا معدوم، اگر وہ بھی موجود ہی ہے، تو ظاہر ہے، کہ دونوں الگ الگ رد موجود ہیں، نہ کہ دونوں ایک موجود بن گئے ہیں، اور اگر دوسری چیز معدوم ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ پہلی چیز جو موجود تھی، وہ کوئی موجود شے نہیں بلکہ معدوم شے بن گئی، ظاہر ہے کہ یہ بات کیا سمجھ میں آ سکتی ہے، اور اگر پہلی چیز معدوم ہو جاتی ہے، تو پھر وہ کوئی دوسری چیز بنی نہیں، بلکہ وہ تو معدوم ہو گئی، اور ایک اور چیز پائی گئی، بہر حال نفس اشیا کی صورت بن جاتا ہے اس کا کوئی مطلب سمجھ میں نہیں آتا۔

اس سلسلے میں جس شخص نے سب سے زیادہ لوگوں میں اس خیال کو پھیلایا، یہ وہی شخص ہے جو ایسا غوجی کا مصنف ہے، اس شخص کو ایسے اقوال اور نظریات کے بیان کرنے کا بہت شوق تھا جن میں تخیل، اور مونیانہ شاعری سے کام لیا گیا ہو، وہ اپنے ان خیالات میں خود اپنی تشبیہ کے لئے بھی اور دوسروں کے لئے بھی تخیل ہی پر بھروسہ کرتا تھا اور اس کو کافی خیال کرتا تھا، ارباب بصیرت و تیز گوش کا اندازہ اس کی ان کتابوں سے ہو سکتا ہے جن میں اس نے عقل و معقولات سے بحث کی ہے، اور ان کتابوں سے بھی جو نفس کے متعلق اس نے لکھی ہے، (بہر حال اس کے خیالات تو صرف شاعرانہ ہیں) البتہ یہ بات درست ہے کہ اشیا کی صورتوں کا نفس میں حلول ہوتا ہے، نفس ان صورتوں سے آراستہ و پیراستہ ہوتا ہے، عقل ہیولانی کے توسط سے نفس ان صورتوں کے لئے گویا مکان ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اگر نفس موجودات میں سے کسی شے کی بالفعل صورت



من جاتا ہے، (جیسا کہ فروریوس کا خیال ہے) تو ظاہر ہے کہ فعلیت کی وجہ صورت ہی ہوگی، یعنی فعلیت صورت ہی کا نام ہوگا، اور ایسی حالت میں صورت والی ذات یعنی نفس میں اب کسی دوسری شے کے قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی، کیونکہ قبول کرنے کی صلاحیت تو اس میں ہوتی ہے جو شے کی قابل ہو، (لیکن جو خود وہ شے بن جاتی ہو اس میں صلاحیت کیسے باقی رہ سکتی ہے) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اب نفس میں دوسری صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی، حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے، یعنی ایک صورت کے قبول کرنے کے بعد یا جاننے کے بعد نفس دوسری صورتوں کو قبول کرتا اور جانتا ہے، اب یہ دوسری صورت پہلی صورت کی غیر اور مخالف نہیں ہے، تو یہ عجیب تر بات ہوگی، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے قبول اور عدم قبول دونوں ایک ہی بات ہو، اور اگر یہ دوسری صورت پہلی صورت کی مخالف اور غیر ہے، تو (اتحاد کی بنیاد پر) اب نفس یکسہ ہی دوسری صورت بن جائے گا، یعنی نفس کی جو اپنی ذات تھی وہ ایسی چیز ہوگی جو اس کی ذات کی غیر ہے۔

مگر سچ یہ ہے کہ عقل و ادراک میں یہ سب کچھ بھی نہیں ہوتا، بلکہ عاقل تو نفس ہوتا ہے، اور عقل سے مراد نفس کی وہ قوت ہے جس کے ذریعے سے وہ ادراک اور عقل کرتا ہے، یا عقل معقولات و معلومات کی ان صورتوں کو قرار دیا جائے چونکہ نفس میں ان صورتوں کی حیثیت معقول اور معلوم ہونے کی ہے، اس لئے عاقل و معقول عقل، یہ تینوں چیزیں ہمارے نفوس میں تو ایک نہیں ہو سکتیں، البتہ ایک دوسری شے میں یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر میں اسے بیان کروں گا۔

اسی طرح عقل ہولانی سے اگر نفس کی صرف استعداد و صلاحیت



مراد ہوا تو جب تک ہمارے نفوس کا بدن سے تعلق ہے،  
عقل ہیولانی ہم میں موجود رہتی ہے، اور اگر نفس کی مطلق  
استعداد و صلاحیت کا نام عقل ہیولانی نہ رکھا جائے، بلکہ ہر شے  
کے عقل کی صلاحیت اس سے مراد ہو، تو اس بنیاد پر یہ مانا جائے گا کہ تعلیت  
جب موجود ہو جاتی ہے تو استعداد باطل ہو جاتی ہے (یعنی جس صورت کی  
عقل ہیولانی ہم میں تھی جب اس صورت کا حصول نفس میں ہو جاتا ہے  
تب عقل ہیولانی جو اسی صورت کی استعداد کا نام تھا باطل ہو جاتی  
ہے) شیخ کا کلام انہی کے الفاظ میں ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ عموماً دو چیزوں کا باہم اس طرح متحد ہو جانا کہ دونوں  
بجائے دو ہوئے کے ایک ہو جائیں، خصوصاً عاقل و معقول عالم و معلوم میں  
اس قسم کے اتحادی علاقے کے پیدا ہونے کو شیخ نے جو نام لکھنا اور ناجائز  
قرار دیا ہے، اور شیخ نے اس کی جو وجہ بیان کی ہے، یا جن دلائل سے  
اس قسم کے اتحاد کا باطل ہونا ثابت کیا ہے، قبل اس کے کہ ان کی تنقیح و  
تنقید کی جائے، اور جو اعتراضات شیخ نے اس دعوے پر کئے ہیں ان کا  
جواب دیا جائے، ان چند تمہیدی امور کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔  
پہلی بات تو یہ ہے کہ شے کے موجود ہونے میں جس چیز کو اصل اور بنیاد  
ہونے کی حیثیت حاصل ہے، وہ وجود ہے، وجود ہی شے کی شخصیت کا  
مدد ہے اور وہی اس کی مابہیت کا منشا بھی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی  
مسلم ہے کہ وجود کا شمار ان امور میں ہے، جو شدت اور ضعف کو قبول  
کرتے ہیں، اور جو کمال اور نقص سے موصوف ہوتے ہیں، جو دیر یہ حالات  
اس طور پر طاری ہوتے ہیں کہ شے کی شخصیت ہر حال میں محفوظ رہتی ہے،  
آدمی ہی کو دیکھو کہ جس وقت وہ شکم مادر میں ہوتا ہے بلکہ جس وقت نطفہ کی  
شکل میں رہتا ہے، اس وقت سے عاقل و بالغ معقول و معلوم ہونے تک  
کتنے حالات و انقلابات سے وہ گذرتا ہے، لیکن باایں ہمہ ابتدا سے  
آخر تک اس کی شخصیت اور اس کا وجود برابر محفوظ ہوتا چلا آتا ہے۔



دوسری بات یہ ہے کہ اتحاد کے لفظ کا اطلاق تین ممکن طریقوں سے کیا جاتا ہے، کسی ایک ہستی کا دوسری ہستی کے ساتھ یا کسی ایک وجود کا دوسرے وجود کے ساتھ اس طور پر متحد ہو جانا کہ دونوں کے جو دو الگ الگ وجود تھے وہ بجائے دو نہ بننے کے بالکل ایک ہو جائیں۔ یہ اتحاد کا پہلا اطلاق ہے، کوئی شبہ نہیں کہ اس قسم کا اتحاد یقیناً ناممکن ہے اور شیخ نے نظریۂ اتحاد کے ابطال کی جو دلیلیں بیان کی ہیں تو وہ اس قسم کے اتحاد کے ابطال کی حد تک بالکل درست اور صحیح ہیں اسی طرح معانی اور مفہومات میں سے کوئی ایسا مفہوم یا مابہم نہیں ہے کوئی ایسی مابہمیت جو دوسرے مفہوم یا مابہمیت کی بالکل غیر ہوا باوجود اس غیریت کے پھر ان دونوں مفہوموں یا مابہمیوں کا متحد ہو کر ایک ہو جانا اور اس طرح ایک ہو جانا کیلئے دوسرے پر حمل ذیلی اولی کے طور پر محمول کرے نہیں یعنی وہ وہی ہے جسے انسان انسان سے اس قسم کا اصل صحیح ہو جائے ہو اتحاد کا دوسرا اطلاق ہے، یقیناً اتحاد کی یہ شکل بھی محال اور ناممکن ہے اس لئے کہ ایسے دو مفہوم جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ناممکن ہے، کہ دونوں باوجود اس غیریت کے ایک ہی مفہوم بن جائیں اور ممکن و مفہوم کے رو سے ایک بجنسہ دوسرا بن جائے، یہ بات بالکل بدیہی ہے، آخر جو معنی اور مفہوم دوسرے مفہوم کا غیر ہے وہ باوجود غیریت کے ایک کس طرح ہو سکتے ہیں، مثلاً عاقل اور عالم کا مفہوم بجنسہ محمول اور معلوم کا مفہوم کیسے بن سکتا ہے، بالکل یہ ہو سکتا ہے کہ کسی بسیط وجود پر عاقل اور عالم کا لفظ بھی اور مقول و معلوم کا لفظ بھی صادق آئے، یعنی وجود تو ایک ہی ہوا لیکن اس پر چند ایسے معانی جو باہم مفہوم کے رو سے ایک دوسرے کے غیر ہوں صادق آئیں مطلب یہ ہے کہ ان معانی میں ایسی مغایرت نہ ہو جس کی وجہ سے میں وجودی جہات کے اعتبار سے تعدد پیدا ہو جائے۔

اتحاد کا تیسرا اطلاق یہ ہے کہ کوئی موجود یا ہستی ایسی ہو کہ



ایک زمانے تک اس پر ایک بات صادق نہ آتی تھی پھر اس کے کمالات اور صفات میں اضافہ ہوا، اور اس اضافے کی وجہ سے اب وہی مفہوم یا ماہیت جو اس پر صادق نہیں آتی تھی پھر صادق آنے لگی، اور جو چیز وہ نہ تھی اس اضافے کے بعد وہی وہ ہو گئی، ظاہر ہے کہ اس قسم کا انتخاب صرف ممکن ہی نہیں بلکہ آئے دن ایسا ہوتا رہتا ہے، مثلاً جمادات، نباتات، حیوان میں جو صفات اور معانی الگ الگ متفرق طور پر پائے جاتے ہیں ایک انسان میں سب کا اکٹھے ہو کر پایا جاتا رہتا رہتا ہے۔ یہاں یہ اعتراض نہ کرنا چاہئے، کہ حیوانی، نباتی، جمادی صفات و معانی انسان میں جو پائے جاتے ہیں، تو یہ کسی ایک قوت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ مختلف قوتوں کی وجہ سے یہ مختلف امور اس پر صادق آتے ہیں، اس اعتراض کی گنجائش یہاں اس لئے نہیں ہے، کہ انسان پر یہ مختلف امور جو صادق آتے ہیں، یہ اس کی ذات کی اس صورت کا نتیجہ ہے جو اسے اندر مختلف قوتوں کو سمیٹے ہوئے ہے، اس لئے کہ انسان کی تمام قوتیں خواہ ادراکی ہوں یا تحریکی، یعنی اس کے قومی مدرکہ ہوں یا محرکہ دونوں قسم کی قوتیں بدن کے مادے پر اور اعضا کے مختلف حصوں پر ایک ہی بسیط مبداء سے فائز ہوتی ہیں، یعنی ان کا سرچشمہ انسان کا نفس اور اس کی حقیقی ذات ہے، یہی نفس درحقیقت جڑ اور اصل ہے اور قوتیں گویا اس کی شاخیں اور فروع ہیں، نفس کی حیثیت گویا تمام حاسوں کے حاسے کی ہے، اور تمام اعمال و حرکات کے عمل و حرکت کی ٹھیک جو حال اس عقل بسیط کا ہے، جسے حکماء ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمام تفصیلی معقولات و معلومات کی وہی اصل اور بنیاد ہے، یہی حال نفس کا بھی ہے، اسی کتاب میں تم پر یہ مسئلہ انشاء اللہ آئندہ اسے مقام پر واضح ہو گا کہ عقل فعال یعنی ہمارے نفوس پر جو غیبی عقلی قوت عمل کرتی ہے، وہی تمام موجودات کی کل ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی ساری پیداوار اور تمام کمونات کی



صورتوں میں جو کلی معانی اور مفہومات پائے جاتے ہیں عقل فعال بذات خود ان تمام معانی اور مفہومات کی مصداق ہے اور سب اس کی ذات پر محض اسی کی ذات کی بنیاد پر صادق آتے اور اس پر محمول ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی ہستیاں اور ایسے موجودات جن میں کمالات اور صفات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے، ان کے متعلق اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ جو معانی اور مفہومات ان پر پہلے صادق نہیں آتے تھے وہی پھر خود ان کی ذات پر بذات خود صادق آئیں، یہ ہو سکتا ہے اور ہوتا رہتا ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔ لیس علی اللہ مستنکر۔ ان یجمع العالم فی واحد۔ (حق تعالیٰ کے لئے یہ کوئی قابل تعجب امر نہیں ہے کہ کسی ایک ذات میں سارے عالم کو اکٹھا کر دے) پھر حال جب یہ تمہیدی امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب میں شیخ کے دلائل و وجوہ کے جواب کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور تفصیل کے ساتھ ہر دلیل کا جواب دیتا ہوں شیخ نے اپنے دعوے کے ثبوت میں جس عام دلیل کا ذکر اپنی کتاب اشارات میں کیا ہے، پہلے اس کے مقدمات گفتگو کی جاتی ہے۔ شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ جن دو چیزوں میں اتحاد کا دعویٰ کیا جاتا ہے، اگر دونوں موجود ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ ایک نہیں بلکہ دو ہوں گی، اور دونوں ایک دوسرے سے جدا ہوں گی میں کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ دعویٰ بالکل یہ مسلم نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے چند مفہوم ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، لیکن باوجود اس کے سب کے سب ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوں، آخر حیوان اور ناطق ظاہر ہے کہ دو الگ الگ مفہوم ہیں، دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں اور ایسے غیر کہ ان میں ایک دوسرے سے جدا ہو کر پایا جاسکتا ہے، لیکن باوجود اس کے انسان میں یہ دونوں معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں۔



اسی طرح شفا والی عام دلیل اتحاد کے ابطال کی شیخ نے جو پیش کی ہے اس کے متعلق میں کہتا ہوں کہ شیخ نے جو یہ سوال اٹھایا تھا کہ ایک چیز جب دوسری چیز ہو جاتی ہے، تو سوال یہ ہے، کہ جب پہلی چیز دوسری چیز بنی تو اس وقت وہ پہلی چیز موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے؟ میں کہتا ہوں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پہلی چیز موجود رہتی ہے اب شیخ کا اس پر یہ اعتراض کہ اگر پہلی چیز موجود رہتی ہے، تو دوسری چیز کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ وہ موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے؟ میں کہتا ہوں کہ ہاں! یہ دوسری چیز بھی موجود رہتی ہے، لیکن اس پر شیخ کا یہ دعویٰ کہ پھر یہ دونوں دو موجود ہو گئے نہ کہ ایک میں کہوں گا کہ ہاں دو موجود ہیں، لیکن ایسے دو موجود جو ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اور یہ جائز ہے، کہ چند ایسے معانی جو مفہوم ایک دوسرے کے غیر ہوں، لیکن وجود واحد کے ساتھ موجود ہوں، جس کی مثال (حیوان و ناطق) کی گذر چکی بلکہ اگر ہر مفہوم اور ہر معنی کے لئے یہ بھی ضروری ہو، کہ ان کے لئے وجود بھی ایک ہی ہو، اور اس بنیاد پر ایسے معانی جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ان کا وجود واحد کے ساتھ موجود ہونے کو ناممکن قرار دیا جائے گا، تو پھر نفس انسانی کے متعلق یہ عقیدہ غلط ہو جائے گا جو سمجھا جاتا ہے کہ باوجود اپنی بساطت کے نفس ایک ایسا موجود جو ہر ہے، جو عالم بھی ہے، قادر بھی ہے، سمیع و بصیر بھی ہے، حی و زندہ بھی ہے اور وہی محرک اور تمام حرکات و اعمال کا سرچشمہ ہے، بلکہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی احدی ذات کو بھی تو تمام کمالی صفات و معانی، اور اسمائے حسنی کا مصداق یقین کیا جاتا ہے، اور سمجھا جاتا ہے کہ باوجود اس کے ذات حق اپنے ان تمام کمالات و صفات کے ساتھ وجود واحد موجود ہیں، اور اس طرح موجود ہیں جس میں قطعاً کسی قسم کی حیثیت کا کوئی اختلاف اور اس کا شائبہ بھی پایا نہیں جاتا، یہ تنقید اور جواب تو شیخ کی ان دلیلوں کا تھا،



جن سے مطلقاً دو چیزوں میں اتحاد کو باطل ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی  
 یا شیخ کی وہ دونوں دلیلیں جن سے عاقل و معقول عالم و معلومہ کے  
 اتحاد کو خصوصیت کے ساتھ ناممکن قرار دیا گیا تھا، تو شیخ کی وہ دلیل  
 جس کا ذکر اشارات میں کیا گیا ہے اس کے متعلق میں یہ عرض کرتا ہوں  
 کہ شیخ نے جو یہ لکھا ہے، کہ بس ہم فرض کرتے ہیں کہ جو ہر عاقل  
 نفس نے آکا تعقل کیا اور نظریہ اتحاد کی بنیاد پر اب یہ جو ہر عاقل  
 خود آمعقول ہو گیا، تو سوال ہوتا ہے، کہ جس وقت تک جو ہر عاقل نے  
 آکا ادراک نہیں کیا تھا، اور اس وقت وہ سچ تھا، اب آکے ادراک  
 کے بعد وہ سچ باقی ہے یا نہیں، یا سچ ہونا اس کا باطل ہو گیا شیخ کے اس  
 مقدمے کے متعلق میں یہ تسلیم کر لیتا ہوں کہ جو ہر عاقل نے جس وقت  
 آکا ادراک کیا، اس وقت سچ ہونے کی صفت باطل نہیں ہوتی، بلکہ  
 آہونے کی حالت سچ ہونے کی کیفیت کے ساتھ متحد ہو گئی، البتہ آہونے  
 کی صورت میں وہ نقائص اور کوتاہیاں جو سچ ہونے کی صورت میں پائی  
 جاتی تھیں ان کا ازالہ ہو جاتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ بچہ جب جوان  
 ہو کر پورا مرد ہو جاتا ہے اس وقت آخر کیا صورت پیش آتی ہے  
 یہی کہ بچپن سے کامل مرد ہونے تک وہ وہی چیز باقی رہتا ہے، البتہ  
 بچپن کے زمانے میں جو نقائص اور غدی امور اس میں پائے جاتے تھے  
 ان کا ازالہ مرد ہونے کے بعد ہو جاتا ہے، الہیات شفا میں شیخ نے جہاں  
 اس مسئلے کو بیان کیا ہے کہ چیز سے چیز کس طرح پیدا ہوتی ہے، خود اس کا  
 اعتراف کیا ہے اس مقام پر شیخ رقم طراز ہیں :-

چیز سے چیز کے پیدا ہونے کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت تو یہ ہوتی ہے  
 ایک چیز جیسی کہ وہ ہے، طبعاً کمالات کی طرف حرکت کر کے دوسری  
 چیز بنتی ہے، مثلاً بچہ ہمیشہ بچہ ہونے کے جب مرد ہونے کی طرف  
 حرکت کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ بچہ جب پورا مرد ہو جاتا ہے اس  
 وقت بچہ فنا ہو کر مٹ نہیں جاتا، بلکہ وہی بچہ اور کامل و مکمل



ہو جاتا ہے، کیونکہ ابتدا سے آخر تک ایک جوہری امر ہر حال میں باقی رہتا ہے نہ صرف جوہری امر بلکہ عرضی صفات جو بچے کے ہوتے ہیں وہ بھی باقی ہی رہتے ہیں، البتہ جن امور کا تعلق نقص اور کمی سے ہوتا ہے مرد ہونے کے ساتھ ساتھ ان کا ازالہ ہوتا چلا جاتا ہے یا مرد ہونے کے کمالات کے اعتبار سے جو باتیں بچے میں قوت و استعداد کی شکل میں تھیں وہ ختم ہو جاتی ہیں۔

چیز سے چیز بننے کی دوسری صورت یہ ہے کہ حقیقت چیز میں دوسری چیز کے بننے کی طبیعت نشا اور خاصیت نہیں پائی جاتی اگرچہ پہلی چیز میں دوسری چیز کی صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد ہوتی ہے، لیکن یہ صلاحیت اس کی ماہیت کا اقتضا نہیں ہوتا بلکہ ماہیت کی جو چیز حامل ہوتی ہے، دراصل یہ استعداد اور قابلیت اسی حامل یا محل کی راہ سے اس میں پائی جاتی ہے، پھر جب پہلی چیز دوسری چیز بنتی ہے، تو پہلی چیز میں جو بالفعل جوہر پایا جاتا ہے وہ دوسری چیز نہیں بنتا، البتہ یہ کہہ سکتے ہو کہ دوسری چیز اس بالفعل جوہر کے بعد پیدا ہوئی ہے۔ بہر حال پہلی چیز میں جو جوہر فعلیت کے رنگ میں پایا جاتا تھا اسی جوہر کا جز دوسری چیز بنتا ہے اور یہ اس کا وہ جز ہوتا ہے جو قوت اور استعداد سے تعلق رکھتا ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ پانی مثلاً جب ہوا بن جاتا ہے تو اس وقت پانی کا ہیولی (ماہ) آبی صورت کو ترک کر کے ہوائی صورت اختیار کرتا ہے، دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں چیز جب دوسری چیز بنتی ہے، اس میں دوسری چیز میں بجنسہ وہی جوہر باقی رہتا ہے جو پہلی میں تھا، لیکن دوسری صورت میں دوسری چیز میں بجنسہ پہلی چیز کا جوہر باقی نہیں رہتا بلکہ پہلی چیز کا صرف ایک جز دوسری چیز میں منتقل ہوتا ہے اور خود وہ جوہر مثلاً پانی، فاسد ہو کر ختم ہو جاتا ہے، بجنسہ شیخ کے الفاظ کا یہ ترجمہ ہے۔

ظاہر ہے کہ اس بیان میں پوری صراحت کی گئی ہے، کہ



چیز سے جب دوسری چیز بنتی ہے، تو کبھی اس میں یہ بھی ہوتا ہے کہ پہلی چیز  
 بجسمہ دوسری چیز سے متحد ہو جاتی ہے، اور پہلی چیز بجسمہ وہی چیز باقی  
 رہتی ہے، البتہ اس میں بعض ایسے امور کا اضافہ ہو جاتا ہے جو اس کے  
 ساتھ متحد ہو جاتے ہیں، جب شیخ کو خود اس کا اعتراف ہے اور اس نے  
 کھلے الفاظ میں خود وہی اس کی تصریح کر رہے ہیں تو پھر سمجھ میں نہیں  
 آتا کہ نظریۂ اتحاد کا وہ کس بنیاد پر انکار کرتے ہیں جب چیز سے چیز  
 بننے کی جو پہلی قسم ہے اس میں وہ امی اتحاد کے قائل ہیں یہ تنقید تو  
 اس مقدمے کی ہوئی، اس کے بعد شیخ کی دلیل کا یہ فقرہ کہ ”آ کے تعقل  
 کے بعد اگر جو ہر عاقل کی حالت وہی رہتی ہے جو ج کے تعقل کے وقت تھی  
 تو ایسی صورت میں آ کا تعقل اور عدم تعقل دونوں اس کے لئے برابر ہے“  
 میں کہتا ہوں کہ شیخ نے جو دعویٰ کیا ہے، صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات  
 اس وقت درست ہو سکتی تھی اگر اس جو ہر عاقل کی ذات کسی ایسی کمالی صفت  
 کی مصداق نہیں بنتی، جو نہ ہونے کے بعد اس میں پائی گئی ہے، شیخ پر تعجب ہے  
 کہ باوجود اپنی جلالت شان، اور رفعت قدر کے انھوں نے یہ فیصلہ کیسے  
 صادر کیا کہ نفس انسانی اس وقت سے جس وقت اس میں ہر قسم کے  
 اور اکی کمالات قوت و استعداد کے رنگ میں تھے، حتیٰ کہ تخیل اور احساس کی  
 حالت بھی صرف استعداد اور صلاحیت کی تھی، اور اسی نفس کی وہ حالت  
 جب اکثر معقولات اور معلومات، بلکہ جب کل معلومات اور معقولات کا  
 بالفعل حصول اس میں ہو جائے، جیسا کہ عموماً بسبب عقول کا حال ہے، کہ  
 ابتداً ان میں صرف معقولات و معلومات کی استعداد ہوتی ہے اور  
 بعد کو یہی معلومات و معقولات کا ان میں بالفعل حصول ہو جاتا ہے، شیخ  
 کہتے ہیں کہ باوجود اس کے بھی نفس پر کوئی ایسی چیز صادق نہیں آ سکتی،  
 جس کا اپنی ابتدائی فطرت میں وہ مصداق نہ تھا، گویا اس کے یہ معنی ہوئے  
 کہ انبیاء علیہم السلام کے نفوس اور مجنونوں یا پاگلوں، بچوں بلکہ شکم مادر میں  
 جو بچے ہوتے ہیں ان کے نفوس ذات انسانی کی جو ہریت، اور



حقیقت کے رو سے درجے میں برابر ہیں اور ان دونوں قسموں کے نفوس میں  
 اگر کسی قسم کا تفاوت اور اختلاف پایا جاتا ہے، تو وہ محض ان بیرونی اور  
 عارضی عوامل اور عوارض کا نتیجہ ہے، جو ان نفوس کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں  
 ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ جو حال خود اصل وجود کا ہے، وہی حال ان  
 وجودی کمالات کا ہے، یعنی ان وجودی کمالات کے معانی اور ان کے  
 مفہومات انسانیت کے مفہوم اور ماہیت سے مختلف ہیں تو یہ بات  
 جیسا کہ کہا گیا ہے اس وقت درست ہو سکتی ہے جب یہ مانا جائے کہ  
 ماہیت پر واقع میں وجود زائد نہیں ہوتا، بلکہ یہ زیادتی صرف تصور  
 اور مفہوم کی حد تک محدود ہے، جیسا کہ بار بار اس کا ذکر کیا جا چکا ہے  
 کیونکہ یافت اور تحقیق تو دراصل صرف وجود کو حاصل ہے اور ماہیت  
 اس سلسلے میں وجود کی صرف تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے شیخ نے  
 اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ پہلی چیز باطل اور غائب ہو جاتی ہے تو  
 اس کے معنی یہ ہوں گے کہ شے کا حال باطل ہو گیا اور اس کی ذات  
 باقی رہتی ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کی نوعیت ان احتمالات کی  
 ہو کر رہ جائے گی جن میں شے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار  
 کرتی ہے جیسا کہ عام حکما کا خیال ہے "اس شے کے متعلق میں یہ دعویٰ  
 کرتا ہوں کہ انتخاب کی صورت میں کوئی ایسی چیز باطل اور غائب نہیں  
 ہوتی جسے شے کے تقویم میں دخل ہو، یعنی مقومات شے میں اس کا شمار ہو  
 یا ذات کی ہستی سے اس کا تعلق ہو، ہاں! ایسے امور جن کا تعلق نقص  
 اور عدم سے ہوتا ہے، وہ بلاشبہ غائب ہو جاتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ  
 ابتداء میں شے اپنے جو ہر ذات کے اعتبار سے مثلاً ناقص تھی، پھر جو ہر  
 ہونے میں شدت اور تیزی پیدا ہوئی، لیکن یہ وہ کیفیت نہیں ہوتی ہے  
 جو احتمالات کی صورت میں پیش آتی ہے، یعنی جن میں کسی وجودی صفت کو  
 چھوڑ کر شے کوئی ایسی صفت اختیار کرتی ہے جو اس وجودی صفت کی  
 ضد اور مخالف ہوتی ہے، مثلاً پانی جب ہوا ہوتا ہے، یا کوئی سرد چیز



گرم ہو جاتی ہے استحالے کی ان صورتوں میں جو یہ ہوتا ہے، وہ صورت اس کی نہیں ہے۔

شیخ نے اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ اگر یہ حالت ذات پر طاری ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شے کی ذات باطل اور معدوم ہو جاتی ہے اور ایک نئی چیز نئے سرے سے پیدا ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اسی کو پھر یہ کہنا کہ چیز دوسری چیز بن جاتی ہے صحیح نہ ہوگا نیز اگر تم تامل و فکر سے کام لو گے تو معلوم ہوگا کہ اگر صورت حال ہی سے تو ایک مشترک ہیولی کو وہ مقتضی ہوگی اور یہ تجدید پذیر ہی بسیط شے کی نہیں بلکہ مرکب کی ہوگی۔

میں کہتا ہوں، کہ یہ بات گذر چکی کہ جو بات یہاں باطل اور غائب ہوتی ہے وہ ایک عدمی اور منفی امر ہے جس کا تعلق قوت اور استفادے سے ہے، نیز ہم نے مقولے میں حرکت کے وقوع پذیر ہونے کی کیفیت کی جو تحقیق کی ہے، اور یہ بتاتے ہوئے کہ کن کن مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، ہم نے جو یہ ثابت کیا ہے کہ کیف و کم بلکہ جو ہر تک کے مقولوں کے لئے ایسے افراد کا ہونا ناگزیر ہے جن کا وجود تدریجی ہو، اپنی اس تحقیق کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شے کی ذات کو خود اپنی ذات ہی میں اس قسم کے تجدید و انقلاب سے سابقہ پڑے جس میں نہ شے کی ذات باطل ہو، اور نہ اس کا وجود زائل ہو، اور اس کے وجود یا ذات سے الگ نہ کوئی نئی چیز پیدا ہو، بلکہ حرارت جس طرح بذات خود تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے شدت پذیر ہوتی چلی جاتی ہے وہی صورت یہاں بھی پیش آتی ہے، اس لئے کہ شدت پذیر کے زمانے میں اگر حرارت کی ذات کو ہر لمحہ اور ہر آن کسی دوسرے وجود کے ساتھ موجود مانا جائے گا تو اس سے تنالی آفات والی خرابی لازم آتی تھی، اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ مسافت اور حرکت کی ترکیب ایسے اجزاء سے ہو، جن کی تقسیم ناممکن ہو، جو ظاہر ہے کہ محال ہے، جیسا کہ



جزء لائی تجزی کے مباحث میں ثابت کیا گیا ہے کہ کسی ایسے جز کا پایا جانا ناممکن ہے جس کی تقسیم کسی طرح نہ ہو سکتی ہو، بہر حال حرارت جب تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس اشتدادی حرکت کے وقت اس کا ایک ہی وجود اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، یعنی شدت پذیری کی اس پوری مدت کے ہر جز میں ایک ہی وجود مسلسل قائم رہتا ہے، اگرچہ اس عرصے کی ہر آن میں حرارت کی ایک نئی قسم اس کو ثابت ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ حرارت کے مختلف درجات میں باہم نوعی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے، گویا ہر درجے کی حقیقت دوسرے درجے سے نوعاً مختلف ہوتی ہے، جیسا کہ اس مسئلے کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں مگر باوجود اس اختلاف کے حرارت کے تمام مدارج ایک ہی تدریجی وجود کے ساتھ موجو دہوتے ہیں، ایسی صورت میں چند مختلف معانی اور مفہومات کے متعلق اگر یہ مانا جائے کہ ایک ہی وجود کے ساتھ وہ موجو دہوتے ہیں، یعنی وجود اسب کے سب متحد ہوں، تو اس کے ناجائز ہونے کی آخر کیا وجہ ہو سکتی ہے مطلب یہ ہے، کہ ان تمام معانی اور مختلف مفہوموں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ کسی ایک ہستی اور موجو د سے عقل انہیں فترع اور حاصل کرتی ہے، جس طرح اس وقت حاصل کرتی جب وہ متعدد موجودات کے ساتھ تعلق رکھتے، پس واقعہ یہ ہے، کہ مثلاً ایسی حرارت جو بالفعل موجو د ہو، اس کا کسی ایسی حرارت کے ساتھ متحد ہو جانا، جو خود بھی بالفعل ہی موجو د تھی، یا ایسی ذاتیں جن میں ہر ایک موجو د ہو، ان دونوں کا ایک ہو جانا اور اس طرح ایک ہو جانا کہ بجائے دو موجو د ہونے کے وہ ایک ہی موجو د بن جائیں یہ بلا شبہ ناممکن اور محال ہے، اس لئے کہ بالفعل جو چیز موجو د ہوتی ہے اس کے لئے ایک خاص اور بالفعل تعین و شخص کا ہونا بھی ضروری ہے، ظاہر ہے کہ کوئی خاص تعین بجنسہ کوئی دوسرا خاص تعین نہیں بن سکتا اس قسم کے دو خاص تعینوں کا باہم متحد ہو کر ایک ہو جانا قطعاً محال ہے،



اسی طرح ایسی ماہیت جس کی خاص تقریف اور خاص حد ہو، اور وہ کوئی  
محصل غیر مبہم مفہوم بھی رکھتی ہو، ناممکن ہے، کہ وہ کوئی ایسی ماہیت بن جائے  
جس کی خاص تقریف اور خاص حد ہو، اور جس کا مستقل و محصل مفہوم ہو  
آخر انسان کے مفہوم پر گھوڑے کے مفہوم کو محمول کرنا کیوں محال ہے  
یعنی باہم ایک کو دوسرے پر حمل اولی ذاتی کے طور پر محمول نہیں کر سکتے ہی  
وجہ ہے کہ خود اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے ہر ماہیت بجز اپنی ذات  
ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی، ہاتھی ایسی ماہیتیں جو معنی اور مفہوم میں باہم  
مختلف ہوں لیکن کسی واحد وجود کے ساتھ موجود ہوں، تو کلی طور پر  
عقل اس کو ناجائز نہیں قرار دیتی البتہ بعض مقامات میں برہان اور  
دلیل سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ وہاں ایسا نہیں ہو سکتا، مثلاً واجب  
اور ممکن کی ماہیتیں ایک وجود کے ساتھ موجود نہیں ہو سکتیں، اسی طرح  
جو چیز بالفعل ہو، اور جو بالقوہ ہو، یا ایک جو ہر ہر دوسری عرض ہو، یا  
ان دونوں میں تضاد کا علاقہ ہو، یعنی ہر ایک دوسرے کی ضد ہو، یا  
ان میں عدم و ملکہ کا تعلق ہو، الغرض اسی قسم کی وہ عساری ماہیتیں  
جن کے متعلق دلیل نے یہ ثابت کر دیا ہو، کہ ان کا کسی ایک وجود کے ساتھ  
موجود ہونا ناممکن ہے۔

باقی شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ یہ بات مشترک ہیولی کو مقتضی ہے میں  
کہتا ہوں کہ ایسی شے جس میں کمالات کے اضافے کی وجہ سے تبدیل و تغیر ہونا  
رہتا ہو، یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق کسی ایسے مادی جوہر سے ہو جو زمانے اور  
حرکت کے زیر اثر ہو، ہمیں اس کے انکار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔  
اس کے بعد شیخ کا یہ قول کہ "یہ بسیط کی نہیں بلکہ کسی مرکب شے کی  
تحدید پذیر ہوگی" میں کہتا ہوں کہ مرکب سے شیخ کی کیا مراد ہے، ایسا  
مرکب جس کی ذات میں خارجی طور پر ترکیب پائی جاتی ہو، اگر یہ مراد  
ہے تو ان کا دعویٰ قابل تسلیم نہیں ہے، یعنی ایسا ہونا ضروری نہیں ہے،  
اس لئے کہ ہر ایسی ہستی جو خالص صورت رکھتی ہو ضروری نہیں ہے کہ



خارجی طور پر وہ مرکب ہو، خصوصاً ایسی صورتی جو بالفعل عقل ہونے کے لئے  
 آمادہ اور تیار ہو چکی ہو، اور اگر مراد خارجی نوع ہے، جو اس نوع اور  
 بدنی مادے سے مرکب ہو، تو ان کا دعویٰ صحیح ہے، لیکن نظریہ اتحاد کو اس سے  
 ضرر نہیں پہنچتا، شیخ نے نظریہ اتحاد کے ابطال پر جو دلیل اشارات میں  
 قائم کی تھی، اس کی تنقید کے بعد اب ہم اس خاص دلیل کی طرف متوجہ  
 ہوتے ہیں جس کا تذکرہ شیخ نے شفا میں کیا ہے، اشفا میں شیخ کے اس قول کی  
 ابتداء ان الفاظ سے ہوتی ہے "بالفعل موجودات میں سے کسی شے کی صورت  
 اگر نفس بن جائے" اور آخر میں ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے "اور ہم کبھی  
 اس کو دیکھتے ہیں کہ وہ کوئی دوسری صورت قبول کرتا ہے" ہم کہتے ہیں کہ  
 اس مسئلے کی صحیح تنقیح کی واقعی شکل یہ ہے کہ بدن کے مادے پر جب نفس کا وجود قائم  
 ہوتا ہے، یعنی بدن کے ساتھ جب نفس کا تعلق شروع میں قائم ہوتا ہے تو  
 اس وقت اس کی حیثیت وہی ہے جو کسی جسمانی ہستی کے صورت کی ہوتی  
 ہے گویا ابتداء میں اس کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو عام محسوس اور  
 خیالی صورتوں کی ہوتی ہے، یعنی شروع میں دنیا کی کسی چیز کی عقلی صورت  
 نہیں ہوتی، کیونکہ کسی عقلی صورت اور جسمانی مادے سے یہ ناممکن ہے کہ  
 کوئی واحد جسمانی نوع کی آفرینش ہو مثلاً مختلف صفات اور کمالات کے  
 اضافے کے بغیر مختلف انقلابات و تغیرات سے گذرے بغیر یہ نہیں ہو سکتا کہ  
 ان دو مختلف امور سے انسان جیسی حقیقت تیار ہو، میرے نزدیک  
 یہ بات تمام محالات میں محال ترین امر ہے، اور بدترین قسم کی پیچیدگیاں  
 اس سے لازم آتی ہیں، اس لئے کہ شے کا جو قریب ترین مادہ ہوتا ہے،  
 دراصل وہ شے کی صورت ہی کے جنس سے ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کے  
 مادے سے شے کی صورت کو وہی نسبت ہوتی ہے، جو کسی فصل مقوم و محصل کو  
 جنس قریب سے ہوتی ہے، اسی بنیاد پر میں خیال کرتا ہوں کہ اپنی ابتداء و پیدائش میں  
 نفس کی حیثیت دراصل عالم کے موجودات میں سے کسی واحد صورت کی  
 ہوتی ہے، یعنی منجملہ عام صورتوں کے وہ بھی ایک قسم کی صورت ہی ہوتا ہے



لیکن چونکہ اس میں عالم ملکوت کی طرف بہ تدریج ترقی کرنے کی صلاحیت و قوت ہوتی ہے، اس لئے شروع میں تو جسمانی موجودات کی وہ ایک صورت ہونے کی حیثیت رکھتا ہے مگر اس میں عقلی صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، نفس کا عام صورت کی شکل میں بالفعل ہونا اور عقلی کمالات کی طرف بڑھنے کی اس میں قوت و استعداد کا ہونا ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے، جیسا کہ خود شیخ ہی کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے جس کا تذکرہ کچھ پہلے کیا گیا ہے، یعنی شیخ نے لکھا تھا کہ چیز سے چیز بننے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کمالات کا شے میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب طولی سلسلے میں کوئی چیز راہ ترقی میں گام زن ہوتی ہے، اور کبھی چیز سے چیز کے بننے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کو بگاڑ کر بنتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ عرضی سلسلے میں شے حرکت کرتی ہے جیسا کہ معدّات کے سلسلے میں ہوتا ہے گویا اب واقعے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ نفسانی صورت جب حی و ربہ میں ہوتی ہے، تو خیالی صورت کے لئے اس کی حیثیت مادہ کی بن جاتی ہے، اور خیالی صورت عقلی صورتوں کے لئے مادہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کا آغاز اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب ابتدائی معقولات کا فیضان نفس پر ہوتا ہے، اس کے بعد دوسرے درجے کے معقولات کا فیضان بہ تدریج ہوتا چلا جاتا ہے جیسا کہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے اور عنقریب ہم اس مسئلے کو زیادہ وضاحت سے بیان کریں گے، بہر حال اس کے بعد اب شیخ کا یہ قول کہ "صورت کی ذات میں کسی شے کے قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی قابل غور ہے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ دعویٰ غیر مسلم ہے بلکہ صورت میں بھی قبول کرنے کا پہلو اس طرح سمٹا ہوا ہوتا ہے جس طرح بسیط نوع فصل کو اپنے اندر لئے رہتی ہے، شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ قبول کی صفت شے کے قابل میں ہوتی ہے" میں کہتا ہوں کہ ہاں یہ درست ہے لیکن اس کا دوسرا مطلب ہے یعنی قبول کرنے سے کبھی اس قسم کا انفعال اور اثر پذیری مقصود ہوتی ہے، جو آہستہ آہستہ تجدیدی رنگ میں ظہور پذیر ہو، اور یہ بات



اس وقت پائی جاتی ہے، جب شے کی ضد اس شے کے بعد حادث اور پیدا ہو،  
مثلاً کوئی متصل چیز جب انفصال کو قبول کرے، یعنی انفصال کے بعد شے میں انفصال  
پیدا ہو، یا جیسے پانی جب ہوا ہو جائے۔ باقی کمالات و صفات کے اضافہ و ترقی کی  
قوت و صلاحیت پر جب قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، تو یہ اس کا ایسا معنی ہے،  
جو صورتی اشیاء میں بھی پایا جاسکتا ہے، یعنی کمالات میں ترقی کرنے کی جو  
صلاحیت اس میں پائی جاتی ہے، اس کے اعتبار سے صورتی اشیاء کو بھی  
قبول کی صفت سے موصوف کر سکتے ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ شے میں خارجی امور کا  
جب عدم ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، اور ذہنی امور کا  
عدم جب شے میں ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں،  
قبول کی پہلی صورت اس مادے میں پائی جاتی ہے، جو صورتوں کو قبول کرتا ہے  
اور دوسری شکل ان صورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو مادے سے متعلق  
ہوتی ہیں باقی ایسی صورتیں جو ہر لحاظ سے اور ہر اعتبار سے مادے سے  
بے تعلق ہوتی ہیں، جنہیں مادے سے بالکل کسی قسم کا لگاؤ نہیں ہوتا، ان میں  
ظاہر ہے کہ تمام کمالات بالفعل موجود ہوتے ہیں، اور ایسے کمالات جو  
بالفعل موجود نہ ہوں، لیکن آئندہ ان کی توفیق کی جاسکتی ہو، ان میں  
نہیں پائے جاتے۔

شیخ نے اسی شفا والی دلیل میں اس کے بعد جو یہ لکھا ہے کہ ”اگر وہ  
غیر ایسا ہے جس میں اور اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، تو  
یہ عجائبات میں سے ہے، کیونکہ ایسی صورت میں قبول و عدم قبول  
دونوں باتیں ایک ہی ہو جائیں گی، میں کہتا ہوں کہ اس غیر کے غیر  
ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ بالفعل کوئی موجود صورت ہے، بلکہ وہ  
ایک ایسا معنی ہے جو اس نفسانی صورت کے ساتھ متحد ہے، یعنی وجوداً  
دونوں میں اتحاد ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک شے کی صورت بجنسہ  
شے کے وجود ہی کی تعبیر ہے، شے سے ذہن میں جو کلی مفہوم حاصل ہوتا ہے  
ہم اس کو صورت نہیں سمجھتے، اور ایسی حالت میں ہر شے کی صورت بجز



ایک واحد بسیط امر ہونے کے اور کچھ نہیں ہو سکتی مگر با این ہمہ کبھی چند کمالی صفات اور معانی کی بھی وہ مصداق ہوتی ہے، اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کبھی تو قوی اور شدید ہوتا ہے اور کبھی وہی ضعیف اور ناقص ہوتا ہے یونہی جب نفس قوی اور طاقتور ہو جاتا ہے تو ایسے متعدد اور چند معانی کا وہ مصداق بن جاتا ہے، کہ ان معانی میں سے اگر ہر ایک الگ الگ پائے جائے، تو بسا اوقات کسی ناقص جسمانی نوع کی وہ صورت قرار پائے، مثلاً گھوڑے کی وہ صورت جس کا عقل تصور کرے یا اسی طرح عقلی درخت، اور عقلی زمین وغیرہ یعنی ان سب کے ذہنی وجود کی وہ صورت بن جاتا ہے، کیونکہ ان میں ہر ایک کی ایک ایسی جسمانی صورت ہوتی ہے، کہ جب خارج میں وہ پائی جائے گی، یعنی جسمانی مادوں میں اس کا ظہور ہوگا، تو کسی مادی نوع کی وہ صورت ہوگی، لیکن انہی صورتوں کا تحقق جب عقل میں ہوتا ہے، تو گو اس وقت عقلی جوہر کے ساتھ وہ متحد ہوتی ہیں، لیکن محض اس اتحاد کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس عقلی جوہر کی ذات کی وہ صورت بھی بن جائے، یعنی جو گھوڑے کو تصور کرے لازم نہیں آتا کہ اس کا نفس جو اگرچہ اس گھوڑے سے عقل و تصور کے وقت متحد ہے خود بھی گھوڑا بن جائے، یا اس عقلی جوہر کے وجود کی وہ کوئی شکل قرار پائے بلکہ ان کی حیثیت صرف ان معانی کی ہوتی ہے، جو اس عقلی جوہر کے ساتھ اتحاد کا علاقہ رکھتے ہیں اور ان کا یہ اتحادی تعلق اس اتحادی تعلق سے کہیں زیادہ برتر و بلند ہے، جو ان صورتوں کو ادنیٰ درجے کی جسمانی صورتوں سے ہوتا ہے اس لئے کہ عقلی وجود ظاہر ہے کہ بہر حال عالی و شریف ہے، اس کی بلندی و شرافت کا یہ حال ہے کہ کبھی کبھی تمام معقولات ایک ہی وجود کے ساتھ اس میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس وجود کی وحدت ویسی نہیں ہوتی جو اجسام اور جسمانی امور کی وحدت کا حال ہے۔

شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ غیر اس صورت کا اگر مخالف ہے، تو اگر نفس ہی صورت معقولہ ہو تو لا محالہ وہ اپنی ذات کا غیر ہو گیا، میں



کہتا ہوں کہ نفس اپنی ذات کا غیر ضرور ہو جاتا ہے لیکن یہ غیریت وہ نہیں ہے جس میں دو چیزیں باہم عدد اور شخص ہونے میں ایک دوسرے کے مناسر ہوں بلکہ کمال و نقص یا معنی اور مفہوم کے اعتبار سے یہ جو غیریت پیدا ہوتی ہے لیکن باوجود غیریت کے وجود وہی باقی رہتا ہے جو پہلے تھا، بلکہ اس غیریت کے بعد وہی وجود جو پہلے ناقص حال میں تھا اب نہ یا وہ افضل اور بہتر حال میں آگیا۔

شیخ کا قول اور یہ دعویٰ کہ نفس دراصل عاقل ہوتا ہے، اور عقل سے مراد نفس کی وہ قوت ہے جس سے وہ معلومات کا اور اک کرتا ہے یا معقولات و معلومات کی صورت کا نام عقل رکھ دیا جائے اور چونکہ ان معلومات و معقولات کی نفس میں معلوم و معقول ہونے کی حیثیت ہے اس لئے عقل و عاقل معقول تینوں ایک ہی چیز نہیں ہو سکتے میں کہتا ہوں کہ عقل کا جو پہلا معنی شیخ نے بیان کیا ہے، عقل بالفعل کا صحیح ترجمہ نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ عقل جس قوت کا نام رکھا گیا ہے اس قوت سے مراد خواہ نفس کی صلاحیت اور استعداد ہو یا معلومات و معقولات سے نفس کی ذات جب خالی اور پاک ہو، اس قوت سے یہ مراد ہو، ہر حال میں یہ ناممکن ہے کہ وہ بحسنہ عقل بالفعل ہو، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شے بحسنہ قوت و استعداد بھی ہو، اور وہی فعلیت بھی ہو وہی جہل بھی ہو، اور وہی علم بھی ہو، باقی دوسرا احتمال یعنی ان معقولہ اور معلومہ صورتوں کو عقل بالفعل قرار دینا، جیسا کہ شیخ کا خیال ہے، اور وہ اس کے مدعی ہیں کہ نفسانی جو ہر جو گوشت پوست و رگتے والے بشری حیوان کی کمالی صورت کا نام ہے، وہ ان صورتوں کا اور اک اس طور پر کرتا ہے کہ خود اس کی ذات وہی رہتی ہے جو تھی، جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے، تو یہ ایسی بات ہے جس کے ناممکن ہونے کو میں پہلے ثابت کر چکا ہوں، اور اس میں جو خرابیاں ہیں وہ بیان کر چکا ہوں، یعنی نہ یہ بات نفس کے اعتبار سے درست ہے اور نہ ان صورتوں کے حساب سے، نفس کے اعتبار سے تو یہ خیال



اس لئے غلط ہے کہ جو نفس عقل سے خالی ہو گا وہ ان عقلی صورتوں کا ادراک  
کیسے کرے گا، جو اس کی ذات سے مباین اور جدا ہیں اور جن کا وجود نفس کے  
وجود سے خارج ہے، نیز چیز کے لئے کسی چیز کو جس طرح اس وقت تک  
ثابت کرنا صحیح نہیں ہے، جب تک کہ وہ شے جس کے لئے چیز ثابت  
کی جا رہی ہو ان خود ثابت اور موجود نہ ہو، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ ذہن میں  
اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو اس کا ثبوت ذہن میں ضروری ہے  
اور خارج میں اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو خارج میں اس کا  
وجود ضروری ہے، اس لئے کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ  
جو چیز وجود کے مقامات و ظروف و ذہن یا خارج میں سے جس مقام یا  
ظرف سے معدوم ہوگی، اسی مقام اور ظرف میں کوئی شے اس کو ثابت نہیں  
ہو سکتی یا جس عالم سے وہ معدوم ہوگی اسی عالم میں کوئی شے اس کو ثابت  
نہیں ہو سکتی، کیونکہ کوئی موجود چیز ظاہر ہے کہ کسی موجود ہی کو ثابت ہو سکتی  
ہے نہ کہ مفقود اور معدوم کو، پھر جو حال ثبوت کا ہے، یہی حال تقریباً  
اس عقلی وجود کا بھی ہے جو عالم عقل میں پایا جاتا ہے، یعنی ایسا عقلی وجود  
جو مادے اور مادے کے تمام متعلقات سے بے لگاؤ، اور مجرد و پاک ہو،  
وہ بھی کسی شے کو اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس شے کو بھی  
اسی قسم کا وجود ثابت نہ ہو، یعنی اس کو بھی عقل اور بالفعل معقول ہونا  
چاہئے، جس کا حاصل یہی ہوا کہ جو چیز خود بالفعل معقول اور معلوم نہ ہوگی  
اس کے لئے کوئی چیز بالفعل معقول و معلوم ہونے کی حیثیت سے ثابت نہیں  
ہو سکتی جس طرح جو چیز بالقوۃ معقول اور معلوم ہوتی ہے، مثلاً مادی صورتوں کا  
جو حال ہے، وہ انہی چیزوں کو ثابت ہو سکتی ہے، جو معقول بالقوۃ ہو،  
مثلاً اجسام اور مقادیر جو مختلف وضع و شکل کے صفات کے ساتھ  
منتصف ہیں، پس معلوم ہوا کہ جب تک نفس خود معلوم اور معقول ذات  
نہ بن سکے گا، اس وقت تک کوئی عقلی صورت بھی اس کو ثابت نہیں  
ہو سکتی، زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں عقلی صورتوں کے



اور اک و تعقل کی صلاحیت و قوت اسی رنگ میں ہو سکتی ہے، جس رنگ میں خیالی اور وہی صورتوں سے نفس کو اس وقت تعلق ہوتا ہے، جب تک خیال کی طرف اس کی توجہ مبذول نہیں ہوتی اور ان صورتوں پر عقل فعال کا نور نہیں چمکتا، نفس کے اعتبار سے تو یہ بات اس لئے ناقابل فہم ہے، باقی خود عقلی صورتوں کے حساب سے اس کا محال ہونا تو جس برہان کا حق تعالیٰ کی طرف سے مجھے الہام ہوا ہے اس کی تقریر تم سن چکے ہو، اس کو پیش نظر رکھنے سے آسانی اس مسئلے کو تم سمجھ سکتے ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ عقلی صورتیں چونکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی تمام ماسوا سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی چونکہ ایسی ہوتی ہیں اور شخصیتوں کی مالک ہیں، جو بذات خود معقول اور معلوم ہیں، خواہ ایسی چیز جو ان کا تعقل کرے دنیا میں پائی جائے یا نہ پائی جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جب نفس سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی یہ صورتیں معقول اور معلوم ہی باقی رہتی ہیں، تو بذات خود یقیناً یہ اپنی ذات کی عاقل اور عالم بھی ہیں، اور اس بنیاد پر لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ نفس ان صورتوں کے ساتھ متحد ہے اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

مخفی مبارکہ عاقل و معقول اور عالم و معلوم کے اتحاد کے نظریے کی شیخ نے اگرچہ اپنی تمام کتابوں میں شدت سے تردید کی ہے اور اس خیال کے غلط ہونے پر انھیں سخت اصرار ہے، لیکن باایں ہمہ اپنی کتاب جس کا نام المبداء والمعاد ہے شیخ نے اسی خیال کو بیان کر کے اس فصل میں جس کا عنوان یہ ہے کہ واجب الوجود کی ذات معقول اور عقل ہے اسی دعویٰ کے ثبوت میں دلیل بھی پیش کی ہے، میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کتاب میں شیخ نے جو یہ طرز عمل اختیار کیا ہے اس کی وجہ آیا یہ ہے کہ اس عقیدے کے لوگوں کے مذہب کو بیان کر کے بطور نقل کے اس کی دلیل بھی کسی خاص غرض کو پیش نظر رکھ کر انھوں نے درج کر دی ہے، یا عالم ملکوت کے افق سے ان پر حق کے روشنی کی کوئی تجلی ہوئی، اور اس سے ان کی بصیرت جگمگا اٹھی، اس بنیاد پر خود اپنے ذاتی عقیدے کی



حیثیت سے انہوں نے اس کا ذکر کیا ہے، محقق طوسی نے اشارات کی شرح میں  
 مبدء و معاد کے اس مقام کا تذکرہ کر کے شیخ کی جانب سے عذر پیش کیا ہے  
 اور اس کی تصریح کرتے ہوئے کہ اگرچہ یہ ایک بے بنیاد اور غلط خیال ہے  
 یہ لکھا ہے کہ اس کتاب میں شیخ نے چونکہ اس کا التزام کیا ہے کہ مبدء و  
 معاد کے متعلق مشائخوں میں معلم اول کے رفقا اور تلامذہ کے جو خیالات ہیں  
 صرف انہی کو بیان کروں گا، گویا اس میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کی  
 حیثیت ذاتی عقائد و خیالات کی نہیں، بلکہ محض نقل اور حکایت کی ہے  
 میں کہتا ہوں کہ اس عبارت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ  
 شریف و عالی خیال شخص متقدمین تک محدود رہا، بعد کو ارباب بحث  
 و نظر نے پھر اس کی طرف توجہ نہ کی، اور کس پرسی کے اسی حال میں یہ  
 پڑا رہتا، اگر حق تعالیٰ بعض مسکین فقیروں پر کرم نہ فرماتے، اور عزیز حکیم کی  
 قوت سے اس کا سینہ کھولا نہ جاتا۔

فصل  
 نفس انسانی عقل فعال کے ساتھ متحد ہو کر ادراک اور  
 تعقل کرتا ہے، متقدمین کے اس خیال اور نظریے پر اس  
 فصل میں بحث کی جائے گی۔

اسلامی عہد کے حکماء کی کتابوں میں اس مسئلے کے متعلق بھی یہی مشہور  
 ہے، کہ جس طرح مذکورہ بالا عقیدہ (یعنی عاقل و معقول کے اتحاد کا نظریہ)  
 غلط اور بے معنی ہے، اسی طرح یہ خیال بھی باطل و بے بنیاد ہے، کیونکہ دونوں  
 مسئلوں میں بہت قریبی تعلق ہے، بہر حال اس خیال کی تغلیط میں یہ بیان  
 کیا گیا ہے، کہ عقل فعال کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ کوئی ایسی  
 واحد شے ہے، جو ہر قسم کے تعدد اور تکثر سے پاک اور بری ہے، یا اس میں بھی  
 اجزاء اور اجزاء پائے جاتے ہیں اگر پہلی شق مانی جاتی ہے، تو اس کا مطلب  
 یہ ہوگا کہ کسی ایک چیز کے تعقل و ادراک کی وجہ سے اگر کوئی چیز عقل فعال  
 سے متحد ہو جائے، تو چاہئے کہ سارے معلومات و معقولات کا اس سے  
 علم حاصل ہو جائے اس لئے کہ تمام معلومات و معقولات کا جو عالم ہے،



اس کے ساتھ اگر کوئی چیز متحد ہو جائے گی، تو چاہئے کہ جو کچھ اس کے معلومات و معقولات ہیں وہ سب اس چیز کے بھی معلوم اور معقول بن جائیں، اور اگر عقل فعال کے کل سے نہیں بلکہ اس کے کسی جز سے شے کا اتحاد ہوتا ہے، تو اس شق پر یہ ماننا پڑے گا کہ ہر انسان میں جن جن معلومات کے حامل ہونے کا امکان ہو، ان میں سے ہر معلوم کے اعتبار سے عقل فعال میں ایک خاص جز ہو، لیکن انسان میں جن معلومات اور معقولات کے حصول کا امکان ہے چونکہ وہ غیر متناہی ہیں، تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عقل فعال ایسے غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہے جن میں ہر جز کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے کہ معقولات اور معلومات جو غیر محدود ہیں ان کی حقیقتیں بھی مختلف ہیں، نیز اس کے سوا ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ ان معقولات اور معلومات میں ہر معقول اور ہر معلوم کے متعلق چونکہ یہ ممکن ہے کہ غیر متناہی اور لامحدود نفوس کو ان کا علم حاصل ہو، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ زید کا علم اور عقل مثلاً سیاہی کا علم جو زید کو ہے وہ عمرو کے اسی علم کے مماثل ہو، یعنی عمرو کو جو سیاہی کا علم ہوگا، وہ زید کے علم کے مماثل ہوگا، اور ان سب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقل فعال میں ایسے غیر متناہی اجزاء کا ماننا ناگزیر ہوگا، جو نوعی طور پر متحد ہوں، اور یہ لامحدودیت ایک دفعہ نہ ہوگی بلکہ یہ بھی غیر متناہی ہی ہوگی، گویا ہر فرد انسانی کے اعتبار سے غیر متناہی اجزاء کا سلسلہ عقل فعال میں پایا جائے گا، اور ہر سلسلہ نوعاً متحد ہوگا، ان وجوہ کی بنیاد پر چہنچہ محالات سے دو چار ہونا پڑتا ہے، وہ تو بجائے خود ہیں، لیکن ان کے سوا بھی عقل فعال سے اتحاد کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، اس میں ایک اور خرابی یہ ہے کہ ایسی چیزیں جو نوعاً باہم متحد ہیں، یعنی عقل فعال کے اجزاء ان کے متعلق یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان میں امتیاز نہ ان کی ماہیتوں کی راہ سے پیدا ہوتا ہے اور نہ ماہیتوں کے لوازم سے بلکہ ایسے عوارض و صفات جو لازم نہیں ہیں، بلکہ اپنے اپنے موصوفوں سے ان کا جدا ہونا ممکن ہے وہی یہاں باعث امتیاز ہیں، اور یہ بات جہاں کہیں بھی



پائی جاتی ہے اس کا سبب مادہ ہی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ عقل فعال کو مادے سے بھٹا کیا سروکار اس کا شمار تو ان امور میں ہے جو مادے سے مجرود اور پاک ہوتے ہیں اور جب عقل فعال ہی مادے سے مجرود اور پاک ہے، تو اس کے اجزاء کا مادی آلہ دگیوں سے پاک ہونا زیادہ ضروری اور بدیہی ہے، خلاصہ یہ نکلا، کہ ایسے عوارض و صفات جن کا اپنے موصوفوں سے جدا ہونا ممکن ہے ان کی راہ سے بھی امتیاز کے پیدا ہونے کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اور جب اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، تو یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جن امور میں تعدد اور کثرت کا پایا جانا ضروری ہے، وہ متعدد اور متکثر نہیں ہیں، یعنی عقل فعال کے اجزاء کثیر اور متعدد نہیں ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ عقل فعال بسیط ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ مرکب ہے، ہفت (یہ خلاف مفروض ہے) اس لئے یہ دعویٰ کہ عقل فعال کے ساتھ نفس متحد ہو جاتا ہے ثابت ہوا کہ قلط اور بے بنیاد بلکہ ناممکن اور محال ہے، یہ ہے خلاصہ ان مباحث کا جن کا ذکر متاخرین نے اپنی کتابوں میں اس نظریے کی متفقاً تغلیط کرتے ہوئے کیا ہے، شیخ نے اس خیال کا تذکرہ کرنے کے بعد اپنی کتاب اشارات میں اسی کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :-

ان لوگوں کے سامنے دو ہی باتیں ہیں یا عقل فعال کو اجزاء سے مرکب مان کر یہ تسلیم کریں کہ نفس کا اتصال اس کے بعض جز سے ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا ہے یا یہ مانیں کہ عقل فعال ایک واحد تعالیٰ وجود ہے، اور نفس اسی ایک مستی کے ذریعے سے کمال حاصل کرتا ہے اور ہر معقول و معلوم تک اسی کی راہ سے نفس کو رسائی حاصل ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ خیال ہو، یا وہ خیال جس کا ذکر اس سے پہلے کیا گیا، دونوں نظریے دراصل قدیم زمانے کے ایسے حکماء اور اہل علم و حکمت کی طرف منسوب ہیں، جنہیں تعلیم، اور غور و فکر میں خاص امتیاز حاصل تھا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ کوئی ادنیٰ درجے کی معمولی باتیں نہیں ہو سکتیں، بلکہ یقیناً اس کا کوئی نہ کوئی ایسا صحیح و دقیق مطلب ہونا چاہئے جس کے



سمجھنے کے لئے ذرا زیادہ توجہ، اور بالغ تلاش کی ضرورت ہے، خصوصاً ان لوگوں کے اصل مقصد تک پہنچنے کے لئے چاہئے کہ دل و دماغ کو ہر قسم کی کدورتوں اور آلائشوں سے صاف و پاک کیا جائے، اور حق تعالیٰ کے آگے عاجز و خاکساری کے ساتھ گڑ گڑایا جائے، توفیق مانگی جائے، اس کی امداد و اعانت کا آدمی طلبکار ہو، ہم نے تو اللہ تعالیٰ کے سامنے الحاح و زاری کے ساتھ اپنی عقل کو ڈال دیا، اور اس مسئلے والے فنا ہو جانے والے ہاتھوں کو نہیں، بلکہ باطن کے ہاتھوں کو اس کے آگے پھیلا دیا، اپنی جان اس کے آستانے پر پھینک دی، اور اس مسئلے کے لئے خدا کے آگے بیجا رگی کے ساتھ التجائیں کیں، اس مسئلے کے متعلق بھی اور تمام ایسے حقائق جو اس کے مانند ہیں ہم نے خدا ہی کو اپنا ٹھکانا بنایا، اس باب میں میں نے کبھی کاہلی و غفلت سے کام نہیں لیا، بالآخر انہی کریم و جواد نے اپنے درخشاں نور سے میری عقل کو روشن کر دیا، درمیان کے حجابات کا ایک حصہ ہمارے سامنے سے اٹھایا گیا، اس اوٹ کے مٹنے کے بعد ہم نے دیکھا کہ عقلی عالم ایک واحد ہستی کی شکل میں موجود ہے، اور اس دنیا کے جتنے موجودات ہیں، سب کا دامن اسی واحد ہستی کے ساتھ بندھا ہوا ہے، سب اسی کے ساتھ متصل ہیں، اسی سے اس محسوس کائنات کی ابتداء ہے اور اسی پر ان کی انتہا ہے، تمام معقولات و معلومات اور تمام ماہیتوں کی اصل وہی واحد ہستی ہے، لیکن باوجود اس کے اس واحد ہستی میں نہ تعدد پیدا ہوتا ہے نہ تکثر نہ اجزاء نکلتے ہیں نہ اس میں تقسیم و تجزی کی گنجائش ہے، جو چیز اس سے فائز ہوتی ہے، اس کی وجہ سے اس کی ذات میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوتی، نہ کسی چیز کے اتھال سے اس میں کسی بات کا اضافہ ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ مجھ پر اسی حقیقت کا انکشاف ہوا، چاہئے تھا کہ اس جو ہر اور اس کے احکام کے جو دلائل ہیں ان کا ذکر بھی اسی مقام پر کر دوں، لیکن چونکہ اس بحث کی اصلی جگہ اور ہے جو عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آرہی ہے اس لئے تفصیل کے لئے تو اسی کا انتظار کرنا چاہئے، البتہ اتنی بات جس سے اس خیال کے انکار کرنے والوں کا کچھ



شور و غل ایک حد تک دب سکتا ہے، یعنی ہر معقول اور معلوم کے جاننے اور ادراک کرنے کے وقت آدمی کا نفس اس عالم (عقلی عالم) سے متصل ہوتا ہے اس عقیدے کو جو لوگ بعید از عقل قرار دیتے ہیں، ان کی اس وحشت کے ازالے کے لئے تین باتوں کا تذکرہ کرتا ہوں پہلی بات تو وہی ہے جس کا ذکر ابھی گذرا، کہ نفس کو جب کسی چیز کا علم حاصل ہوتا ہے تو اس وقت نفس خود اس شے کی بحسنہ عقلی صورت بن جاتا ہے، اس نظریے کو میں برہان اور دلیل سے ثابت کر چکا ہوں، اور جو شبہات اس میں واقع ہوتے تھے ان کا بھی ازالہ کیا جا چکا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ تمام اشیاء معلومہ و معقولہ کمال اور ان کی اصل عقل ہی ہے، اس دعوے کی دلیل جیسا کہ عرض کر چکا ہوں اپنے مناسب مقام پر پیش کی جائے گی، البتہ یہ چیز یاد رکھنے کی ہے کہ تمام معلومہ و معقولہ اشیاء کمال جو عقل کو قرار دیا جاتا ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ چیزیں اپنے خاص خاص خارجی وجود کے ساتھ ایک ایک کر کے جو پائی جاتی ہیں، پہرا بھی وجودوں کے ساتھ وہ اکٹھی ہو کر ایک ہو جاتی ہیں، کیونکہ یہ بات تو ناممکن ہے، اس لئے کہ مثلاً فرسی ماہیت (یعنی گھوڑے کی ماہیت) جس طرح خارج میں ایک خاص قسم کا وجود، خاص قسم کی مقدار، وضع قطع شکل و صورت، رنگ و رنگ، مادہ وغیرہ رکھتی ہے، اسی طرح اس ماہیت کا ایک خاص عقلی وجود بھی ہے، جس کے خاص لوازم اور خاص عقلی صفات ہیں، جو اس خاص عقلی وجود کے ساتھ متحد ہوتے ہیں ان کا اتحاد اس عقلی وجود کے ساتھ اسی طرز کا ہوتا ہے، جیسے ماہیت اپنے خاص وجود کے ساتھ اپنے اجزائے متحد ہوتی ہے، خواہ یہ اتحاد خارج میں ہو، یا ذہن میں، گویا ہر نوع اپنا ایک حسی وجود رکھتی ہے اور اسی حسی وجود کی وجہ سے اس کے افراد اور اشخاص باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں اور ایک مکان یا جگہ میں اسی کی وجہ سے سما نہیں سکتے، بلکہ ہر ایک دوسرے کا مزاحم ہوتا ہے، یونہی ہر ہر نوع ایک عقلی وجود بھی رکھتی ہے، جو اسی نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے



ایک نوع و دوسری نوع سے ممتاز ہوتی ہے، اور اس وجود میں ہر ایک دوسرے کے مزاحم ہوتی ہے، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے اور یہی واقعہ بھی ہے، کہ گھوڑے سے جو چیز عقل میں آتی ہے، وہ اور چیز ہے، اور نباتات سے جو چیز عقل میں حاصل ہوتی ہے، وہ دوسری چیز ہے، دونوں ایک دوسرے سے جعل و ساخت وجود اور بود میں الگ الگ ہوتی ہیں پس عقلی عالم میں اشیاء کی وحدت کا یہ مطلب نہیں ہے، بلکہ مقصد یہ ہے، کہ تمام ماہیتیں جو خارج میں متعدد و متکثر وجودوں کے ساتھ موجود ہیں، اور ان میں عددی کثرت پائی جاتی ہے، اسی طرح وہ عقل اور ذہن میں بھی ایسے کثیر و متعدد وجود کے ساتھ موجود ہیں جن میں عقلی کثرت پائی جاتی ہے، لیکن باوجود اس کے یہ ممکن ہے، کہ وہ کسی واحد عقلی وجود کے ساتھ بھی موجود ہوں، اور یہی واحد وجود باوجود اپنی بساطت اور وحدت کے ان تمام ماہیتوں کے مختلف صفات و معانی کا مصداق بن سکتا ہے اور سب کو اپنے اندر سمیٹ سکتا ہے، تیسری بات یہ ہے، کہ عقول کی وحدت وہ وحدت نہیں ہے، جسے عددی وحدت کہتے ہیں جو تمام اعداد کا مبدأ اور سرچشمہ ہے اور اسی عددی وحدت سے تمام اعداد بنتے ہیں، مثلاً جسم کی وحدت کا جو حال ہے، یا سیاہی، رنگ، حرکت وغیرہ کی وحدتوں کی جو کیفیت ہوتی ہے، عقول کی وحدت کی یہ حالت نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے طرز کی وحدت ہے، معنی کے رو سے ان دونوں وحدتوں میں یہ فرق ہے، کہ جسم اور جسمانی امور کی وحدتوں کی یہ خصوصیت ہے، کہ اسی وحدت کے مانند جب کوئی اور وحدت فرض کی جائے تو ان دونوں وحدتوں کا مجموعہ ہر ایک سے بڑا اور زیادہ ہوگا، ظاہر ہے کہ دو جسموں کا مجموعہ یقیناً ایک جسم سے بڑا ہوگا، یہی حال دو سیاہیوں وغیرہ کا ہے، یعنی دو سیاہیوں کی حالت دہی نہیں ہو سکتی جو ایک کی ہوگی، بلکہ یقیناً دوسرے کے افضل ہے سیاہی کے وجود میں تغیر و نما ہوگا، مگر عقلی وحدت کا حال اس سے بالکل مختلف ہے، مثلاً کسی نام عقل کے مانند ہذا عقل اگر فرض کی جائے، تو



جو حال ایک عقل کا اپنی وحدت میں ہو گا یہی حال ہزار عقلوں کا اپنی کثرت میں باقی رہے گا، اسے مثال سے سمجھو، مثلاً انسان کو صرف انسان ہونے کے اعتبار سے فرض کیا جائے اور اس کے بعد انسان کو اس معنی کے ساتھ اسی کے مانند انسان ہی کے معنی کا اضافہ اس طور پر کیا جائے کہ انسان کے ان اضافہ شدہ معانی سے ہر قسم کے عوارض، جو انسان کو لاحق ہوتے ہیں ان سے قطع نظر کیا گیا ہو، یعنی وضع مقدار مکان آبن وغیرہ صفات و عوارض میں سے کوئی چیز ان کے ساتھ نہ ہو، اب غور کرو، انسان کے اس دوسرے معنی کے اضافے اور دہرانے کے بعد کیا اس مجموعے کے حال کو اس حال سے مختلف پاتے ہو، جو حال اسی انسانی مفہوم کا اس وقت تھا، جب اس کے ساتھ دوسرے معنی کا اضافہ نہ ہوا تھا، مطلب یہ ہے کہ وہ ہونے کے بعد والا حال اور جب تک وہ ایک تھا، اس وحدت کا حال کیا دونوں میں کیا کوئی فرق محسوس ہوتا ہے، یہی وہ نکتہ ہے جس کی طرف صاحب تلویحات نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :-

ایسا خالص وجود جس سے زیادہ اتم اور کامل کوئی اور نہ ہو جب اس کو دہرا کر فرض کیا جائے گا، تو غور کرنے سے یہ معلوم ہو گا کہ اس فرض کے بعد بھی وہ وہی ہے جو فرض سے پہلے تھا کیونکہ خالص شے میں امتیاز کے پیدا ہونے کی کوئی شکل ہی نہیں ہے۔

بہر حال جب یہ تین باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب میں کہتا ہوں کہ انسانی نفس میں اس کی قابلیت اور لیاقت ہے کہ تمام حقائق کا وہ ادراک کر سکے، اور ان کے ساتھ وہ متحد ہو سکے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، اور اسی نفس انسانی کی یہ شان بھی ہے، کہ وہ ایسا عقلی عالم بن جائے جس میں ہر عقلی ہستی، اور ہر جسمانی موجود کی صورت پائی جاتی ہو، اب اگر فرض کیا جائے کہ کوئی عقلی معنی نفس میں پایا گیا، مثلاً عقلی گھوڑے کا نفس میں حصول ہو، اور یہ طے ہو چکا ہے، کہ ایسا عقلی معنی جو شخص اور وضع میں نہیں بلکہ نوع اور عدد ذاتیاتی تعریف میں واحد ہو، اس میں وجود تعدد اس وقت تک



پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ کسی زائد امر کا اس کے ساتھ اضافہ نہ ہو، ایسی  
 صورت میں وہ عقلی فرس (گھوڑا) جو عقل فعال میں پایا جاتا ہے، اور وہ  
 عقلی فرس جو نفس میں موجود ہے، یعنی جس کے حصول کے بعد نفس بالفعل  
 عقل بن گیا ہے، ان دونوں عقلی گھوڑوں میں معنی اور حقیقت کے رو سے  
 تعدد کا پایا جانا ناممکن ہے بلکہ ان میں تعدد اگر پایا جائے گا، تو ان چیزوں کی  
 راہ سے ہوگا، جنہیں ان کی حقیقت اور حد پر زائد ہونے کی حیثیت حاصل ہو،  
 پس معلوم ہوا کہ جو عقلی فرس نفس میں پایا جاتا ہے اور جو عقل فعال میں موجود ہے،  
 دونوں امر واحد ہیں، اسی کے ساتھ یہ بات بھی گزر چکی ہے، کہ نفس جس عقلی صورت کا  
 ادراک کرتا ہے، اسی کے ساتھ وہ متحد ہو جاتا ہے، اور اس بنیاد پر ضروری ہوا،  
 کہ نفس اس عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جس میں اس حیثیت سے ہر چیز موجود ہے،  
 یعنی عقلیات کے عدم ادراک کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کے ادراک و  
 علم کی حیثیت سے ہر چیز اس میں موجود ہے، پس ثابت ہوا کہ جو نفس  
 عقلی صورت کا ادراک کرتا ہے وہ عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے،  
 یعنی اس ادراک کی جہت سے عقل فعال اور نفس میں اتحاد پیدا ہو جاتا ہے،  
 اور چونکہ عقل فعال میں تمام معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں اور  
 اس طور پر موجود ہیں کہ ان کی وجہ سے خود عقل فعال میں کسی قسم کا تعدد  
 اور تکثر نہیں پیدا ہوتا، اگرچہ یہ معانی اور صفات ایسے ہیں جن کے متعلق  
 جائز ہے کہ متفرق اشیاء میں الگ الگ طریقے سے بھی پائی جائیں، پھر  
 جس طرح عقل کے سواء اور دوسرے مقامات اور ظروف میں جب معانی  
 الگ الگ کثرت کے رنگ میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح ان معانی کا وجود  
 جب عقل فعال میں اکٹھے ہو کر باہر شکل پایا جاتا ہے، کہ کثرت اور انقسام تجزی  
 و انتشار کی تمام آلودگیوں سے اس وقت وہ پاک ہے، اور اس کی وجہ سے  
 عقل فعال میں کسی قسم کی تقسیم و ترکیب کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی، یونہی  
 اپنے مختلف کمالات کی جہت سے جب مختلف نفوس کا عقل فعال سے  
 اتحاد ہو جاتا ہے تو اس اتحاد کی وجہ سے بھی عقل فعال میں نہ اجزا پیدا



ہوتے ہیں نہ اس میں انقسام و ترکیب راہ یافتی ہے، اور نہ اس اتحاد کی بنیاد پر یہ لازم آتا ہے، کہ ہر ہر نفس کو ہر قسم کا کمال اور ہر طرح کی نفسیات حاصل ہو جائے، جو لوگ اس شے میں مبتلا ہوئے ہیں اس کا نشانہ اس قدر ہے کہ عقلی وحدت کی حقیقت ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گئی اور اس وحدت کو بھی انہوں نے مدد دی وحدت پر قیاس کر کے جو اس کے احکام تھے انہی کو عقلی وحدت کے لئے ثابت کرنا شروع کیا، آخر دیکھنا چاہئے، کہ حیوان کے ساتھ انسان بھی متحد ہے اور گھوڑے، بیل، شیر وغیرہ کو بھی اس سے اتحاد ہی کا تعلق ہے، یعنی ان میں ہر ایک اسی چیز سے متحد ہے جس کے ساتھ دوسرے متحد ہیں، لیکن باوجود اس کے ان میں سے کوئی ایک مثلاً گھوڑے کے ساتھ بیل متحد ہے اور نہ بیل اور شیر کا ایک ہونا لازم آتا ہے اس کا راز یہ ہے، کہ حیوان کی وحدت دراصل ایک قسم کی اطلاق مرسل وحدت ہے، اور اس قسم کی اطلاق مرسل وحدت میں یہ جائز ہے کہ اس کے اعتبار سے مختلف امور میں اتحاد کا رشتہ پیدا ہو جائے، یہی حال عقلی وحدت کا بھی ہے، کہ متعدد اور کثیر معانی کے اجتماع کی راہ میں وہ روک پیدا نہیں کرتی، گویا عقلی حیوان کی حالت وہی ہے جو حیوان مطلق و مرسل کی ہے، کہ عقلی حیوانات حیوان مرسل کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں، اپنی کتاب ان لو جیا میں معلم اول رقمطراز ہے :-

اعلیٰ اور مافوق عالم ایک ایسا کامل و تمام زندہ عالم ہے، جس میں تمام اشیا اکٹھے ہو کر پائے جاتے ہیں کیونکہ آفریدگار اول جو بذات خود تام اور کامل ہے، اس سے سب سے پہلی چیز جو باقی کسی مادہ کے پیدا ہوئی، وہی مافوق اور اعلیٰ عالم ہے، اسی لئے اس عالم میں ہر نفس اور ہر عقل کا وجود پایا جاتا ہے اس عالم میں نہ کسی قسم کی محتاجی ہے نہ بینوائی، کیونکہ وہاں جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں، سب کی سب غنا، اور زندگی سے معمور ہیں، گویا وہ ایک دنیا ہے جس میں زندگی ابل رہی ہے، اور حیات جوش مار رہی ہے،



ان چیزوں میں زندگی کی موجوں کا جو تلاطم برپا ہے، ان کا سرچشمہ ایک ہی ذات ہے، یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ اس عالم میں ایک حرارت، یا ایک ہوا، الگ الگ پائی جاتی ہے، بلکہ یہ ساری چیزیں و حقیقت اس دنیا میں ایک ہی کیفیت کے رنگ میں پائی جاتی ہیں، ایسی ایک کیفیت جس میں ساری کیفیتیں سمٹی ہوئی اور کچی ہوئی ہیں، ایک ہی چیز میں گویا ہر چیز کا مزہ پایا جاتا ہے۔

اسی کتاب میں دوسرے مقام پر یہ لکھا ہے :-

اس عالم میں حیات اور عقول میں جو اختلاف پایا جاتا ہے یہ حیات اور عقل کے مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے، مختلف حیوانات اور زندہ ہستیاں اور مختلف عقول کا وجود انہی مختلف حرکات پر مبنی ہے، پھر ان میں بعض سے بعض زیادہ روشن اور زیادہ اشرف ہیں اور یہ اس لئے ہے کہ ان عقول میں بعض ابتدائی عقول یا عقول اولیٰ سے زیادہ قریب ہیں، اسی لئے نور اور روشنی میں وہ زیادہ درخشاں اور زیادہ شدید و تیز ہیں اور بعض عقول دوسرے یا تیسرے درجے میں پائے جاتے ہیں، اسی لئے اس عالم میں بعض عقول تو الہی عقول کے مرتبے میں ہیں، اور بعض ناطق ہیں بعض غیر ناطق، بہر حال عقول شریفہ سے جتنی زیادہ دوری ہوتی چلی جاتی ہے، اسی اعتبار سے ان کا درجہ بھی گھٹتا چلا جاتا ہے، لیکن ان نتائج کا ظہور تو اس عالم میں ہوتا ہے (بانی) اس عالم میں جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں سب کی سب عقل والی ہی ہوتی ہیں، اسی لئے گھوڑا بھی وہاں ایک عقل ہی ہے اور گھوڑے کی جو عقل اس عالم میں پائی جاتی ہے وہ بھی گھوڑا ہی ہوتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ گھوڑے کی جو عقل ہے، وہ انسان والی عقل ہو جائے، عقول اولیٰ میں یہ ایسا

۱۔ انہو جیسا ہے جو عبارت صاحب اسفار نے نقل کی ہے، اس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ گھوڑے کا جو ادراک و عقل کرتا ہے وہی وہ نہیں ہو سکتا جو انسان کا ادراک و عقل



ہونا ناممکن ہے، بہر حال عقل اول جب کسی چیز کا ادراک و تعقل کرتی ہے، تو خود عقل اول اور جس چیز کا وہ تعقل کرتی ہے دونوں ایک ہی ہو جاتے ہیں، اسی لئے ایسی چیز جس میں عقل نہ ہو، اس کا ادراک و تعقل عقل اول نہیں کر سکتی، بلکہ نوعی عقل اور نوعی حیات ہی کا اسے تعقل ہوتا ہے، پھر شخصی حیات چونکہ بالکلیہ اطلاقی اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی اسی طرح شخصی عقل اطلاقی اور مرسل عقل سے خالی نہیں ہوتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہو سکتا ہے، کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہو سکتی، الغرض عقل کے اجزائیں سے جو چیز بھی ہوگا وہ وہی ہوگا جو کسی عقل کی تقسیم سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر شے کی جو عقل ہوتی ہے، وہی بالقوت طور پر تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہو جاتی ہے، تو اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے اور یہی خاص عقل عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے، اور جب یہ آخری درجہ فعلیت کی شکل اختیار کرتا ہے، تب وہ مثلاً گھوڑا، یا کوئی اور حیوان بن جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ حیات اور زندگی جتنا زیادہ نیچے کی طرف حرکت کرے اترتی چلی آئے گی، اسی قدر اس میں خست و نات، اور کمتری پیدا ہوتی چلی جائے گی، اور یہ اس لئے ہوتا ہے، کہ حیوانی قوتوں کا دستور ہے، کہ جتنا زیادہ وہ نیچے کی طرف

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کرتا ہے، لیکن علامہ سبزواری نے حاشیے میں اس کی تصحیح کی ہے، میں نے ترجمے میں انھی کی پیروی کی ہے، ورنہ اگر اصل ترجمے کو رکھا جائے تو عبارت لغو اور خلاف واقعہ ہونے کے سوا اسی اثولوجیا کی دوسری عبارتوں کے مخالف بھی ہے ۱۲ مترجم



اترتی جائیں گی، اسی قدر وہ کمزور اور ضعیف ہوتی جاتی ہیں، نیز ان کے افعال و اعمال بھی پوشیدہ اور مخفی ہوتے چلے جاتے ہیں، اور یوں ادنیٰ درجہ کے کمزور ضعیف حیوانات پیدا ہوتے ہیں، لیکن جب حیاتی قوتیں اس کی کمزور و ضعیف ہو جاتی ہیں، تو اس حیوان کے ساتھ جو عقل ہوتی ہے، وہ ایک دوسری تدبیر سے اس کی تلافی کرتی ہے، یعنی بجائے ان قوتوں کے اس قسم کے حیوانات میں طاقتور اور مضبوط اعضا پیدا کرتی ہے، جیسا کہ بعض حیوانات میں تیز جنگلوں اور سخت ٹوکدار چوپایوں کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، اور بعضوں میں سینک بعضوں میں ٹوکدار دانت (انیاب) پائے جاتے ہیں، یعنی حیات اور زندگی کی جتنی کمی ہوتی ہے، اسی اعتبار سے ان امور کا اس قسم کے حیوانات میں اضافہ ہوتا ہے، ”معلم اول کی بات ختم ہوئی۔“

اس کلام میں ہمارے دعووں، اور ہمارے نظریات کی تائید و تحقیق کا جو ساز و سامان پایا جاتا ہے، وہ ناظرین سے مخفی نہیں رہ سکتا، البتہ اس کے بعض فقرے ذرا تشریح طلب ہیں، اندیشہ سے کہ دیکھنے والے مغالطے اور غفلت میں مبتلا نہ ہوں اس لئے ان کی میں تفسیر کرتا ہوں۔ یہ جو کہا گیا تھا کہ حیات اور عقل کے حرکات کے اختلاف سے حیوانات میں اختلاف پایا جاتا ہے، تو اس جملے میں ”حرکات“ سے مراد وہ عقلی حیات ہیں جو عقول اولیٰ میں پائے جاتے ہیں، مثلاً وجوب اور امکان یا شدت و ضعف وغیرہ، اور خالق اول سے قرب و بعد نزدیکی و دوری کی وجہ سے جو مختلف حیثیتیں پیدا ہوتی ہیں، الغرض حرکت سے یہاں مراد کسی قسم کا تغیر و انقلاب نہیں ہے، بلکہ صادر ہونے اور پیدا ہونے کی جو صفت ان میں پائی جاتی ہے، یہ مقصود ہے، پھر حرکت میں اختلاف کا جو دعویٰ کیا گیا ہے تو کیسا اس اختلاف کی صورت وہ ہے، جو وجوب و امکان ماہیت اور وجود کی شکل میں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ



جس چیز کا صد در اور پیدائش و جوہ اور وجود کی جہت سے ہوگی ظاہر  
 ہے کہ ماہیت اور امکان کی جہت سے جو صد در ہوگا، اس سے یہ مختلف  
 ہوگی، اسی طرح کما اور مقدار اس اختلاف کے تحقق کی صورت یہ ہوگی،  
 جو حضرت حق تعالیٰ سے قرب و بعد کے مختلف مراتب کی بنیاد پر پیدا ہوتا  
 ہے، مثلاً عقل عالی جو حق تعالیٰ اول سے قرب ترین نسبت رکھتی ہے،  
 اس سے جو چیز صادر ہوگی، وہ اس چیز سے اشرف و افضل ہوگی، جو  
 اس سے فروتر درجے کی عقل سے صادر ہوگی، جیسا کہ معلم اول کے کلام سے  
 سمجھا جاتا ہے، اس کے بعد معلم اول کے کلام کا یہ فقرہ کہ "بعض عقول عقل اولیٰ  
 سے قریب ہوتی ہیں" عقول اولیٰ سے یہاں مراد وہ عقول ہیں جو مادے سے  
 مجرد اور پاک ہو کر بالفعل پائی جاتی ہیں، اور جنہیں ان عقول اولیٰ سے  
 قرب کی نسبت ہوتی ہے ان عقول سے مراد انواع کی ماہیتیں اور ان کی  
 عقلی صورتیں ہیں، جن کے مختلف مدارج ہیں، مثلاً اول درجہ انسانی عقول کا  
 ہے، دوسرا درجہ حیوانی عقول کا اور تیسرا درجہ نباتی کا ہے۔

اس کے بعد یہ فقرہ کہ عقول اولیٰ میں یہ ناممکن و محال ہے، اس میں  
 عقول سے تختانی و رجوں کے عقول مراد ہیں، اس کے بعد یہ قول کہ شخصی حیات  
 اطلاق اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی، اس میں اطلاق و مرسل حیات سے  
 مراد حیوان کی ماہیت ہے اور عقل مرسل سے مراد اس کی عقلی و کلی صورت  
 مراد ہے، اور ان میں ہر ایک بالفعل عقل اول سے اعتباری طور پر مختلف ہے،  
 اگرچہ وجوداً و نون عقل اول بالفعل سے متحد ہوتی ہیں، مطلب یہ ہے کہ  
 ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے ظاہر ہے کہ کلی ہونے جزئی ہونے،  
 مادے سے مجرد اور پاک ہونے، یا مجسم ہونے وغیرہ احوال سب کی گنجائش  
 اپنے اندر رکھتی ہے، باقی حیوان کی ماہیت کی عقلی صورت سو اس کا حیوان  
 کے موجودہ افراد ہوں یا مفروضہ دونوں میں اس کا بالفعل مشترک ہونا  
 ضروری ہے، (اور یوں عقل اول بالفعل سے یہ دونوں مختلف ہیں)  
 لیکن باوجود اس کے عقل اول جو فعلیت کے رنگ میں پائی جاتی ہے،



یعنی عقل اول بالفعل وہ اس ماہیت کے وجود کا ایک پیرایہ اور طرفہ ہے  
 اسی طرح وہ ماہیت کے اس عقلی تعین کا منشاء بھی ہے جو مختلف تعینات کی  
 جامع ہے، اور معلم اول کے کلام کا یہ جملہ کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی  
 جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہو سکتی اس میں بعض حیوانات میں عقل کے  
 پائے جانے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس سے حیوانات کی عقلی ماہیت مراد ہے  
 اور وہی اس عقل سے خالی نہیں ہو سکتی، جو مادے سے مجرد اور مفارق ہے، کیونکہ  
 ان دونوں میں اتحادی تعلق ہے آگے عقل کے اجزاء میں سے ہر جز کے  
 الفاظ معلم نے جو لکھے ہیں، تو یہاں اجزاء سے مراد معنوی اجزاء ہیں جنہیں خارجی اجزاء  
 کے ساتھ عقلی صورتوں کے ہونے کی حیثیت حاصل ہے مثلاً حیوان معقول کے  
 اعضاء معقولہ کا جو حال ہے، یعنی اس معقول حیوان کے معقول سر معقول پاؤں،  
 معقول ہاتھ کی جو حالت ہے، کہ ان میں ہر ایک کا وہی حکم ہے، جو وجود کے  
 مختلف پیرایوں میں ان کے مجموعے کا ہے، مثلاً معقول ہونے محسوس ہونے وغیرہ  
 کے احکام،

اور معلم کا یہ قول کہ ہر شے کی جو عقل ہوتی ہے وہی بالقوت طور پر  
 تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہو جاتی ہے، تو  
 اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور یہی خاص عقل  
 عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس فقرے میں  
 بالقوت اور بالفعل سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہیں، جو عام طور پر  
 ان الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں، بلکہ کسی واحد وجود کا اپنی وحدت میں  
 ایسی مختلف ماہیتوں اور معانی کو سمیٹے ہوئے رہنا، جو دوسرے مقام میں  
 مختلف وجودوں کے ساتھ پائے جاتے ہیں، مثلاً ضعیف اور ملکہ درجے  
 کی سیاہیوں کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ یہ شدید اور تیز سیاہی کی بالقوت  
 شکل ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ تیز سیاہی کو ان ملکی سیاہیوں کی  
 شکل میں تقسیم کرنا ممکن ہے، اور نہ یہ مقصد ہوتا ہے، کہ تیز سیاہی میں  
 اس کی ملاحضت پائی جاتی ہے کہ وہ ان ملکی سیاہیوں کو قبول کرے، بلکہ



تیز اور شدید سیما ہی تو صرف وجود ہے جس میں عدم کا کوئی حصہ شریک نہیں ہے اور وہ محض فعلیت ایسی فعلیت کی تعبیر ہے جس میں قوت کا کوئی شائبہ پایا نہیں جاتا، ہاں! قوت کا اگر وہ مطلب لیا جائے جو میں نے کہا تو اس کی گنجائش یہاں پائی جاتی ہے، اسی طرح بالفعل سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہیں، جو اس قوت کا مقابل ہے جس کے ساتھ عدم اور نیستی کی شرکت ضروری ہے، بلکہ بالفعل ہونے سے مراد اس عبارت میں فقط اس قدر ہے، کہ کسی قسم کی جسمانی نیستی مختلف مادی صفات کی خصوصیتوں کے ساتھ موجود ہو۔

بہر حال تشریح طلب فقرے بھی تھے، ان کے سوا معلم اول کی اور باتیں ظاہر ہیں، میں نے جن اساسی اور اصولی امور کا پہلے ذکر کیا ہے انہیں اگر پیش نظر رکھا جائے تو ان کے سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی۔

علم کی تعریف اور اس کے جو معنی بعض متاخرین نے بیان کئے ہیں اس فصل میں تنقید کر کے اس کی کمزوری دکھائی جائے گی اس شخص نے دعویٰ کیا ہے، کہ علم اور شعور چونکہ ایک اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہے، اور اس قسم کی چیز کے وجود کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے یعنی مضاف اور مضاف الیہ کے بغیر اضافی حالت پائی نہیں جاسکتی، اب اگر ایسی صورت ہو کہ معلوم اور معقول خود عاقل اور عالم کی ذات ہی ہو، ظاہر ہے کہ اس شکل میں یہ ناممکن ہو گا کہ عالم اور عاقل اپنے موجود ہونے کے بعد اس معلوم کو نہ جانے، اس لئے ایسی حالت میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ عالم کی ذات میں معلوم کی صورت منطبع ہو، بلکہ عالم اور عاقل کو بحیثیت عالم ہونے کے معلوم کی ذات کی طرف اضافت و نسبت بحیثیت معلوم ہونے کی حامل ہو جائے گی اور اسی اضافت و نسبت کا نام تعقل و ادراک ہو گا لیکن اگر معلوم کی ذات عاقل کی خود ذات نہ ہو، بلکہ غیر ہو، تو ایسی صورت میں عالم کے لئے خود اپنی ذات کی بحیثیت سے یہ ناممکن ہو گا کہ معلوم کی ذات کا



علم بحیثیت اس کی خود اپنی ذات کے اس کو اس وقت حاصل ہو، جب خارج میں معلوم موجود نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ اس شکل میں اس معلوم کے جاننے کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، کہ اس معقول و معلوم سے کوئی صورت غافل میں حاصل ہو، تاکہ دونوں کے درمیان وہ نسبت پائی جائے جس کا نام عاقلیت ہے، اور جب دلیل سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، تو علم کا یہی قانون قرار پائے گا، اور سمجھا جائے گا کہ جب علم میں ضرورت ہے، کہ صورت کا انطباع ہو، تو صورت کا ثبوت اسی سے فراہم ہو جاتا ہے اور دلائل سے چونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ صرف صورت کا انطباع ہی علم نہیں ہے، تو ناگزیر ہوا کہ عالم کے سامنے جو صورت معلوم کی حاضر رہتی ہے، شخص اس کا علم نام نہ ہو، بلکہ مزید ایک اضافت و نسبت کا بھی اضافہ کیا جائے، ہم نے علم کے متعلق جتنے احتمالات ممکن تھے، سب کو جب باطل کر کے شخص اسی شکل کو باقی رکھا تو لامحالہ ثابت ہوا کہ اس مسئلے میں حق یہی ہے جس کا میں مدعی ہوں میں کہتا ہوں کہ علم کے متعلق جو مسلک اس شخص نے اختیار کیا ہے جتنا مہمل یہ مسلک ہے، یہی حال اس شخص کے اس کلام کا بھی ہے، دونوں باتیں ایک اور بودی ہیں، مسلک کی خرابی تو اس سے ظاہر ہے کہ قاطع براہین اور واضح دلائل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ جو صورتی ہستی مادے سے مجرد ہوتی ہے، یہی علم کی اصل حقیقت ہے، اس کے بعد یہ بات بھی بدیہی ہے اور ہر شخص اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر یہ محسوس کر سکتا ہے کہ ہر چیز کے کمالی صفات کی جو حالت ہے، جتنے ہی حال علم کا بھی ہے، مثلاً قدرت کی صفت میں محسوس ہوتی ہے کہ ہمارے نفس کا ایک کمال ہے، کیا علم کی نوعیت بھی یہی محسوس نہیں ہوتی، لیکن علم کو اضافت اور نسبت قرار دینا جیسا کہ اس شخص نے کیا ہے، کیا اس وجدانی حکم کی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسی چیز جس کی حقیقت صرف اضافت اور نسبت ہو وہ کبھی کسی شے کی کمالی صفت نہیں بن سکتی، یہ حال تو اس شخص کے پھر مذہب کا ہے، رہا وہ کلام جسے میں نے ابھی نقل کیا ہے، اس کی رسالت



کی وجہ یہ ہے کہ اس پورے بیان میں کہیں بھی یہ بات نہیں ظاہر کی گئی، کہ  
علم کا تعلق اگر اضافت و نسبت سے ہے، تو آخر وہ اضافتوں اور نسبتوں کی  
کس قسم میں داخل ہے، اور اس امر کے اظہار کی ضرورت، اس لئے ہے کہ  
اضافت کے مقولے کی حالت بھی وہی ہے، جو دوسرے مقولوں کی ہے، اور  
یہ مسئلہ قاعدہ ہے، کہ اعلیٰ ترین اجناس (یعنی سب سے اوپر والی جنس)  
کی ہر قسم اپنے قوام پذیر ہونے میں اس کی محتاج ہوتی ہے کہ کسی خاص نوع کی  
وہ شکل ان فصول کے ذریعے اختیار کرے جن کا تعلق ذاتیات سے ہو، الغرض  
اضافت کے نیچے علم کو داخل کرنے کے بعد ضرورت ہے کہ یہ بتایا جائے کہ  
اضافاتوں کے کس نوع کے نیچے ذاتی فصول کے ذریعے سے وہ داخل ہو سکتا ہے،  
لیکن اس بات کا تذکرہ اس شخص کے کلام میں نہیں پایا جاتا، اور جو باتیں  
بیان کی گئی ہیں، یہ تمام اضافی صفات میں پائی جاتی ہیں، بلکہ ایسے تمام  
امور جو بذات خود متقرر ہوتے ہیں لیکن نسبت اور اضافت ان کے لئے  
لازم ہے سب میں جاری ہوتی ہیں، مثلاً قدرت، ارادہ، خواہش،  
غصہ، محبت، خوف، اطمینان، دکھ درد، شفقت و مہربانی، رحم وغیرہ  
جتنے ایسے کمالات ہیں سب میں وہی کیفیت پائی جاتی ہے، یعنی ارادے  
کے متعلق بھی مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک اضافی حالت کا نام ہے، اور  
دو چیزیں یعنی مضاف و مضاف الیہ کے بغیر وہ موجود نہیں ہو سکتی، اب  
اگر وہ ذات جس کا ارادہ کیا گیا ہو، خود ارادہ کرنے والے کی ذات ہو، تو  
ایسی صورت میں یہ ناممکن ہے کہ مرید (یعنی ارادہ کرنے والی ذات)  
اس مراد (یعنی جس کا ارادہ کیا گیا ہے) اس کا ارادہ نہ کرے، ایسی  
حالت میں قطعاً اس کی ضرورت نہ ہو گی کہ مراد سے مرید کی ذات میں  
کسی صورت کا انطباع ہو، بلکہ بحیثیت مرید ہونے کے خود اس کی  
ذات کو اپنی ذات سے یہ نسبت اور اضافت باہر حیثیت حاصل  
ہو جائے گی کہ وہ مراد ہے، پس ثابت ہوا کہ اسی اضافت اور  
نسبت کا نام ارادہ ہے، لیکن اگر مراد کی ذات بحضہ مرید کی



ذات نہ ہو، بلکہ اس کی غیر ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناممکن ہوگا کہ مرید کی ذات خود اپنی ذات ہونے کی حیثیت سے مراد کی ذات کا بحیثیت اس کی ذات کے اس وقت ارادہ کرے، جب وہ خارج میں موجود نہ ہو، پس ضروری ہوا کہ مراد سے مرید کی ذات میں کسی دوسری صورت کا ارتسام و انطباع ہو، اب یہ انطباع خواہ مرید کی ذات میں ہو، یا مرید کی ذات کے سامنے ہو، کیونکہ بغیر اس کے مرید اور مراد کے درمیان وہ نسبت پیدا نہیں ہو سکتی ہے جس کا نام ارادہ ہے، الغرض علم کو اضافت اور نسبت کی قسم قرار دینے کے لئے جو تقریر کی گئی تھی، بحسنہ ارادے میں بھی وہ جاری ہوتی ہے اور یہی حال دوسرے صفات مثلاً قدرت کا یا قوت محرکہ کا یا غصے وغیرہ کا ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک ہی چیز کا قاور اور مقذور ہونا ممکن نہیں ہے، جس طرح علم میں عالم و معلوم ایک ہو سکتے ہیں، اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ خود اپنے آپ کا کوئی محرک ہو، یعنی متحرک اور محرک دونوں ایک ہوں، یا خود اپنے اوپر کسی کو غصہ ہو، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ قدرت کا جو مفہوم ہے، نفس یہ مفہوم ایسا نہیں ہے، جس میں اس کی گنجائش نہ ہو، کہ قاور اور مقذور دونوں ایک ہوں، بلکہ دونوں کے ایک ہونے یا باہم ایک ہونے کا غیر ہونا دونوں باتیں اس میں ممکن ہیں، البتہ قدرت کے اصل مفہوم اور معنی کے سوا جب بیرونی موثرات و اسباب پر غور کیا جاتا ہے، تب خارج جابہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قاور اور مقذور دونوں ایک نہیں ہو سکتے، اور یہی حال اس وقت ہوتا ہے جب کہا جاتا ہے کہ حرکت دینے والا اور متحرک دونوں ایک نہیں ہو سکتے یا کہا جاتا ہے کہ باب اور بیٹا دونوں ایک نہیں ہو سکتے، یا غصہ کرنے والا اور جس پر غصہ کیا جائے دونوں ایک نہیں ہو سکتے یہ ساری باتیں خود ان امور کے نفس مفہوم کا اقتضا نہیں ہے بلکہ طرفین کے مفہوم سے جو چیزیں خارج ہیں جب



ان پر غور کیا جاتا ہے تب آدمی سمجھتا ہے کہ ان دونوں کا ایک ہونا ناممکن ہے جیسا کہ شیخ کے مشفا کے متعدد مقامات میں اس کی تصریح کی ہے۔  
میں اس مسئلے کی مزید تشریح کی طرف آئندہ توجہ کروں گا۔

## فصل

ایک ہی چیز اگر علم عقل بھی ہو عاقل و عالم بھی ہو معقول اور معلوم بھی ہو تو اس سے خود اس شے میں کثرت اور تعدد کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے، یعنی اس شے کی ذات میں نہ واقعی کثرت اور تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہے اور نہ اعتباری طور پر کثرت و تعدد کا وجود اس میں ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کیا جائے گی، فخر رازی رقمطراز ہیں:-

ظاہر بینوں کو یہ حیرت انگیز شاعرانہ کلام چونکہ پسند آیا اس لئے انھوں نے یہ خیال کر لیا کہ عالم اور عاقل کا معلوم و معقول کے ساتھ واقعی اتحاد ہو جاتا ہے یعنی دونوں ایک ہو جاتے ہیں، خواہ عالم کو اپنی ذات کو عالم ہوا ہو، یا اپنے سوا کسی دوسرے کا ہر حال میں عالم و معلوم میں اتحاد ہو جاتا ہے لیکن نظریۂ اتحاد پر جب ارباب تدقیق کی نظر پڑی اور اس کی خرابیاں ان پر واضح ہوئیں، تو انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ خود اپنی ذات کا علم جب شے کو ہوتا ہے تو اس وقت عقل و معقول و عاقل یعنی علم و معلوم و عالم تینوں ایک ہوتے ہیں (الغرض اتحاد کا نظریہ اس حد تک

صرف ان کے نزدیک صحیح ہے)۔ میں نے اس مسئلے میں میں کہتا ہوں کہ شکر ہے اس خدا کا کہ جس نے اس مسئلے میں مجھے سیدھی راہ پر ڈالا، ہم اس راہ کو نہیں پاسکتے تھے اگر اللہ تعالیٰ کی رہنمائی میرے شامل حال نہ ہوتی، بہر حال محض حق تعالیٰ کے بتانے اور اس کی رہنمائی و روشنی میں، میں نے اس مسئلے میں واقعے کی جو حقیقی شکل تھی اسے واضح کیا، اور حق کی راہ لوگوں پر کھولی حالانکہ مجھ سے پہلے اہل حکمت و فلسفہ کی ایک بڑی جماعت اس کے سمجھنے سے



عاجز ہو چکی تھی، اور جب حکماء کا یہ حال تھا تو مسموٰی علم و فضل والوں کی رسائی یہاں تک کیا ہو سکتی تھی، خدا کے فضل سے اس مسئلے کی تشریح و تحقیق میں نے اس طرز پر کی ہے کہ شک اور تردد کی گنجائش قطعاً باقی نہیں رہی، البتہ اگر مسموٰی کے مرض میں کوئی مبتلا ہو، یا اپنی کوتاہ عقلی سے اسے نہ سمجھ سکے تو یہ اور بات ہے، بہر حال اب میں اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں جس کا ذکر فصل کے عنوان میں کیا گیا ہے، اس مسئلے کے دو جز ہیں، یعنی ایسا جو ہر جو مادے سے مجرّد ہو، اگر وہ خود اپنی ذات کا عاقل ہو، اور خود اسی کی ذات اس کی معقول ہو، ایسی صورت میں اس جو ہر مجرّد میں تعدد اور کثرت کیوں پیدا نہیں ہوتی؟ پہلے اس کا جواب دیا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ تعقل اور علم کی اس شکل میں عالم اور عاقل کے وجود پر اس علم کی وجہ سے کسی زائد حیثیت کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس لئے اس جو ہر مجرّد کی ذات میں کسی قسم کا تعدد اور کسی قسم کی کثرت پیدا نہیں ہوتی، تو یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر حکماء کا اتفاق ہے اور کسی نے اس کے متعلق اختلاف نہیں کیا ہے۔ الہیات شفا کے ٹھوس مقالے میں جو فصل شیخ نے یہ بیان کرنے کے لئے قائم کی ہے کہ تمام کامل و تمام ہستیوں میں حق تعالیٰ کی ذات سب سے زیادہ تمام اور کامل ہے، بلکہ اس کا درجہ تو تمام و کمال سے بھی بالاتر ہے، اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں :-

کہ حق تعالیٰ کی ذات معقول محض، اور صرف معلوم ہے، اس لئے کہ معقول اور معلوم ہونے میں جس چیز سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ شے کا وجود مادے میں ہو، یا مادے کے تعلقات میں وہ ہو، اور یہی بات شے کے عقل اور علم ہونے میں بھی مانع ہوتی ہے، پس ایسی چیز جو مادے اور مادی تعلقات سے بری اور پاک ہو کر غیر مادی وجود کے ساتھ موجود ہو۔ ایسی چیز خود اپنی آپ



ذات کی معقول و معلوم ہوتی ہے اور بذات خود علم و عقل  
 ہوتی ہے، اس لئے بذات خود معقول بھی ہوتی ہے پس اسی  
 بنا پر وہ خود عقل اور عاقل و معقول ہوتی ہے، یعنی علم و عالم و  
 معلوم ہوتی ہے، لیکن یہاں یہ نہیں ہوتا کہ اس میں چند  
 چیزیں ہوتی ہیں، (یعنی ان میں کوئی علم کوئی معلوم کوئی  
 عالم ہو، بلکہ سب کچھ ایک ہی چیز ہے) وجہ اس کی یہ ہے کہ  
 ایسی چیز چونکہ ہوتیت مجرد ہوتی ہے، اس لئے وہ عقل  
 اور علم ہوتی ہے اور جب اس امر کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ  
 اس کی مجرد ہوتیت کا حصول خود اس کی ذات کے لئے  
 ہے اس سے وہ معقول اور معلوم ہوتی ہے، اور جب اس کا  
 اعتبار کیا جاتا ہے کہ اس کی جس ذات کا حصول خود اپنی ذات  
 کے لئے ہے، اس کا تعلق ہوتیت مجرد سے ہے، اس لئے  
 وہ اپنی ذات کی خود عاقل اور عالم ہوتی ہے، کیونکہ ایسی  
 ماہیت جو مادے سے مجرد اور پاک ہو، اس کا حصول کسی شے کے لئے  
 ہونا ہی تو معقول اور معلوم ہونے کا مطلب ہے اور جس کے لئے  
 کسی مجرد ماہیت کا حصول ہو، اسی شے کو عاقل اور عالم کہتے ہیں،  
 اس شے کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ خود وہی مجرد ماہیت ہو  
 یا اس کی غیر ہو، یہ دونوں باتیں غیر ضروری ہیں، بلکہ دونوں کا  
 ہونا ممکن ہے، الغرض یوں اگر سوچو کہ اس کی ماہیت کسی شے  
 کے لئے مادے سے مجرد ہو کر پائی گئی ہے تو وہ عاقل ہے  
 اور یوں تصور کرو، کہ اس کی مجرد ماہیت کا حصول کسی شے  
 کے لئے ہوا تو وہ معقول اور معلوم ہے اور یہ شے خود اس کی  
 ذات ہے، پس وہ اس بات کی عالم اور عاقل ہے کہ اس کی  
 ماہیت کسی شے کے لئے مادے سے مجرد ہو کر پائی گئی ہے،  
 اور یہ شے خود اس کی اپنی ذات ہی ہے، اور اس کی



مجرد ماہیت کا حصول کسی ایسی شے کے لئے ہوا ہے جو اس کی خود ذات  
 ہے، یہی اس کا معقول اور معلوم ہونا ہے جو آدمی تقوڑا بہت  
 غور و فکر سے کام لے گا وہ سمجھ سکتا ہے کہ عاقل اور عالم ہونے کے لیے کسی شے کا معقول اور  
 معلوم ہونا ضروری ہے، لیکن اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شے معقول اور معلوم عالم  
 عاقل کی ذات کا تغیر ہو یا مجنسہ ای کی ذات ہو (اور کچھ علم ہی کے لیے یہ ضروری نہیں ہے) بلکہ  
 متحرک ہونے کے لیے بھی اگر محرک کی ضرورت ہو بھی تو صرف اتنی ضرورت اس بات کو  
 ضروری نہیں قرار دیتی کہ محرک کی ذات متحرک سے علیحدہ اور  
 جدا ہو، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ دونوں ایک ہوں، بلکہ اس کو  
 متعین کرنے کے لئے دوسری مستقل بحث کی ضرورت ہے،  
 جس میں یہ ثابت کیا جائے کہ جو چیز حرکت کرے یہ ناممکن  
 ہے کہ وہ خود حرکت دینے والی ہو، یعنی متحرک مجنسہ محرک  
 نہیں ہو سکتا، یہی وجہ ہے کہ اس بات کو ناجائز نہیں قرار  
 دیا گیا ہے کہ جب تک دلیل سے اس کو ناممکن نہ ٹھہرایا جائے  
 اس وقت تک ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی جماعت متعدد افراد  
 کی پائی جائے جو یہ خیال کرے کہ دنیا کی چیزوں میں بعض  
 چیزیں بذات خود محرک ہی ہو سکتی ہیں، الغرض خود متحرک  
 اور محرک کا مفہوم اس کو بات کو نہیں چاہتا کہ دونوں  
 ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، جس طرح متحرک کا وجود  
 یہ چاہتا ہے کہ اس کا کوئی محرک ہو، لیکن یہ ضروری نہیں  
 ہے کہ وہ خود متحرک بھی ہو، یا اس کے سوا ہو، اسی طرح  
 محرک کا وجود چاہتا ہے کہ اس کا کوئی متحرک ہو، لیکن  
 یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خود محرک ہی ہو، یا اس کے سوا ہو،  
 یہی حال ان امور کا ہے جن میں اضافت اور نسبت پائی جاتی  
 ہے، کہ ان میں دوئی ہونی چاہئے اس کا علم صرف نسبت کی  
 راہ سے حاصل نہیں ہو سکتا، یا جو اضافت فرض کی جائے وہی



یہ بات نہیں چاہتی، بلکہ اس کے لئے دوسرے بیرونی امر  
اور علیحدہ بحث کی ضرورت ہوتی ہے۔

شیخ کا بیان ختم ہوا، اس کلام میں کتنے شذوذ کے ساتھ اس پر  
زور دیا گیا ہے کہ مادے سے جو چیزیں مجرور ہیں جب اپنی ذات کا  
خود ادراک کرتی ہیں تو اس وقت ان کے عاقل ہونے اور  
معقول ہونے یا عالم و معلوم ہونے کی دونوں جہتیں ایک ہی ہوتی ہیں،  
مگر شک انداز (امام رازی) نے پلٹ کر یہ کہنا شروع کیا کہ:۔

”شے کو جب اپنی ذات کا خود علم حاصل ہوتا ہے، تو اس  
وقت واقع میں جو ذات عاقل اور عالم ہونے کی صفت سے  
موصوف ہوتی ہے، وہی بحسنہ وہ ذات ہوتی ہے جو معقول  
اور معلوم ہونے کی صفت سے متصف ہے، لیکن باوجود  
اس کے عاقل ہونے کی صفت یقیناً بحسنہ معقول ہونے کی  
صفت نہیں ہے جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ  
ایسی چیز جو کسی شے کی حقیقت ہو، یا اس کی حقیقت کی جزو ہو  
یہ ناممکن ہے کہ اس چیز کا تصور و تعقل کیا جائے، اور  
اس شے کا جو اس کی عین حقیقت یا جزو حقیقت ہو جو اس کا  
تصور نہ ہو، (پس اگر عاقل ہونا اور معقول ہونا دونوں  
ایک بات ہوتی تو ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر ناممکن  
ہوتا) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کسی شے کے معقول اور معلوم  
ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں، لیکن اس وقت اس کے عاقل  
ہونے کے حکم کا ہمیں خیال بھی نہیں گذرتا، اسی طرح کسی شے کے  
عاقل ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں لیکن اس وقت اس کے  
معقول ہونے کا خیال ہمیں نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ  
عاقل ہونا اور معقول ہونا یہ دو ایسے جدا جدا وصف ہیں  
جو ایک دوسرے کے غیر ہیں اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ



یہ دونوں ثبوتی صفات ہیں اس سے ثابت ہوا کہ دونوں دو  
الگ الگ ایسے ثبوتی امور ہیں جن میں ہر ایک دوسرے کا  
غیر ہے اس پر اگر یہ سوال کیا جائے کہ کسی شے کے متعلق عاقل ہونے کا  
نقصور اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ معقول ہونے کا  
نقصور نہ کیا جائے، اسی طرح کسی شے کے معقول ہونے کا نقصور  
اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ عاقل ہونے کا نقصور  
نہ کیا جائے، پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں صفات ایک ہی ہیں  
میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ عاقل اور عالم ہونا ایک خاص حقیقت  
ہے اور معقول و معلوم ہونا بھی ایک خاص حقیقت ہے، اب اگر ایک کا  
مطلب وہی ہوتا جو دوسرے کا ہے تو چاہیے تھا کہ جب ان میں سے  
کسی ایک کو ثابت کیا جاتا تو دوسری بھی خود بخود ثابت ہو جاتی مثلاً  
انسان اور بشر کا مطلب چونکہ ایک ہی ہے اس لئے جہاں انسان کو  
ثابت کیا جاتا ہے بشر بھی ثابت ہو جاتا ہے گویا ایک ہی معنی اور مفہوم کی  
تعبیر دو مختلف ناموں سے کی جاتی ہے، اور ایسی صورت میں ایک کے  
ثبوت سے دوسرے کا ثبوت الگ نہیں ہو سکتا، لیکن جب یہ ممکن ہے  
اور ایسا ہوتا ہے کہ عاقل ہونے کے مفہوم کو سوچا جائے اور اس وقت  
معلوم و معقول ہونے کے مفہوم کا خطرہ بھی نہ گزرے اور یہی حال  
اس کی برعکس صورت کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عاقل و عالم  
ہونے کی ماہیت معقول و معلوم ہونے کی ماہیت کی مغایرت ہے اور  
جب دونوں صفات میں مغایرت ثابت ہوئی تو عالم و معلوم یا  
عاقل و معقول جب ایک ہی ہوں، اس وقت بھی ان دونوں کا باہم  
مغایر ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ جب دو چیزوں میں کسی ایک جگہ  
مغایرت ثابت ہو گئی تو چاہئے کہ ہر جگہ وہ ایک دوسرے کے  
غیر ہی ہوں مثلاً سیاہی کی ماہیت اگر حرکت کی ماہیت سے مختلف  
ہے تو یہ اختلاف ہر جگہ باقی رہے گا، باقی شیخ کا یہ دعویٰ کہ



شے کے بذات خود عاقل ہو نہ ہو اس کا تصور اس وقت تک ناممکن اور  
محال ہے جب تک کہ اسی شے کے بذات خود معقول و معلوم ہونے کا  
تصور نہ کیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں چیزوں میں اگر  
اس قسم کا لزوم پایا جاتا ہے تو اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ  
دونوں معلوموں میں اختلاف و مغایرت نہ ہو، مثلاً ابوقت  
(باب ہونے) کا تصور اور علم ظاہر ہے کہ نبوت ربی ہونے کے  
علم کو مستلزم ہے، لیکن باوجود اس کے یہ دونوں معلومات باہم  
ایک دوسرے سے ذاتاً مختلف ہیں، آخر تم خود سوچو کہ اگر کسی  
شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ وہ محرک ہے (یعنی حرکت پیدا  
کرنے والی ہے) تو یقیناً محرک ہونے کا یہ علم متحرک ہونے کے علم کو بھی  
مستلزم ہے، لیکن باایں ہمہ محرک ہونے کے مفہوم کو کون کہہ سکتا ہے کہ  
وہ مجنسہ متحرک ہونے کا مفہوم ہے، پس معلوم ہوا کہ شے کا عاقل و  
عالم ہونا، شے کے معقول و معلوم ہونے سے مغایرت و مختلف ہے،  
ہاں! (اس خاص موقع پر یعنی جب اپنی ذات کا علم شے کو حاصل ہو)  
اس وقت وہی ذات جسے عاقل ہونے کی صفت عارض ہوئی ہے،  
وہی مجنسہ وہ ذات بھی ہے جو معلوم و معقول ہونے کی صفت سے  
موصوف ہے، (اور یہ حال تو عاقل و معقول عالم و معلوم کا ہے باقی)  
خود علم اور عقل کا عاقل اور معقول ہونے سے مختلف و مغایرت ہونا  
سو وہ تو اس سے بھی زیادہ ظاہر اور واضح ہے "صاحب تشکیک کا  
کلام ختم ہوا۔"

میں کہتا ہوں کہ مباحث و مسائل میں اگرچہ اس فاضل نے بہت کچھ فکر و  
غور کیا ہے، لیکن باوجود اس کے شے کے مفہوم اور شے کے وجود میں جو  
فرق ہے، یہ بات اس کی سمجھ میں نہیں آئی، اور اسی لئے اس کو یہ وہم  
ہو گیا کہ مفہوم میں مغایرت اور مخالفت بھی مجنسہ وجود کی مغایرت و  
مخالفت ہے، اس شخص کو اتنا بھی خیال نہ آیا کہ اللہ تعالیٰ کے صفات جو



اس کے ذاتی کمالات ہیں، مثلاً حق تعالیٰ کا علم اس کی قدرت اس کا ارادہ اس کی حیات سمع و بصر سب کے سب ایک ہی ذات اور ایک ہی ہویت ایک ہی وجود ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ کا وجود اس کا وجود اس کی وحدت کل کے کل ایک ہی حقیقت ہیں، ایسی ایک حقیقت جس میں کسی جہت سے کسی قسم کا اختلاف نہ ذہن میں پایا جاتا ہے نہ خارج میں اور نہ ان میں تخیلی طریقوں سے کسی طرح کا اختلاف پیدا ہو سکتا ہے، نیز یہ قطعی بات ہے کہ شے کے ذاتیات ظاہر ہے کہ مختلف مفہومات اور معانی ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے تمام ذاتیات ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، خصوصاً خارج میں ان کا یہی حال ہوتا ہے اگرچہ ذہنی اور عقلی طرف میں وہ متعدد اور مختلف ہوتے ہیں، بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی جگہ اگر بعض مفہوموں میں مغایرت اور اختلاف پایا جائے تو یہ بات اس کو مستلزم نہیں ہے کہ دوسری جگہ وجود ابھی ان میں مغایرت ہو، کس قدر حیرت ہے کہ اس شخص کو اس کا بھی احساس نہ ہوا کہ ثبوتی صفات میں اگر وجود اختلاف و مغایرت کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو اس کی وجہ سے ان صفات کے موصوف کی ذات میں کثرت و تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہو جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات احدیت میں ترکیب مانی جائے، اسوا اس کے جو بات اس شخص نے کہی اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ عاقل و عالم ہونے اور معقول و معلوم ہونے میں اور باب اور میٹے ہونے میں گویا کوئی فرق نہیں ہے، گویا جس طرح ایک ہی چیز اس شخص کے نزدیک بذات خود عاقل و معقول اس طور پر ہو سکتی ہے کہ ذائقہ و ہویہ و ولوں صفات میں مغایرت ہو، اسی طرح چاہئے کہ یہ شخص اس کو بھی جائز قرار دے کہ ایک ہی امر خود اپنا باب بھی ہو اور خود ہی اپنا میٹا بھی، خود ہی اپنا محرک بھی ہو، اور منخرک بھی، آخر جب ان تمام صفات کے دونوں طرفین میں اس شخص کے نزدیک مفہوم، و ذائقہ و وجود مغایرت پائی جاتی ہے، تو پھر ان دونوں سلسلوں (یعنی



عاقلاً و معقول اور باپ بیٹے ہونے میں) فرق کیسے پیدا ہو سکتا ہے آخر جب  
 دونوں سلسلوں میں کوئی فرق نہیں ہے تو حکماء کا اس پر اتفاق کیوں ہے کہ  
 ایک ہی شے خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہو سکتی اور وہ خود اپنی باپ ہو سکتی ہے  
 نہ اپنی آپ معلم بن سکتی ہے، مگر جہاں یہ کہتے ہیں اسی کے ساتھ یہ جائز قرار دیتے  
 ہیں کہ ایک ہی چیز اپنی ذات کی خود عاقل بھی ہو سکتی ہے اور معقول بھی ہو سکتی  
 ہے، نیز حکماء کے بعض ارباب معرفت و کمال کا خیال تو یہ ہے کہ عقل بسیطہ  
 تمام معلومات و معقولات سے عبارت ہے، بہر حال معلوم ہوا کہ مفہومات کی  
 مغایرت اس بات کو ضروری نہیں قرار دیتی کہ وجوداً بھی ان میں  
 مغایرت پائی جائے، اسی لئے یہ جائز سمجھا جاتا ہے کہ ایک ایسی واحد ہوت  
 جو ہر اعتبار سے بسیط ہو، وہی مختلف اور کثیر معانی کی معدق ہو، اور  
 باوجود اس کے خود اس بسیط ہوت کی ذات کی وحدت میں کسی قسم کا  
 رخسہ پیدا نہیں ہوتا۔ نہ اس کی وحدت میں نہ اس کی وحدت کی جہت میں،  
 بلکہ جب کوئی چیز دو مختلف مفہوموں سے متصف ہوتی ہے، اور وہاں  
 جہت اور حیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے، مثلاً تحریک (حرکت دینا)  
 محرک (متحرک ہونا) قوت و فعل، یا امکان و وجوب، یا وحدت و کثرت  
 مختلف مفہوموں سے کوئی ایک ہی چیز سے موصوف ہوتی ہے، اور اس  
 اوصاف میں جہت و حیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ  
 نہیں ہوتی کہ دونوں مفہوموں میں معنی اور ماہیت کا اختلاف ہے، بلکہ  
 جہت و حیثیت کے اس اختلاف کی بنیاد کسی اور بات پر قائم ہوتی ہے،  
 جو ان مفہوموں کے معنی اور ماہیت کے سوا ہوتی ہے، جیسا کہ شیخ کے  
 مذکورہ بالا بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے، علاوہ اس کے شیخ نے دوسری  
 جگہ بھی یہ لکھا ہے :-

ہم قطعاً یہ جانتے ہیں کہ ہم میں ایک ایسی قوت پائی جاتی ہے  
 جس کے ذریعے سے ہم چیزوں کا تعقل و ادراک کرتے ہیں  
 تو وہ قوت جس سے تعقل کی اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے



اگر یہ خود ہی تعقل ہی کی قوت ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا یہی مطلب ہوگا کہ اسی قوت کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، یا یہ صورت نہ ہوگی، بلکہ اس قوت کا ادراک دوسری قوت کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اب یہ مانتا پڑے گا کہ ہم میں دو قوتیں ہیں، ایک وہ قوت جس سے چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اور دوسری وہ قوت جس سے خود اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے اب یہ سلسلہ و راز ہوگا اور لامتناہی حد و تک پھیلتا چلا جائے گا، اور اس کا آل یہ ہوگا کہ ہم میں اشیا کے تعقل و ادراک کی بالفعل لامتناہی و غیر محدود قوتیں پائی جاتی ہیں، پس معلوم ہوا کہ کسی شے کے معقول و معلوم ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے، کہ جس کی وہ معلوم و معقول ہو وہ اس کے سوا اور اس کی غیر ہو اور اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ عاقل و عالم ہونے کے لئے بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسری ہی چیز کی عاقل ہو۔

پھر تعلیقات میں لکھتے ہیں :-

حق تعالیٰ کا خود اپنی ذات کا عاقل اور خود اپنی ذات کا معقول ہونا، اس سے ذات حق میں اثنیت (دوئی) پیدا نہیں ہوتی، نہ واقع میں نہ اعتباری طور پر، پس خدا کی ذات بھی ایک ہی ہے اور اس کا اعتبار بھی ایک ہی ہے، (یعنی عاقل ہونے اور معقول ہونے دونوں باتوں کا اعتبار ایک ہی ہے) لیکن معانی میں ترتیب پیدا کرنے کے لئے عبارت میں بعض کو مقدم بعض کو موخر کر دیا گیا ہے، مگر جس غرض کا حاصل کرنا مقصود ہے وہ ایک ہی ہے۔

شیخ کے ان بیانات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسی صورتی جو ماوے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے خود اس کے وجود پر بغیر اس کے کہ کسی صفت کا اس پر اضافہ کیا جائے، یہ صادق آتا ہے کہ وہی خود



عقل بھی ہے اور عاقل بھی، اور معقول بھی ہے اور یہ سارے معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ تمام الفاظ باہم ایک دوسرے کے مرادوں ہیں، جیسا کہ حکماء میں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین ذات ہیں، ان کے متعلق بعضوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے مختلف صفات کے الفاظ کو باہم مرادوں خیال کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا شک انداز صاحب بھی انہی لوگوں میں ہیں جو اس وہم کے شکار ہوئے، یعنی اس نظریے پر کہ واجب کا وجود عین ذات ہے، اس پر اس شخص نے یہ اعتراض کیا ہے کہ وجود کا مفہوم تو بدیہی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کی کنہ تو مجہول ہے پس کسی شے کی جو چیز معلوم ہو، وہی وہ چیز کیسے ہو سکتی ہے جو نامعلوم اور مجہول ہے، اسی قسم کا اعتراض حق تعالیٰ کے دوسرے صفات کے متعلق ہی کیا ہے، کہ ان صفات کے معانی اکثر عقلاء کو معلوم ہیں بخلاف ذات حق کے کہ اس کے کنہ کا علم بجز ذات حق کے اور کسی کو نہیں ہے، اس شخص کو یہ وہم ہو ہوا، تو اس کا منشاء یہ ہے کہ ان مفہومات کے متعلق حکماء جو عینیت کے قائل ہیں اس کا مطلب اس شخص نے یہ سمجھ لیا کہ ان مفہومات میں وہ تعلق ہے جو ان چیزوں میں ہوتا ہے جن میں باہم حمل ذاتی اولیٰ کے ساتھ حکم لگایا جاتا ہے (مثلاً انسان انسان ہے) حالانکہ ان لوگوں کی غرض اس عینیت سے یہ ہے کہ وجود ان میں اتحاد پایا جاتا ہے، یعنی حمل متعارف میں مختلف مفہوموں کے اتحاد کی جو نوعیت ہوتی ہے (مثلاً انسان کاتب ہے) ان کا مقصد قطعاً یہ نہیں ہے کہ ان صفات میں مفہوماً بھی اتحاد ہے، جیسا کہ مرادوں الفاظ میں ایک کو دوسرے پر بطور حمل اولیٰ غیر متعارف کے محمول کرتے ہیں۔

صاحب تشکیک اس کے بعد رقم طراز ہیں :-

نیرہم اس پر دلیل قائم کر چکے ہیں کہ تعقل اور علم ایک اضافی و نسبتی حال کا نام ہے، اور یہ بات چاہتی ہے کہ تعقل ذات کے سوا کوئی اور امر ہو، لیکن قوم کا خیال چونکہ یہ ہے کہ کسی شے کا مرتب



حاضر ہو جانا یعنی مجرد حضور ہی کا نام تعقل اور ادراک ہے، پھر ان کو  
یہ محسوس ہوا کہ (معلوم) کی ذات سے (عالم) کی ذات کے سامنے  
چونکہ علاوہ (معلوم) کی ذات کے کسی دوسری مزید صورت کا  
حاضر ہونا ناممکن ہے، اس لئے انھوں نے یہ دعویٰ کر دیا کہ  
(معلوم) کا وجود ہی دراصل تعقل اور ادراک ہے، اور ہم نے  
چونکہ یہ ثابت کیا ہے کہ علم ایک انسانی حالت کا نام ہے اور  
اسی لئے ہم نے یہ دعویٰ کیا کہ عاقل ہونے کی صفت عاقل کی  
ذات کے معاصر ہے، چاہئے کہ میرے اس بیان کو ایک اور  
دلیل کی بنیاد قرار دی جائے جس سے میرے اختیار کردہ مسلک کی  
تائید ہوتی ہے، اس دلیل کی تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ اپنی ذات کا  
تعقل و ادراک جو شے کو ہوتا ہے یہ بات چاہتی ہے کہ یہ ادراک  
اور تعقل شے کی ذات کے سوا ہو، اور اس پر زائد جو تصور جو حقیقت اور اک کی ہوگی  
وہی شے کی بھی حقیقت یا جو شے کی حقیقت ہوگی، وہی ادراک کی حقیقت ہوگی، گو یا یہ ہوگا کہ  
ایک جب پائی جائے تو دوسرے کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا،  
لیکن تالی خلافت واقع اور باطل ہے، پس مقدم بھی باطل ہوا،  
اور ثابت ہوا کہ شے کا ادراک شے کی ذات کے سوا ہے اور  
اس پر زائد ہے، اور اس امر زائد کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ  
وہ شے کی ذات کے مطابق ہو، جیسا کہ مشہور برہان سے ثابت  
ہو چکا ہے، پس معلوم ہوا کہ یہ امر زائد شے کی ذات کے مطابق  
نہیں ہے اب یہ امر زائد جو شے کے مطابق نہیں ہے اگر اس کو  
شے سے کوئی نسبت اور اضافت حاصل ہے تو اس کے معلوم  
ہونے کی وجہ بھی نسبت ہوگی، اور علم کہو، یا شعور یا ادراک  
یہ اسی نسبت کا نام ہوگا اور اگر اس کو اس شے سے نہ نسبت ہی  
ہوگی، اور نہ مطابقت کا تعلق ہوگا، اور نہ ماہیت میں  
اس کے مساوی ہوگی تو اس شے کے معلوم ہونے کی کوئی وجہ



نہیں ہو سکتی اس لئے کہ نہ اس شے کی حقیقت ہی حاضر ہوگی اور نہ ذہن کو اس سے کوئی نسبت ہوگی گویا اس شے کے اعتبار سے ذہن کو اس سے کوئی اختصاصی نسبت نہ ہوگی اظہار ہے کہ ایسی صورت میں اس کا معلوم ہونا ناممکن ہوگا اور یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ علم ایک اضافی اور نسبی حالت کا نام ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس شخص پر تعجب ہے کہ امام کے لقب سے ملقب ہونے کے باوجود علم کے مسئلے میں اس کے قدم کو کسی سخت لغزش ہوئی ہے اور ایسی صفت جو ہر زندہ ہستی کا کمال ہے، اور ہر صاحب فضل و شرف کی فضیلت اسی سے وابستہ ہے مبداء اور معاد کو جس کی روشنی میں آدمی سمجھتا ہے، یہی صفت اس شخص کے نزدیک تمام اعراض میں ضعیف ترین عرض ہے، اور تمام موجودات کے مقابلے میں ناقص ترین ہستی اسی کی ہے، ایسی ناقص جسے اپنے وجود میں کسی قسم کا استقلال حاصل نہیں ہے کیا اس شخص نے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے اس قول میں غور نہیں کیا جو فرمایا گیا ہے کہ نور ہم لسمیٰ بن ایدیکم و بایا نعم دان کی روشنی ان کے آگے آگے اور ان کی سیدھی طرف دوڑے گی) کیا اس نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں تامل نہیں کیا کہ من لم یجعل اللہ لہ نورا فمالہ نور جس کے لئے اللہ نے روشنی نہیں بنائی پھر اس کے لئے کہاں روشنی ہے) اس نے آیت حل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون (کیا جو نہیں جانتے ہیں وہ اور جو جانتے ہیں وہ دونوں برابر ہو جائیں گے) اس نے اللہ کے رسول علیہ وآلہ السلام کے اس قول کو نہیں دیکھا جو فرمایا گیا ہے کہ الایمان نور یقذفہ اللہ فی قلب المؤمن (ایمان ایک روشنی ہے جسے اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے دل میں ڈالتا ہے) جس صفت کا یہ حال ہوا اور اس کے سوا بھی اور چیزیں اس کے متعلق وارد ہیں، یہاں اس کی حقیقت وہ ہو سکتی جو کسی اضافت اور نسبت کی ہوتی ہے جسے نہ خارج میں کسی قسم کا تحصیل و تعین میسر ہے، اور نہ ذہن میں اس کی یافت اس وقت تک



ہو سکتی ہے جب تک کہ طرفین کی یافت نہ ہوئے، علاوہ اس کے اس شخص کے  
 شک کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے وہ یہ ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے  
 وجود میں جو فرق ہے اس کو اس کا پتہ نہ چل سکا، اور میں بار بار اس پر منتہ  
 کرتا چلا آ رہا ہوں کہ کسی ایک ماہیت کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اپنی ہویت وجود میں  
 اس کے حصو کے مختلف طریقے ہوں، اور ایسی ماہیتیں جن میں مختلف معانی  
 پائے جائیں، یہ ہو سکتا ہے اور بہ کثرت ہوتا ہے کہ ذات و اعتباراً ان کا  
 وجود واحد و بسیط ہو، اب اس کے بعد اس شخص کے دعووں پر غور کرنا  
 چاہئے کہ یہ جو اس شخص نے کہا کہ اپنی ذات کا ادراک شے کے لئے اگر بحسنہ  
 خود شے کی ذات ہوگی تو جو کچھ ذات کی حقیقت ہوگی وہی ادراک کی حقیقت  
 ہوگی اور جو ادراک کی حقیقت ہوگی وہی ذات کی حقیقت ہوگی، اس کے  
 جواب میں میں کہتا ہوں کہ حقیقت سے مراد اگر وجود ہے، تو دونوں تفسیروں کا  
 عکس بغیر کسی خرابی کے صحیح ہے، مثلاً اگر ہم کہتے ہیں کہ مادے سے مجرد جوہر کے  
 وجود کا تحقق جب ہوگا، تو وہ اسی جوہر کا وجود ہوگا، اور جب شے کو  
 اپنی ذات کا ادراک ہوگا تو یہ ادراک اسی شے کا تحقق ہوتا ہے، پس جب  
 جوہر مجرد کے وجود کا ادراک ہوگا تو اس وقت یہ ادراک بحسنہ ایسا جوہر  
 ہوگا جو مادے سے مجرد ہے، اور اس میں کسی قسم کی کوئی غلطی نہیں ہے،  
 بلکہ یہی بات صحیح اور درست ہے، اور یہ جو اس شخص نے کہا کہ جب  
 ایک ثابت ہوگا، تو دوسرا بھی ثابت ہوگا، میں کہتا ہوں کہ ہاں یہی واقعہ  
 ہے، پھر اس کا یہ دعویٰ کہ تالی باطل ہے، اگر اس کی یہ مراد ہے، کہ دونوں  
 حقیقتوں میں وجود لازماً ہونا ضروری ہے، تو یہ دعویٰ غلط ہے،  
 اور اگر حقیقت سے مراد مفہوم اور ماہیت ہے تو اس وقت تالی کے  
 بطلان کا تو دعویٰ صحیح ہے، اور لزوم کا ہونا بھی مسلم ہے، لیکن جو وہ  
 ثابت کرنا چاہتا ہے، مقدم کا وہ مطلب نہیں ہے، اس لئے کہ حکماء میں  
 کوئی اس کا قائل نہیں ہے کہ ادراک کا مفہوم بحسنہ وہ ہے جو مادے سے  
 مجرد ذات کا مفہوم ہے، اسی اصل مغالطے کی وجہ وہی بات ہے کہ



مفہوم اور وجود یا ماہیت اور ہویت میں جو فرق ہے وہ نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

علاوہ اس کے جو شخص اس کا قائل ہے کہ علم صرف ایک نسبت اور اضافت کا نام ہے، اگر وہ ادنیٰ قائل سے کام لے اور یہ ثبات عقل و ہوش سوچے، تو سمجھ سکتا ہے کہ جس اضافت اور نسبت کا نام وہ علم رکھتا ہے، یا اسے ادراک و شعور خیال کرتا ہے، آخر اس کا منشا اور اس کی بنیاد کس پر قائم ہے، چاہے کہ وہ اس پر غور کرے کہ آخر یہی نسبت بعض چیزوں کے متعلق کیوں حاصل ہوتی ہے اور بعضوں کے متعلق کیوں نہیں حاصل ہوتی یا بعض چیزوں سے یہ نسبت کیوں پیدا ہو جاتی ہے اور بعضوں سے کیوں پیدا نہیں ہوتی، ماسوا اس کے ہمارے نزدیک سچ یہ ہے کہ نفس الامر میں جو نسبتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان کے لئے ضرور ہے کہ پہلے ان نسبتوں کے طریق یا کسی ایک طرف میں کسی وجودی مستقر و ثابت امر کا حصول ہوئے، کہ اضافت اور نسبت کا حصول بغیر اس کے نہیں ہو سکتا، اور یہی مستقر و ثابت وجودی امر درحقیقت اس اضافت اور نسبت کا مبدی و منشا ہوتا ہے پھر یہ وجودی امر کبھی تو بجنہ نسبت کے انہی اطراف میں سے کوئی طرف ہوتا ہے اور کبھی اس کی حیثیت کسی زائد صفت کی ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اضافت اور نسبت قوام اور ماہیت میں ہمیشہ غیر مستقل ہوتی ہے۔

## فصل

شے اپنی ذات کی آپ عالم اور عاقل ہوتی ہے، اس کے متعلق اور جو متفرق شکوک و شبہات ہیں اس فصل میں انہی کے حل کی کوشش کی جائے گی، اس سلسلے میں بعضوں نے کہا ہے، کہ علم اور عقل خواہ کسی اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہو، یا معلوم و مدرك کی صورت کا عالم اور مدرك کے سامنے متمثل اور حاضر ہونے کا نام ہو، ہر حال میں ضرورت ہے کہ اس کا پتا چلایا جائے کہ آخر کوئی چیز جو جانی جاتی ہے اس کی ذات کا علم کس طرح حاصل ہوتا ہے، یا اس کے جاننے کی کیا کیفیت ہے، کیونکہ اگر علم کسی



اضافی امر کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ کسی قسم کی بھی نسبت ہو، وہ چاہتی ہے کہ  
دو چیزوں کے درمیان پائی جائے، اس لئے کہ کوئی ایک ہی چیز خود  
اپنی ذات کی طرف تو منسوب نہیں ہو سکتی، اور اس بنیاد پر کوئی چیز خود  
اپنی ذات کی عالم نہیں ہو سکتی، اور اگر شے کی صورت کے مثل و حضور کا  
نام علم ہے، تو قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا مثل اور حضور ہمیشہ دوسری چیز کے  
سامنے ہوتا ہے، لیکن شے کا خود اپنے سامنے حاضر ہونا یہ بالکل ناقابل فہم  
بات ہے، میں کہتا ہوں کہ سچی بات وہی ہے جو گذر چکی، یعنی ایسی چیز جو  
بالفعل موجود ہو، اس کے وجود کا کسی دوسری شے کے لئے ہونا دراصل  
علم کی صحیح حقیقت یہی ہے، بلکہ اور واضح لفظوں میں ہم کہتے ہیں کہ ایسی  
شے جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے کسی چیز کے وجود کا ہونا ہی علم  
ہے، خواہ اس چیز کا وجود خود اپنے لئے ہو، یا اپنے سوا کسی اور  
کے لئے ہو، اگر کسی اور کے لئے اس کا وجود ہے تو یہی وہ علم ہے جس کا  
تعلق غیر سے ہوتا ہے اور اگر غیر کے لئے نہیں ہے، تو وہ علم ہے جس کا  
تعلق خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، اور علم کی اس نسبت کا حال وہی ہے  
جو وجود کی نسبت کی کیفیت ہے، یعنی ذاتی وجود کی حالت کبھی تو یہ  
ہوتی ہے کہ اس کا قیام بذات خود ہوتا ہے اور کبھی اس وجود کا قیام  
غیر کے ساتھ ہوتا ہے، ثانی الذکر حالت اعراض کے وجود کی ہے کہ  
اس کا قیام اپنے محل اور موضوع کے ساتھ ہوتا ہے اور اول الذکر کی  
مثال جواہر کا وجود ہے کہ جو ہری وجود کا ثبات و قیام غیر کے ساتھ  
نہیں بلکہ بذات خود ہوتا ہے، لیکن وجود اور ماہیت کے درمیان  
جو نسبت پائی جاتی ہے دراصل اس کا وجود مجازی قسم کا ہوتا ہے  
کیونکہ وجود اور ماہیت میں واقعی مغایرت تو ہوتی نہیں، بلکہ یہ  
مغایرت صرف ذہنی تحلیل کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے، الغرض اگرچہ  
طرفین میں مغایرت نسبت کے لوازم میں سے ہے، لیکن ہر جگہ  
اور ہر طرف و مقام میں ضروری نہیں ہے کہ یہ مغایرت پائی جائے،



بلکہ جس طرف و مقام میں نسبت پائی جاتی ہے اس طرف کی حد تک یہ مغائرت محدود ہوتی ہے، پس نسبت کا وجود اگر خارج میں پایا جائے گا مثلاً ابوت (باپ ہونے کی نسبت) اور نبوت (بیٹا ہونے کی نسبت) کا ثبوت (لکھنے کی نسبت) مکتوبیت (لکھے جانے کی نسبت) وغیرہ کا حال ہے تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین کا خارج میں پایا جانا ضرور ہے، اسی لئے یہ محال ہے کہ باپ اور وہ بیٹا جو اسی باپ کی طرف منسوب ہو، دونوں ایک ہی ذات نہیں ہو سکتے، یہ کیفیت تو اس نسبت کی ہے جو خارج میں پائی جاتی ہے مگر جس نسبت کا وجود خارج میں نہیں بلکہ محض عقلی اعتبار میں اس کا تحقق ہو، تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین میں مغائرت بھی اسی طرف تک محدود ہوگی جس طرف میں وہ نسبت پائی جاتی ہے، اور اسی طرف کے حساب سے یہ مغائرت بھی ہوگی، پھر اس دوسری قسم کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو اس کی یہ ہے کہ خارجی وجود کے رو سے اگرچہ طرفین میں مغائرت نہیں پائی جاتی ہے (بلکہ صرف ذہن تک یہ مغائرت محدود ہے) لیکن باوجود اس کے ان دونوں طرفوں میں سے ہر طرف اپنی ایک ایسی خاص ماہیت رکھتا ہے جو دوسرے طرف کی ماہیت سے مختلف ہے، اور ایسی مختلف ہے کہ اسی ذہنی تحلیل و تفصیل کے طرف میں ہر ایک کے لئے ایک ایسا حکم اور ایسی خاصیت ثابت ہوتی ہے، جو دوسرے طرف کو ثابت نہیں ہے مثلاً وجود اور ماہیت کا جو حال ہے، کہ عینی اور خارجی وجودیں اگرچہ دونوں متحد اور ایک ہی ہوتے ہیں لیکن ذہنی تحلیل کے بعد عقلی طرف میں ان دونوں میں سے ایک کی حیثیت عارض و صفت کی ہے اور دوسری کی حیثیت معروض و موصوف کی ہوتی ہے، یعنی جب عروض کی اس نسبت کا خیال کیا جاتا ہے تو طرفین میں مغائرت پیدا ہوتی ہے اگرچہ یہ مغائرت خارج میں نہیں ہوتی اس لئے کہ عروض بھی تو خارج میں نہیں ہے بلکہ اس عروضی نسبت کا جو طرف ہے یعنی تصور اسی میں یہ مغائرت بھی



پائی جاتی ہے، اس مقام میں عارض معروض کا غیر ہو جاتا ہے اور اس اعتبار سے معروض پر عارض کی حیثیت ایک ایسی زائد صفت ہونے کی ہے، جس کا وجود معروض کے وجود سے الگ ہے، جیسا کہ ان تمام چیزوں کا حال ہے جن میں تقالُّف کی نسبت پائی جاتی ہے، یعنی مضاف کا وجود مضاف الیہ کے وجود سے جدا ہوتا ہے۔

دوسری صورت اس کی یہ ہے، کہ دونوں طرفین میں کسی قسم کی مفاسدت نہیں پائی جاتی ہے، نہ خارج کے حساب سے اور نہ عقلی و ذہنی تحلیل کے اعتبار سے، یعنی جو چیز نسبت اور اضافت سے موصوف ہوتی ہے، اپنی انتہائی بساطت کی وجہ سے کسی قسم کی ترکیب کی اس میں کسی طرح گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات مبارک کا جو حال ہے کہ جب ذات حق کو مختلف صفات سے موصوف کیا جائے، یعنی کہا جائے کہ وہ بذات خود موجود ہے یا بذات خود قائم ہے یا بذات خود عالم ہے، یا یوں کہا جائے کہ حق تعالیٰ کی ذات میں قدرت پائی جاتی ہے یا وہ ارادے والا ہے، یا اس کے لئے حیات ثابت ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہاں درحقیقت نسبت کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے، اسی لئے کہ یہاں کسی قسم کا اتصاف سے نہ ربط و ارتباط ہے، نہ عرض ہے نہ لحوق سے الغرض اضافت و نسبت کی جتنی شکلیں ہیں ان میں کوئی شکل یہاں نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ تو صرف وجود خالص ہے، اس کا یہی وجود بحت اور مستی صرف "علم و قدرت ارادہ حیات اور تمام کمالات کی مصداق ہے، گو یا خدا کی موجودیت یا اس کا موجود ہونا، یہ ایسی بات ہے، جو نہ یہ چاہتی ہے کہ یہاں کوئی صفت ہو اور موصوف ہو اس لئے کہ درحقیقت یہاں اتصاف ہی نہیں ہے، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ کوئی عارض ہو، اور معروض ہو، کیونکہ خارج یا ذہن یا یہاں سرے سے عروض ہی نہیں ہے، یہی حال حق تعالیٰ کے تمام اسماء کا ہے، یعنی جو وجود کا حکم ہے، وہی ان اسماء کا ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کے



اسما و نوا بجنسہ اس کا وجود ہی ہے) لیکن با این ہمہ عقل یہ اعتبار کرتی ہے کہ  
ذات حق میں بھی صفت اور موضوع کا تعلق ہے، اور دونوں میں  
نسبت بھی پائی جاتی ہے، اسی عقلی اعتبار کی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ  
حق تعالیٰ وجود والے علم و ارادے والے ہیں، اس عقلی اعتبار کا  
منشا یہ ہے کہ یہی صفات اور معانی بعض ممکنات میں بھی پائے جاتے ہیں  
لیکن ممکنات میں ان کا تحقق عروض کے رنگ میں ہوتا ہے یعنی یہ صفات  
ان ممکنات کو عارض ہوتے ہیں، اور یہی عروض انصاف کا منشاء  
بن جاتا ہے، جس کے بعد عروض اور انصاف وغیرہ والی نسبت بھی  
یہاں پائی جاتی ہے، پھر دلیل سے چونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ  
حق تعالیٰ کی ذات پر نہ اس کا وجود زائد ہے اور نہ اس کے کمالات  
اس لئے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود بذات خود قائم ہے اور  
یہی حال اس کے علم کا اور قدرت کا، اور دیگر نعوت و صفات کا ہے  
یعنی سب کے سب بذات خود قائم ہیں، الغرض ذات حق اور  
ان کمالات و صفات کے درمیان یوں عقل انصاف اور نسبت کا  
اعتبار کرتی ہے، یعنی ان ممکنات پر جن میں صفات ذات پر زائد  
ہوتے ہیں، خدا کی ذات کو قیاس کیا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا  
ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات زوائد سے پاک ہے، نہ کہ ان صفات  
اور ذات حق کے درمیان نسبت ثابت کی جاتی ہے، خلاصہ یہ  
ہے کہ ذات حق کے اعتبار سے نسبت کی حیثیت صرف ایک  
مجازی امر کی ہے، اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کی  
ذات ترکیب اور کثرت وغیرہ کی شبعوں سے پاک ہے، اور  
یہ چیزیں اس کی ذات سے مسلوب ہیں، اور جب نسبت کی یہ حالت  
ہے، تو یہی حال اس نسبت کے طریق کی باہمی مغایرت کا بھی ہے۔  
جب یہ باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ  
ایسی چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے جب وہ خود اپنی ذات کی



عقل و عالم ہوتی ہے، تو اس وقت جو نسبت یہاں پیدا ہوتی ہے، اس کی حالت بھی وہی ہے، (یعنی حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی درمیانی نسبت کا جو حال ہے) کیونکہ اس میں بھی واقع میں خارجاً و ذہناً کسی قسم کی کثرت نہیں پیدا ہوتی ہے، البتہ شے کو جب اپنے سوا دوسری چیزوں کا علم ہوتا ہے، اس وقت عالم و معلوم کے درمیان ایک قسم کی نسبت چونکہ پائی جاتی ہے، اسی پر قیاس کر کے عقل یہاں بھی (عالم و معلوم عقل و معقول) میں نسبت کا اعتبار کرتی ہے، پس واقعہ نسبت اور اضافت کا سرے سے یہاں وجود ہی نہیں ہوتا، بلکہ درحقیقت یہاں جو چیز پائی جاتی ہے، وہ صرف ایک بسیط ذات ہوتی ہے، جو اپنی ذات سے مخفی اور پوشیدہ نہیں ہوتی، اور ہمارے خیال میں چونکہ علم اسی وجود کا نام ہے، جو مادے سے مجرد ہو، اس لئے اس قسم کا وجود جس طرح خود اپنی ذات کے لئے موجود ہوتا ہے اسی طرح اپنی ذات کے لئے وہ معلوم و معقول بھی ہوتا ہے، گویا جس طرح وجود کے موجود ہونے سے نہ تو ذات میں دوئی پیدا ہوتی ہے اور نہ ذات کی حیثیت میں دوئی واقعہ پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ سارا کھیل ذہنی اعتبارات کا ہوتا ہے، اسی طرح اس وجود کے معلوم اور معقول ہونے کی وجہ سے نہ ذات میں متاثرات پیدا ہوتی ہے اور نہ حیثیتوں اور جمہتوں کے اعتبار سے یہاں متاثرات کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، بلکہ (عالم و معلوم) کے صرف معانی اور مفہوم میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ایسے مختلف معانی اور مفہومات جو یا ہم ایک دوسرے کے غیر ہوں کبھی وجوداً متحد بھی ہوتے ہیں، اگرچہ بعض دوسرے مقامات میں وہی متعدد وجودوں کی شکل میں خارج میں یا مختلف جہات اور حیثیات کے رنگ میں ذہن میں پائے جاتے ہیں اسی مثل ایسی ذات جو مادے سے مجرد اور بسیط ہوتی ہے چونکہ موضوع اور محل سے وہ مجرد ہوتی ہے اس لئے اس پر جو ہر کا مفہوم صادق



آتا ہے، اور چونکہ وہی ذات ایک ایسی صورت بھی ہوتی ہے جو مادے سے  
مجرد ہے اس لئے اس پر عقل کا مفہوم بھی صادق آتا ہے، اور چونکہ وہ خود  
اپنی ذات ہی کی صورت ہوتی ہے اس لئے اس پر معقول اور معلوم ہونے کا  
مفہوم بھی صادق آتا ہے اور چونکہ وہ غیر کے لئے نہیں بلکہ خود اپنے لئے  
اور اپنے سامنے موجود ہوتی ہے اس لئے اس پر عاقل اور عالم  
ہونے کا مفہوم بھی صادق آتا ہے، پھر چونکہ شرور اور برائیوں سے  
وہ پاک ہوتی ہے اس لئے وہ محبوب بھی ہوتی ہے اور چونکہ اپنی  
اس خیر اور بھلے ہونے کا اسے علم ہے اس لئے وہ اپنی ذات کی محب  
اور چاہنے والی بھی ہوتی ہے، یوں ایک ہی ذات پر ایسے مختلف  
اضافی معانی صادق آسکتے ہیں اور اس طور پر صادق آسکتے ہیں کہ  
ان کی وجہ سے اس ذات واحد میں نہ کسی قسم کی کثرت و ترکیب پیدا ہو  
اور نہ واقع میں کسی قسم کی مغایرت اس کی ذات میں پائی جائے، بلکہ  
یہ کثرت و مغایرت صرف ان معانی اور مفہومات تک محدود ہوگی  
اب اس کے بعد میں اس مسئلے کے متعلق چند خاص مباحث کی طرف  
متوجہ ہوتا ہوں۔

صاحب تشکیک (یعنی امام رازی) نے لکھا ہے :-

شیخ کا بیان ہے کہ ایسی ماہیت جو مادے سے مجرد و معرا ہو،  
اس کا کسی شے کے سامنے ہونا کسی چیز کے معلوم و معقول  
ہونے کے بس ہی معنی ہیں اب یہ مجرد ماہیت جو کسی شے کے  
سامنے ہوگی، کبھی خود وہ اس کی ذات ہوتی ہے اور کبھی  
یہ شے اس کی غیر ہوتی ہے، بہر حال کسی شے کے سامنے ہونے کا  
مفہوم یقیناً اس مفہوم سے عام ہے جو کسی غیر کے سامنے ہونے کے  
فقرے سے سمجھا جاتا ہے، مگر شیخ کے اس بیان کے متعلق  
کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہی بات تو بجنسہ پیچیدگی کی وجہ سے کہتی ہے،  
یعنی وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی شے کے سامنے ہونا یہ تو ایک



اضافی حالت ہے جس کا تصور طریق کے بغیر ممکن نہیں (پھر جس طرح یہاں یہ ثابت کرنے کے لئے کہ شے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم ہو سکتی ہے، یہ تقریر کی گئی ہے بحسنہ اسی تقریر کو یوں بھی کر سکتے ہیں کہ کسی شے کے محرک ہونے کا مفہوم بھی عام ہے، یعنی شے خود اپنی ذات کی محرک ہو، پس ثابت ہوا کہ شے خود اپنی ذات کی بھی محرک ہوتی ہے، یا کسی شے کا موجد ہونا اس کا مفہوم بھی عام ہے کہ خود اپنی ذات کی موجد ہو، یا غیر کی، چاہئے کہ اس بنیاد پر خود اپنی ذات کے موجد ہونے کو جائز قرار دیا جائے لیکن کوئی شخص اس دلیل کو کیا مان سکتا ہے؟ اور اس دعوے کی تصحیح کر سکتا ہے؟ پس اگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے تو شے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہوتی ہے، اس دعوے کو اسی قسم کی دلیل سے جو ثابت کیا گیا ہے صحیح نہ ہو گا۔

میں کہتا ہوں کہ شے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہو سکتی ہے، اور خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہو سکتی، سچی بات یہ ہے کہ یہ ہو، یا وہ ہو یہ دونوں باتیں محض اس بنیاد پر ثابت نہیں ہوتیں کہ ان کا مفہوم عام ہے، بلکہ ان میں سے ہر دعوے کی دوسری دلیلیں ہیں، شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ کسی چیز کے معقول و معلوم ہونے کا مطلب عام ہے، خواہ شے خود اپنی آپ معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو تو اس سے یہ غرض نہ تھی کہ محض اس عمومیت ہی سے یہ دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے کہ شے اپنی ذات کی معقول و معلوم ہو سکتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو چاہئے، کہ جمادات جب کسی چیز کے معلوم و معقول ہوں، تو محض اسی وجہ سے یہ جائز قرار پایا جائے کہ جمادات بھی خود اپنی ذات کے معلوم بن سکتے ہیں، آخر یہ بھی تو غور کرنا چاہئے، کہ عام خاص کو جب لازم نہیں ہوتا تو پھر صرف مفہوم کی عمومیت سے معلوم ہونے کی ایک خاص شکل کیسے ثابت ہو سکتی ہے مثلاً اگر کسی شے کے متعلق حیوان ہونا ممکن ہو، تو اس سے یہ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ اس کا انسان ہونا بھی لازمی طور پر جائز ہو گا، ہاں! حیوان ہونا انسان ہونے کے منافی نہیں ہے،



اور شیخ کی غرض بھی یہی ہے کہ معلوم و معقول ہونے کی دونوں صورتوں میں  
 منافات کا جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کا ازالہ ہو جائے، یقیناً بسا اوقات  
 یہ خیال جو گزرتا ہے کہ شے کا عاقل اور عالم ہونا، یہ چاہتا ہے کہ معقول اور  
 معلوم کی ذات عالم اور عاقل کی ذات کی غیر ہو، جیسا کہ ایسی دو چیزوں میں  
 مغائرت کا ہونا ضروری ہے جن میں تضالفت کی نسبت پائی جاتی ہے  
 اور یہ بات اس کے منافی ہے کہ شے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم  
 ہو سکتی ہے، اسی غلط فہمی کو شیخ نے یہ بیان کر کے مٹانا چاہا ہے کہ جن  
 دو چیزوں میں تضالفت کی نسبت ہوتی ہے، ان میں ایک کا دوسرے سے  
 خارج کے اعتبار سے غیر ہونا، یہ بات محض مضاف یا افادت کے  
 مفہوم کا اقتضا نہیں ہے، اس لئے کہ اضافت یا مضاف کا مفہوم اگر  
 کچھ چاہتا بھی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ دونوں مضافوں کے مفہوم میں  
 مغائرت ہونی چاہئے، نہ کہ دونوں کے وجود میں مغائرت کا واقعہ پایا  
 جانا ضرور ہے بلکہ وجوداً مغائرت بعض مضافات میں جو پائی جاتی ہے،  
 یہ چیز خود ان کے مفہوم کا اقتضا نہیں ہے بلکہ یہ ان بیرونی اسباب کا نتیجہ  
 ہوتا ہے جو ان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اور خارجی دلائل سے  
 یہ بات ثابت ہوتی ہے، مثلاً محرک کا جو مفہوم ہے اس کا زیادہ سے زیادہ  
 یہ مطلب ہے کہ تدریجی طور پر کسی چیز میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر کے  
 مبداء اور سبب کا نام محرک ہے، لیکن یہ بات کہ جس چیز میں یہ تغیر  
 پیدا ہوتا ہے، اس کو اس محرک کے سوا اور اس کا غیر ہونا چاہئے یا  
 اس کا عین ہونا چاہئے، یہ محرک کے مفہوم سے خارج ہے، یہی حال موجد  
 اور فاعل وغیرہ کے مفہوموں کا ہے، اگرچہ دوسرے ذرائع سے  
 ہمیں یہ معلوم ہی کیوں نہ ہوا ہو، کہ محرک کو متحرک کا اور موجد کو موجد (یعنی  
 جو چیز ایجاد کی گئی) کا، اور فاعل کو مفعول کا وجوداً و ہوتہً غیر ہونا چاہئے  
 بہر حال ان امور میں صرف ماہیت و مفہوماً مغائرت اس کے لئے کافی  
 نہیں ہے کہ وجوداً و ہوتہً بھی مغائرت ہے، بخلاف اس کے شے جب خود



اپنی آپ عالم ہوتی ہے، تو یہاں عالم و معلوم عاقل و معقول میں مفہومًا مغایرت ہوتی ہے اور وجود و ہویت میں دونوں متحد ہوتے ہیں یہ بات الگ دلیل سے ثابت ہوتی ہے، بہر حال ایسی ہویت جو مادے سے مجرد ہو، اس میں عالم و معلوم اور عاقل و معقول کا باہم متحد ہونا، اس مسئلے کی صرف اس لئے تصحیح نہیں کی جاتی ہے، کہ شے کے معلوم و معقول ہونے کا مفہوم عام ہے یعنی خود اپنی ذات کی معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو، دونوں کی اس میں گنجائش ہے، بلکہ جیسا کہ بتانا چلا آ رہا ہوں کہ مستقل برہان سے اس مسئلے کا جواز ثابت کیا گیا ہے، اسی طرح ایک ہی چیز خود اپنی ذات کی علت بھی ہو، اور معلول بھی، اس میں جو منافات ہے، یہ بات بھی الگ طریقے سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ صرف علت و معلول کا مفہوم ہی یہ چاہتا ہے، یہی وہ مطلب ہے جس پر چاہئے کہ بعض اہل علم کے اس قول کو محمول کیا جائے جو انہوں نے اس موقع پر لکھا ہے کہ :-

افغانی امور کے سلسلے میں علم کا بھی شمار ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی ایک ذات میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں تو گویا وہ ایک ذات بمنزلہ دو ذاتوں کے ہو جاتی ہے، الغرض اضافت اور نسبت کی وجہ سے اس کی عالم ہونے کی حیثیت اس ذات کی مخالف ہے، جب اس کے معلوم ہونے کی حیثیت سے اس کا تصور کیا جائے، اسی لئے جب یہ دو مختلف حیثیتیں کسی ایک ذات میں پائی جاتی ہیں، تو وہاں اضافت اور نسبت کے وجود کی تصحیح ہو جاتی ہے (یعنی نسبت جو طرفین کو چاہتی ہے وہ طرفین پیدا ہو جاتے ہیں)۔

اس شخص نے شیخ کی کتاب مباحثات سے اپنے مدعا کی تائید میں حسب ذیل عبارت بھی پیش کی ہے :-

ہر شخص کی ایک حقیقت ہوتی ہے اور ایک شخصیت ہوتی ہے، اور اس کی شخصیت کو شخص کی ماہیت پر زائد ہونے کی حیثیت



حاصل ہوتی ہے مہیا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، پھر اگر یہ ایسی حقیقت ہے، جو اس شخصیت کو چاہتی ہے یعنی یہ شخصیت اس کی اقتضا ہے، تو اس قسم کی نوع اسی شخص میں منحصر ہو کر رہ جاتی ہے، اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو پھر اس حقیقت میں کثرت پیدا ہوتی ہے، چونکہ خود یہ حقیقت، اور وہ مجموعہ جو اس حقیقت اور شخصیت دونوں سے مل کر تیار ہوا ہے، مغائر ہے، اور اضافت و نسبت کی تفکیک کے لئے اتنی مغائرت کافی ہے، اسی وجہ سے اس حقیقت کے عالم ہونے کی نسبت اس مجموعے کی طرف کرنا جائز ہو جاتا ہے (کہ منسوب اور منسوب الیہ میں اتنی مغائرت کافی ہے)۔

میں کہتا ہوں کہ مباحثات میں میری نظر سے یہ عبارت نہیں گذری، اور یہ ظاہر یہ شیخ کا کلام معلوم بھی نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ ماہیت کو جب خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے تو عالم اور معلوم ہونا یہ اس کی براہ راست صفت ہی نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ تو بالذات وجود کی صفت ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وجود پر شخص کو زائد ہونے کی حیثیت حاصل نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ شے کے وجود کو اس کی ماہیت پر بھی تقدم حاصل ہے، اور ماہیت کی جو نسبت اور اضافت وجود کی طرف ہوتی ہے اس پر بھی، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ شے کی ماہیت کی اس شخص کی طرف اضافت جس کا مرتبہ وہی ہے جو وجود کا مرتبہ ہے، ظاہر ہے کہ ماہیت کے وجود کے بعد ہوگا، پس ماہیت اس شخص کی طرف اس وقت تک منسوب نہیں ہو سکتی جب تک کہ ماہیت شخص پذیر نہ ہو لے نتیجہ یہ نکلا کہ شخص ہی کو ایسی صورت میں خود شخص کی طرف مضاف کیا جا رہا ہے، اور ایک شخصی واحد ذات کے متعلق یہ ماننا بڑے گناہ کا کہ خود وہ اپنی ذات کی طرف متعدد جہتوں سے نہیں بلکہ ایک ہی جہت اور حیثیت سے منسوب ہے پس بہتر وہی ہے، جو پہلے کہا گیا، یہاں یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ شخص کو ایک وجودی صفت کا نام ہے،



اس لئے چاہئے کہ اس کا وجود موصوف کے وجود کے بعد ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ کلیہ صحیح نہیں ہے، آخر فصل کو جو نسبت اس جنس سے ہوتی ہے جس کا تقوم اسی فصل سے ہوتا ہے وہاں کیا کلیہ نہیں لوٹ جاتا ہے؟ اسی طرح وجود کو جو نسبت اس ماہیت سے ہوتی ہے جس کا تحصیل اسی وجود سے ہوتا ہے، وہاں بھی یہ لوٹ جاتا ہے، نیز صورت کو جو نسبت اس مادے سے جس کا تقوم اسی صورت سے ہوتا ہے وہاں بھی یہ قاعدہ غلط ہو جاتا ہے، وراصل ان مسائل میں تحقیق وہی ہے جس کا مسلسل تذکرہ میں نے مختلف مقامات میں کیا ہے یعنی ان امور سے فی الواقع وجوداً اشیا موصوف ہی نہیں ہوتے، کیونکہ وجوداً تو یہ بحسنہ خود موصوف کی ذات ہی ہوتی ہیں، اس اعتبار سے ان کی حیثیت صفت ہونے کی ہوتی ہی نہیں، البتہ عقل اپنے ذہن کی تخیلی قوت ہے ان میں صفت و موصوف کو پیدا کرتی ہے۔

ادراک اور علم کے جو مختلف اقسام ہیں، ان کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔

## فصل

معلوم ہونا چاہئے کہ ادراک و علم کی چار قسمیں ہیں، احساس، عقل، توہم، تعقل، مدرک (عالم) کے سامنے جو مادہ حاضر ہوتا ہے، اس مادے میں جو چیز خاص حالات اور سمیت کے ساتھ موجود ہوتی ہے اسی چیز کے ادراک کا نام احساس ہے خاص حالات اور خاص سمیت وغیرہ سے مراد وہ باتیں ہیں جو شے کو این (جگہ) مئی (وقت) وضع کہتے ہیں وغیرہ کے اعتبار سے ثابت ہوں ان صفات میں سے بعض صفات تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان جیسے صفات سے شے خارج میں جدا نہیں ہو سکتی اور ان صفات میں کوئی غیر شے کا شریک بھی نہیں ہوتا، (احساس میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے) کہ وہ چیز جس سے احساس پیدا ہوتا ہے اور جو چیز بالذات محسوس ہوتی ہے، اور مدرک و عالم کے سامنے براہ راست جسے حضور حال ہوتا ہے، وہ اس شے کی صورت ہوتی ہے نہ کہ خود ہی شے، اس کی وجہ یہ ہے کہ محسوسات سے جب تک اس کوئی شے کوئی اثر پیدا نہیں ہوتا، اس وقت تک بالفعل احساس ہو، یا بالقوة دونوں کی حیثیت برابر ہوتی ہے اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ



حس کرنے والے میں جب محسوس سے کوئی اثر پیدا ہو، تو پائے کہ یہ اثر  
 اس حائے کے مناسب بھی ہو، کیونکہ اگر اس کے مناسب نہ ہوگا تو  
 اس اثر کے حصول سے حائے میں احساس کی کیفیت پیدا نہ ہوگی، اسی  
 وجہ سے یہ واجب قرار دیا گیا ہے کہ جس میں جو چیز حاصل ہوتی ہے  
 وہ شے کی صورت ہوتی ہے، اور ایسی صورت ہوتی ہے جو مادے سے  
 مجرد اور پاک ہے لیکن جس میں شے کی صورت کو مادے سے پورے طور پر  
 مجرد کرنے کی قوت چونکہ نہیں ہوتی، اسی لئے احساس میں صورت کی  
 مادے سے تجرید تام نہیں ہوتی، یعنی احساس کا تعلق بھی اگرچہ صورت ہی  
 سے ہوتا ہے لیکن یہ صورت مادی آلائشوں سے بالکلیہ پاک و عاوت نہیں ہوتی۔  
 اسی طرح شے کا مذکورہ بالا حالات اور خصوصیات (یعنی این قتی)  
 وضع کم و کیف کی وجہ سے جو خصوصیات پیدا ہوتے ہیں (ان کے ساتھ  
 ادراک و علم کا تعلق بھی تخیل ہے، اس لئے کہ تخیل تو اسی چیز کا کیا جاسکتا ہے  
 جس کا احساس کیا گیا ہو، یعنی جو چیز محسوس ہو چکی ہے، اسی کا خیال کیا  
 جاسکتا ہے، لیکن تخیل والا ادراک اس وقت بھی ہو سکتا ہے جب شے کا  
 مادہ مدرك اور عالم کے سامنے حاضر ہو، اور اس وقت بھی جب حاضر  
 نہ ہو، (بخلاف احساس کے کہ اس میں شے کے مادے کا مدرك کے  
 سامنے حاضر رہنا ضروری ہے) ایسا معنی جو محسوس نہ ہو، اسی کے ادراک کا  
 نام تو ہم ہے، لیکن ضرور ہے کہ اس معنی کا تصور کلی طور پر نہ کیا جائے  
 بلکہ کسی محسوس چیز کی طرف وہ معنی منسوب ہو، چونکہ یہ معنی شخصی امر کی طرف  
 منسوب ہوتا ہے، اس لئے کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا اور شے کا  
 ادراک جب کسی اور حیثیت سے نہیں بلکہ فقط اس کی ماہیت کی حیثیت سے  
 کیا جائے تو اسی کا نام تعقل ہے، اب خواہ اس ادراک میں صرف ماہیت ہی  
 پیش نظر ہو، یا ماہیت کے ساتھ وہ صفات بھی مافوق ہوں، جن کا ادراک  
 اسی طرز پر کیا گیا ہو، (یعنی ان صفات کا ادراک بھی کلی شکل میں کیا گیا ہو)  
 بہر حال ادراک کی ان تمام قسموں میں مادے سے کسی نہ کسی قسم کی



تخرید ناگزیر ہے، تخریدی سلسلے میں ان ادراکات کی جو ترتیب ہے، اس کا یہ اجمالی بیان تھا، اب ان کی کچھ تفصیل کی جاتی ہے۔

ادراک کی پہلی قسم (احساس) تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، یعنی اوراکی آلے کے سامنے مادے کا حاضر ہونا ان خصوصیات و مہیات کا شے کے ساتھ لیٹے رہنا جن کا ذکر کیا گیا، مذکر (اور محسوس) کا جزئی امر ہونا، دوسری قسم (خیل) میں پہلی شرط ساقط ہو جاتی ہے۔ تیسری قسم میں پہلی دو شرطیں ساقط اور چوتھی میں تو سارے شرائط ساقط ہو جاتے ہیں۔

اب یہ معلوم کرنا چاہیے کہ وہی اور عقلی ادراک میں بالذات کسی قسم کا فرق نہیں ہے، بلکہ یہ فرق بیرونی امر کا نتیجہ ہے، یعنی ایک کی اضافت جزئی امر کی طرف ہوتی ہے اور دوسرے میں یہ نہیں ہوتا، گویا اس بنیاد پر ادراک کی درحقیقت تین ہی قسمیں ہیں، جیسے عوالم کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ تین ہی ہیں، وہم کے متعلق ایسا سمجھنا چاہئے کہ وہ عقل ہی ہے، جس کا اپنے مقام اور درجے سے تنزل ہو گیا ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ہر ادراک میں جسمانی قالب اور مادی شکلوں سے اشیاء کی حقیقتوں، اور ان کی روح کو کسی نہ کسی طرح سے گویا جدا کیا جاتا ہے، وہ صورت جو محسوس ہوتی ہے، اس کو بھی مادے سے چھڑا کر جدا کیا جاتا ہے لیکن اس کی جدائی ناقص ہوتی ہے، کیونکہ مادے کی حاضری اس میں ضروری ہے، اور خیالی صورت میں مادے سے جدا کرنے اور چھڑانے کا جو عمل کیا جاتا ہے، اس کی حالت ایک درمیانی حالت کی سی ہوتی ہے، اسی لئے خیالی صورتوں کا دونوں عالموں کے بیچ میں جو عالم ہے اس سے تعلق ہوتا ہے، یعنی محسوسات کے عالم اور معقولات کے عالم کے بیچ میں اس کا مقام ہے، ان دونوں کے مقابلے میں عقلی صورتوں کو مادے سے کامل طور پر جدا کر لیا جاتا ہے، اور یہ تو اس وقت ہوتا ہے جب صورتیں مادے سے ماخوذ ہوتی ہیں لیکن اگر یہ حال نہ ہو، بلکہ صورت بذات خود عقل ہی ہو، تو اس وقت اس قسم کے تخریدی اعمال میں سے کسی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی،



اور یہ ان معانی کا حال ہے جن کے ادراک سے نفس ایک ایسا عقلی عالم بن جاتا ہے جس میں یہ تمام امور ترتیب سے موجود ہوتے ہیں، ایسے (کائنات) کے نقطہ آغاز (حق تعالیٰ) سے شروع ہو کر ان ملائکہ تک جو ملائکہ مقربوں کے نام سے موسوم ہیں، اور ان سے آگے بڑھ کر ان نفوس تک جن کا مرتبہ ملائکہ مقربین کے بعد ہے، اور ان سے آگے بڑھ کر آسمانوں تک، اور آسمانوں سے عناصر تک عناصر کے بعد جو کل عالم کی ہیئت ہے، اور جو کل کی طبیعت ہے الغرض اس ترتیب سے نفس ان چیزوں کا عالم ہوتا ہے، اور یوں وہ ایک ایسا عقلی عالم اور عقلی جہان بن جاتا ہے، جو عقل اول کے نور سے روشن ہوتا ہے۔

اسی طرح جو چیز بذات خود خیالی صورت ہوتی ہے، اس کے تخیل میں بھی نفس کو تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ وہ صورتیں ہیں جن کے ساتھ نفس کا اتصال ہوتا ہے، تو اس کی وجہ سے وہ جانی (ہستی) عالم اور ایسا ملک کبیر بن جاتا ہے جو اتنا بڑا ہوتا ہے کہ اس کی بڑائی آسمان وزمین کی بڑائی کے برابر ہوتی ہے، کیونکہ جتنے عوالم ہیں، وہ محض اپنی صورتوں ہی کی بنیاد پر عوالم ہیں نہ کہ اپنے مادے کی بنیاد پر۔ یہاں یہ بھی سمجھ لیتا چاہئے، کہ کسی شے کے تعقل میں آدمی کو جو ضرورت ہوتی ہے، کہ بیرونی اور اچھی عوارض سے اسے پاک و صاف اور مجرد کرے تو یہ عوارض اشیاء کی ماہیت اور ماہیت کے معانی و اوصاف نہیں ہوتے، اس لئے کہ کسی خالص شے کا تعقل کرنا، یا اس شے کے ساتھ کسی صفت کا بھی تعقل ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اسی طرح تخیل میں جن چیزوں سے تجرید کی ضرورت پیش آتی ہے وہ ان چیزوں کی خیالی صورتیں نہیں ہوتی ہیں، اس لئے کہ کسی شے کا خود تخیل کیا جائے یا اس کے ساتھ کسی ہیئت کا بھی تخیل کیا جائے ان دونوں میں بھی کوئی منافات نہیں ہے، بلکہ درحقیقت ادراک میں جن چیزوں سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہیں وہ شے کے وجود کے بعض خاص پیرائے اور



اس کی بعض خاص نوعیتیں بھی ہوتی ہیں، یعنی وجود کی یہ نوعیتیں ایسی تاریک اور  
 ظلمانی ہوتی ہیں، جنہیں اعدام اور نیستیاں ہر طرف سے لپٹی ہوئی ہوتی ہیں اور وہی  
 ادراکی قوتوں، اور عیبی امور کے درمیان حجاب اور پردہ بننے کا کام  
 کرتی ہیں، اشیاء کے وجود کے ان ظلمانی نوعیتوں کی مثال مثلاً مادے میں  
 کسی چیز کے وجود کا پایا جانا ہے، اس لئے کہ مادہ جو وضع کی صفت سے  
 موصوف ہوتا ہے (یعنی بعض چیزوں کے اعتبار سے قرب و بعد کو قبول  
 کرتا ہے، اور خاص جگہ خاص سمت کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے)  
 مادے کی یہی حالت ادراکی قوتوں پر صورتوں کے انکشاف میں مانع آتی ہے،  
 اسی طرح شے کا حس میں یا خیال میں ہونا بھی چیز اس کے عقلی ادراک کی  
 راہ میں مانع آتی ہے، کیونکہ حسی اور خیالی امور بھی مقداری وجود رکھتے ہیں  
 اگرچہ ان کی مقدار مادے سے محدود ہوتی ہے، اور ایسی چیز جس کا عقل  
 کیا جاتا ہے یا جو معقول ہوتی ہے اور عقل اس کا ادراک کرتی ہے اس کا  
 وجود مقداری وجود نہیں ہوتا، بلکہ حسی اور خیالی دونوں وجودوں سے  
 وہ پاک اور محدود ہوتی ہے، اور اس کا مرتبہ دونوں عالم (حس و خیال)  
 سے بالاتر ہے۔

بہر حال گذشتہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ وجود کے  
 پیرایے، اور طریقے، مختلف ڈھب اور مختلف مدارج کے ہوتے ہیں،  
 یعنی بعض وجود عقلی مرتبے میں پایا جاتا ہے، بعض نفسانی اور بعض  
 ایسے ظلمانی اور تاریک مراتب سے تعلق رکھتے ہیں جن کے ساتھ  
 ادراک متعلق نہیں ہو سکتا اور وہ ادراکی نہیں ہو سکتے، یہ حال تو وجود کا ہے  
 باقی مادیوں کی حالت تو وجود ہی کی تابع ہے، یعنی جس طبقے سے وجود کا  
 تعلق ہوتا ہے اسی سے ماہیت کا بھی، مثلاً انسانی ماہیت کبھی تو شخصی مادی انسان  
 کی شکل میں پائی جاتی ہے اور کبھی نفسانی انسان کے رنگ میں اور کبھی ایسے کلی عقلی انسان کے  
 قالب میں کہ سارے آدمی اس کی عقلی اجتماعی وحدت کے اندر کھپے ہوئے ہیں، اور اس عقلی وحدت میں  
 اگرچہ انسان کا یہ وجود نوع انسانی کے ساتھ متحد ہوتا ہے لیکن اس میں



کثرت کی گنجائش نہیں ہوتی، میری اس تقریر سے اس مشہور شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے، جو قوم کی عام کتابوں میں پایا جاتا ہے، جس کی تقریر یہ ہے، کہ عقلی صورت کا چونکہ جزئی نفس میں حلول ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت وہی ہوگی جو عرض کی اپنے موضوع و محل میں ہوتی ہے، یعنی عقلی صورت عرض ہوگی اور نفس اس کا موضوع و محل ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عقلی صورت بھی جزئی ہی ہوگی اور نفس میں حلول ہونے کی صفت، نیز جس قسم کا شخص اس کو عارض ہوگا اور عرض ہونے کی کیفیت، پھر نفس کے صفات کے ساتھ اتصال کی وجہ سے جس قسم کے صفات اس عقلی صورت کو عارض ہوں گے اگرچہ اس کی ذات سے وہ خارج ہیں اور ان کی حیثیت اجنبی اور غریب عوارض کی ہوگی، لیکن با این ہمہ ان صفات کا اس عقلی صورت سے جدا ہونا ناممکن ہے، اور یہ چیز حکماء کے اس دعوے کے خلاف ہے جو وہ کہتے ہیں کہ عقل اس پر قادر ہے کہ صورت کو تمام غریب اور اجنبی خارجی عوارض سے مجرد و پاک کر کے تصور کر سکتی ہے، اس شبہ کا مشہور جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ مختلف افراد و اشخاص میں جو انسانیت مشترک ہو کر پائی جاتی ہے، دراصل بذات خود یہ تمام بیرونی عوارض اور خارجی لواحق سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس انسانیت کا علم چونکہ ایک کلی امر کا علم ہے اس لئے اس علم کو بھی علم کلی کہہ دیتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع میں خود یہ علم بھی کلی ہی ہے، بلکہ اس علم کا معلوم چونکہ کلی ہے اس لئے یہ خیال کر کے کہ طلبہ اور متغلبین واقعے کو سمجھے ہوئے ہیں خود اس علم پر بھی علم کلی ہونے کا اطلاق کر دیتے ہیں، مگر عوام حکماء کے اصل مقصد سے ناواقف ہو کر یہ سمجھ بیٹھے کہ علم کلی کا مطلب یہ ہے کہ عقل میں کلی صورت پائی جاتی ہے (اور پھر اسی بنیاد پر وہ شبہ کیا گیا) لیکن شبہ کے اس جواب کو رد کر دیا گیا ہے مقصد یہ ہے کہ زید میں مثلاً جو انسانیت پائی جاتی ہے ظاہر ہے کہ یہ بخشمہ وہ انسانیت نہیں ہے جو عمروں میں پائی جاتی ہے، کیونکہ انسانیت کا



وہ مفہوم جو زید و عمرو دونوں کو شامل ہے اور دونوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ یقیناً یہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہو سکتی جو ان دونوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، اور جو انسانیت ان میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے وہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہو سکتی، جو دونوں میں ایک ساتھ پائی جاتی ہے کیونکہ یہ انسانیت جو دونوں میں مشترک ہے اس کا جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے، یہ بجنسہ وہ نہیں ہو سکتا جو ہر دو کے ساتھ ہے بلکہ جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے وہ دونوں میں پائی جانے والی انسانیت کا جز ہوگا، اسی طرح تین آدمیوں میں جو چیز پائی جائے گی، یہ بجنسہ وہ نہیں ہو سکتی، جو ان تینوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، بلکہ ہر ہر میں اس مجموعے کی تہائی پائی جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ خارج میں انسانیت کی تعداد وہی ہوگی جو انسانی افراد اور اشخاص کی تعداد ہوگی ہاں اگر انسان کو اس طور پر تصور کیا جائے کہ وہ ایک ماہیت ہے، اور اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی شرط پیش نظر ہو، یعنی لابتہ شرط کے مرتبے میں اس کا تصور کیا جائے، ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے انسانی ماہیت بجز انسانی ماہیت ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، یعنی اس نقطہ نظر سے نہ وہ واحد ہے نہ کثیر نہ کلی ہے نہ جزئی اسی کے ساتھ اس میں کوئی ایسی بات بھی نہیں پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے انسانیت کے اس مرتبے میں اور ان امور میں کسی قسم کی منافات ہو، گویا جزئی کے ساتھ ایسی صورت میں وہ جزئی ہوئی ہوگی اور کلی کے ساتھ کلی واحد کے ساتھ واحد کثیر کے ساتھ کثیر باقی وہ انسانیت جس میں متعدد افراد کثیر اشخاص و افراد شریک ہوں، اس قسم کی انسانیت کا وجود عقل کے سوا اور کہیں نہیں پایا جاسکتا، اور اس کی خصوصیت یہ ہوگی کہ بایں حیثیت کہ یہ ایک ایسی واحد صورت ہے جو کسی واحد عقل مثلاً زید کی عقل میں پائی جاتی ہے، اس اعتبار سے تو وہ جزئی ہوگی اور چونکہ اس کا تعلق ان کثیر اشخاص و افراد میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے اس لئے وہ کلی ہوگی، اور ان متعدد اور کثیر اشخاص کے ساتھ اس کے تعلق کے یہ معنی ہیں، کہ یہ صورت جس میں اس کی بھی صلاحیت ہے کہ وہ کثیر ہو، اور اس کی بھی کہ وہ کثیر نہ ہو، اس کے ذریعے سے جس انسانیت کا ادراک ہو رہا ہے وہ ان کثیر اشخاص



اور متعدد افراد کے مادوں میں سے جس مادے میں بھی پانی جائے گی، وہ  
 بجسمہ وہی شخص ہوگی، یا ان اشخاص و افراد میں سے جس شخص اور فرد کا  
 ادراک کسی صاحب عقل کو ہوگا، تو اس وقت بھی انسانیت کی بجسمہ اسی  
 صورت کا عقل میں حصول ہوگا، پس اس انسانیت کے مشترک ہونے کا تو  
 یہ مطلب ہے، باقی اس پر جو تجریدی عمل کیا جاتا ہے، تو اس کے مجرد  
 ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ طبیعت اور ماہیت جس کی طرف اشکال کا  
 انتساب کیا گیا ہے اس کو خارج کے مادی لواحق اور عوارض سے  
 پاک و صاف کر کے ذہن نے تصور کیا ہے، یعنی خارجی مادی لواحق سے  
 اس کا انتزاع کیا گیا ہے، اگرچہ ایک دوسرے اعتبار سے (یعنی ایک  
 جزئی عقل و نفس میں پائے جانے کی وجہ سے) ایسے ذہنی لواحق و عوارض سے  
 یہ گھری ہوئی ہے، جن کی وجہ سے اس میں شخص اور تعین پیدا ہو جاتا ہے،  
 الغرض مذکورہ بالا دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار سے تو اس کی  
 یہ حیثیت ہے، اس کے ذریعے سے دوسری چیز دیکھی جاتی ہے اور دوسری  
 چیز کا ادراک کیا جاتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے اس کی یہ حیثیت نہیں  
 ہوتی، بلکہ اس اعتبار میں خود اسی کو دیکھا جاتا ہے اور خود اس کی اپنی ذات کا  
 ادراک کیا جاتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایک ہی چیز اگر عقلی شخص سے موصوف ہو،  
 اور پھر متعدد و کثیر امور میں وہ مشترک ہو، اس میں میرے نزدیک  
 کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، اور مجھ ہی سے تم یہ بھی سن چکے ہو کہ  
 عقلی صورت کا ذہن میں حلول اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طریقے سے  
 اعراض کا حلول اپنے اپنے محل میں ہوتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت  
 عقلی صورت کے لئے ناگزیر ہوتا کہ وہ ذہن کے شخصی خصوصیات اور  
 نفس جن عوارض اور حالات میں گھرا ہوا ہے، ان سے وہ بھی شخص اور  
 تعین پذیر ہو جائے، اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی تھی کہ نفس جب تک  
 نفسانی عوارض و حالات کے ساتھ مقید رہتا ہے اس وقت تک نہ وہ  
 بالفعل عالم و عاقل ہی بن سکتا ہے اور نہ اس کے معقولات و معلومات



بالفعل معقولات و معلومات کی شکل اختیار کر سکتے ہیں، کیونکہ نفس جب تک  
 لمبھی وجود یا نفسانی وجود کے ساتھ موجود رہتا ہے، اس وقت تک عاقل  
 اور معقول یا عالم و معلوم ہونے کی اس میں صرف صلاحیت و قوت ہوتی ہے،  
 لیکن ان امور کی فعلیت اس میں پیدا نہیں ہوتی، البتہ جب اس وجود سے  
 فسلخ اور جدا ہو کر اس کا وجود ایک دوسرے طرز کا وجود ہو جاتا ہے،  
 اور اس کا تشخص عقلی و کلی تشخص کا رنگ اختیار کر لیتا ہے تب بحسنہ  
 اپنے معقولات و معلومات بن جانے کے وہ لائق ہو جاتا ہے، ایسی  
 صورت میں تمام اشخاص و شخصیات کے ساتھ اس کی نسبت مساوی ہو جاتی ہے،  
 خلاصہ یہ ہے کہ عقلی صورت کا احاطہ نفسانی حالات نہیں کرتے اور  
 نہ نفسانی محسوسات سے وہ آلودہ ہوتی ہے، اور نہ اس کا وجود نفسانی قسم کا  
 وجود ہوتا ہے، یعنی نفسانی عوارض و صفات مثلاً شہوت (خواہش) غصہ  
 خوف حزن و الم شجاعت بہادری وغیرہ صفات کے وجود کی جو حالت  
 ہوتی ہے وہ حالت اس کی نہیں ہوتی، اسی کے ساتھ تم کو یہ بھی بتایا  
 جا چکا ہے کہ عقل وغیرہ جیسے ادراک میں تجرید کا جو عمل کیا جاتا ہے،  
 اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو عام طور پر مشہور ہے، یعنی شے سے  
 زائد عوارض و صفات کو حذف کر دیا جاتا ہے، اور نہ یہ ہوتا ہے کہ  
 نفس تو ایک حال پر قائم اور ٹھہرا رہتا ہے، اور مدركات و معلومات  
 اپنے اپنے مادی موضوع و محل سے منتقل ہو کر حس میں پہنچتے ہیں اور  
 حس سے خیال میں آتے ہیں، اور خیال سے عقل تک پہنچتے ہیں بلکہ  
 واقعے کی اصلی صورت تجرید میں یہ ہوتی ہے کہ مدرک (عالم) اور  
 مدرک (معلوم) دونوں ایک ساتھ مجرد ہوتے ہیں، اور دونوں ہی  
 وجود کے ایک دائرے سے فسلخ اور جدا ہو کر، وجود کے دوسرے  
 دائرے میں پہنچتے ہیں اور ایک فتاوت سے دوسری نشارت کی طرف  
 اور ایک عالم سے دوسرے عالم کی طرف دونوں ہی منتقل ہو جاتے ہیں  
 اور یوں نفس خود ہی بالفعل عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم بن جاتا ہے



اگرچہ اس سے پہلے ان تینوں امور کی اس میں صرف صلاحیت اور قوت ہوتی ہے۔

## فصل

قوت عاقلہ متعدد اور کثیر امور کی توحید (یعنی ایک بنانے پر) یا کسی واحد امیر کی تکثیر اور متعدد بنانے پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، پہلی بات یعنی کثیر اور چند چیزوں پر توحید ہی عمل کر کے انہیں قوت عاقلہ جو ایک کر دیتی ہے میرے خیال میں اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ قوت عاقلہ (نفس) چونکہ بسیط و غیر مرکب ہونے کے ساتھ تمام نفسانی علوم کی تفصیل کا کام کرتی ہے، اس لئے ہر وہ معنی جو اس کے معلومات اور معقولات میں سے ہوتے ہیں ان کے ساتھ متحد ہو کر ان میں ہر ایک کی مصداق بن کر وہ خود ایک عقلی عالم بن جاتی ہے، (اور اس کا یہی عقلی عالم بن جانا، متعدد اور کثیر معقولات و معلومات کا ایک ہو جانا ہے، یا یہی کثیر کی توحید کی کیفیت ہے) مثلاً ایک شخص کسی آدمی کو دیکھ کر اپنے بصری حاسے میں اس کو مندرج کرتا ہے، پھر انسان کی جنس و فصل، نیز اس کے دیگر خارجی و ذہنی صفات کی تفصیل کے بعد اسی آدمی کا علم حاصل کرتا ہے، یہی دوسرا کام قوت عاقلہ کا ہے، اور انہی تفصیلی معانی کے ساتھ متحد ہو کر ان میں سے ہر ایک کی مصداق بن کر اس شخص کا نفس ایک عقلی عالم بن جاتا ہے، بصری حاس میں اس آدمی کا اندراج ہو جاتا تھا، یقیناً اس اندراج سے ثانی الذکر کیفیت اتحادی جہت سے زیادہ تمام اور کامل ہے) بہر حال کثیر کی توحید کی

۱۔ قوسین کی عبارت علامہ سبزواری محشی کے کلام سے ماخوذ ہے صاحب اسفار کے کلام میں چونکہ اجمال تھا اس لئے تشریحاً یہ فقرے ترجمے میں بڑھا دیے گئے۔ ۱۲



یہ کیفیت تو میرے نزدیک ہے، باقی جمہور اس کی تشریح دو اور طریقوں سے کرتے ہیں، یعنی کثیر کو قوت عاقلہ جو واحد بناتی ہے، تو اس کی ایک شکل تو تحلیل ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ ایسے افراد اور اشخاص جو کسی نوعی حقیقت کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، ان سے قوت عاقلہ تمام شخصیات اور ہر قسم کے ان عوارض کو جب حذف اور جدا کر دیتی ہے جو باہر سے انھیں لاحق ہوتے ہیں، تو اس وقت صرف ایک نوعی حقیقت واحد ماہیت کی شکل میں باقی رہ جاتی ہے (اور یوں قوت عاقلہ کثیر و متعدد امور کو واحد بنا دیتی ہے) دوسرا طریقہ کثیر کو واحد بنانے کا ترکیب ہے یعنی قوت عاقلہ جب کسی حقیقت کے جنسی معنی اور فصلی معنی کا اعتبار کرتی ہے تو اس وقت اس کے لئے یہ ممکن ہوتا ہے اور یہ کر سکتی ہے بلکہ کرتی ہے کہ جنس کو فصل کے ساتھ اس طرح جوڑ دے کہ دونوں مل کر کسی ایسی واحد حقیقت کی شکل اختیار کر لیں جن میں اجتماعی اتحاد پیدا ہو جائے اور باہم ایک دوسرے پر محمول ہونے لگیں، یہ تو کثیر کو واحد بنانے کی صورتیں جمہور کے نزدیک تھیں، لیکن واحد کو کثیر یا ایک کو چند بنانے کی قدرت جو قوت عاقلہ میں پائی جاتی ہے، تو اس کی شکل یہ ہے کہ عقلیات (یعنی وہ امور جن کا تعقل عقل کرتی ہے) انھیں نفس اپنی خیالی قوت کے ذریعے سے مجسم کر دیتی ہے، (اور تجرید و تشریح کے مقام سے) اتار کر انھیں مثالی صورتوں کے قالب میں جلوہ گر کرتی ہے، اور بعضوں نے واحد کو کثیر بنانے کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کسی واحد ماہیت کے ذاتیات کو عرضیات سے اس کے جنس کو فصل سے یا جنس و جنس کو جنس سے اسی طرح جہاں تک ہر جنس کے لئے جنس نکلتی چلی آئے، قوت عاقلہ الگ کرتی ہے، یونہی فصل کی فصل کو جنس کی فصل سے جہاں تک یہ سلسلہ پھیلتا چلا جائے، وہ جدا کرتی ہے، نیز ماہیت کو جو صفات لازم ہوتے ہیں، ان کو ان صفات سے جدا کرتی ہے جو لازم نہیں ہوتے بلکہ اس سے الگ بھی ہو جاتے ہیں، یعنی عرض مفارقت



ہوتے ہیں، پھر ان میں جو قریب ہو سکتے ہیں ان کو بعید سے الگ کرتی ہے،  
 الغرض جو اس کے سامنے جو چیز ایک شخصی وجود کی حیثیت رکھتی تھی،  
 عقل یا قوت عاقلہ ان کو کثیر اور متعدد امور کی شکل میں لے آتی ہے،  
 اسی لئے کہا جاتا ہے کہ عقل کی رسائی اور اس کا ادراک، ادراک کی  
 تمام قسموں سے زیادہ کامل اور تمام ہے، کیونکہ عقلی ادراک صرف  
 شے کے ظاہر تک اٹک کر نہیں رہ جاتا، بلکہ شے کی ماہیت اور  
 حقیقت میں وہ گھس کر اس کے ریشے ریشے تک پہنچ جاتا ہے، اور  
 اس کے بعد شے کی اس حقیقت کو سامنے رکھ کر عقل ایک ایسا نسخہ  
 تیار کرتی ہے، جو اس شے کی ماہیت پر ہر اعتبار سے منطبق ہوتا ہے،  
 اور ہر لحاظ سے اس کے مطابق ہوتا ہے، بلکہ شے کی جو حقیقت ہوتی ہے  
 خود وہی وہ بن جاتا ہے، بخلاف حسی ادراکات اور احساسات کے  
 کہ وہ جہالتوں سے آلودہ ہوتے ہیں اور ان کی رسائیوں میں نارسائیاں  
 شریک ہوتی ہیں، کیونکہ اشیاء کے ظاہری امور کے سوا اس کی گرفت میں  
 اور کوئی چیز نہیں آتی، اس کی رسائی اشیاء کے حقائق اور اندرونی  
 خصوصیات تک نہیں ہوتی بلکہ محض ماہیتوں کی بیرونی قابو تک  
 اس کی پرواز محدود ہوتی ہے۔

عقل و معقول یا علم و معلومات، کے مختلف مدارج کی تفصیل  
 اس فصل میں کی جائے گی۔

## فصل

حکما کا خیال ہے کہ تعقل اور علم کے تین درجے ہیں،  
 پہلے درجے کو عقل بالقوت کہتے ہیں، یعنی وہ عقل میں معقولات کے سلسلے کی  
 کوئی چیز بالفعل بنی ہو اور یہ عقل میں معقولات و معلومات میں سے کوئی  
 چیز بالفعل حاصل ہوئی ہو، لیکن باوجود اس کے تمام معقولات اور معلومات  
 اور ان کے مختلف مدارج و مراتب کے حاصل کرنے کی اس میں قدرت ہو،  
 (عقل کے اس مرتبے کا نام عقل ہیولانی ہے) اور یہ عقل ہیولانی دراصل  
 ایک ایسے عقلی عالم کا نام ہے، جس کی یہ شان ہوتی ہے کہ تمام حقائق کی



وہ مدد رک و عالم بن سکتی ہے اور ہر ایسی ہستی جو اپنی اصل فطرت میں مادے سے  
 خالی اور مجرد ہونے کی وجہ سے یہ ذات خود معقول اور معلوم ہوتی ہے،  
 اس کی صورت بھی اس میں حاصل ہوتی ہے، اور ایسے امور جنہیں کسی مادے  
 سے یا حسی قوت سے یا خیال سے صورت کی حیثیت حاصل ہے، اور اسی لیے  
 وہ یہ ذات خود معقول اور معلوم نہیں ہوتے، لیکن عقل ہیولانی میں ان کی  
 صورت بھی حاصل ہوتی ہے جس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ عقلی قوت، اس  
 صورت کو مادے سے مجرد کر کے جدا کرتی ہے، جیسا کہ حکماء نے اس کو بیان  
 کیا ہے اور انشاء اللہ میں بھی اس کی تفصیل آئندہ کروں گا، بہر حال ان  
 عقلی صورتوں کی عقل ہیولانی اس وقت فاعل بھی ہوتی ہے، یعنی  
 وہی ان صورتوں کو مادے سے جدا کر کے حاصل بھی کرتی ہے اور وہی اس کی قائل بھی  
 ہوتی ہے، یعنی ان صورتوں کو قبول بھی کرتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ صورتی عالم (یا صورتوں کی دنیا) کی دو قسمیں ہیں، ایک تو  
 عقلی عالم ہے، اور دوسرا حسی عالم ہے، حسی عالم محض ان صورتوں ہی کی  
 بنیاد پر حسی عالم قرار پاتا ہے نہ کہ اپنے مادے کی وجہ سے وہ حسی عالم ہوتا ہے۔  
 پھر حسی عالم جب ٹھیک اسی حال میں ہو جس میں وہ واقعی طور پر  
 پایا جا رہا ہے، اور اس وقت اس کی صورت کسی شے کے سامنے پیش ہوا  
 تو اس وقت یہی شے جس کے سامنے صورت پیش ہوتی ہے خود وہی  
 عالم میں جاتی ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل ہیولانی میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے کہ  
 جب دو عالموں (یعنی عقلی و حسی) کی صورت اس میں حاصل ہو، تو وہ  
 ہر دو عالموں اور ان دونوں جہانوں کی عالم بن جائے، اور اپنی عقل کی  
 صورت کی وجہ سے وہ عقلی عالم کے مشابہ ہو جاتی ہے، اور خود اپنی ذات  
 کی صورت کی وجہ سے حسی عالم کی مشابہ ہو جاتی ہے، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا  
 ہے کہ عقل ہیولانی کی ذات میں ہر موجود کی ماہیت اور اس کی صورت  
 پائی جاتی ہے مگر پھر بھی بعض چیزوں کے جاننے میں جو اسے دشواری



محسوس ہوتی ہے تو اس کی وجہ کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جو بہ ذات خود ضعیف ترین وجود سے موجود ہوتی ہے، یعنی اس کا وجود غیر صوری امور سے تعلق رکھتا ہے، گویا کہ قریب قریب وہ عدم اور نیستی کا ہم شکل ہوتا ہے، جیسا کہ ہموالی، حرکت، زمانہ، قوت، الامحدودیت وغیرہ امور کا جو حال ہے، جن کا وجود خسیس اور ادنیٰ درجے کا ہے، یا اس لیے دشواری ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جس کا وجود شدید، اور جس کا ظہور اتنا غالب ہوتا ہے کہ وہ عقل بیولانی کے وجود پر چھا جاتا ہے اور اس کے نور و روشنی کے سامنے اس کی روشنی اور اس کا نور ماند پڑ جاتا ہے جیسا کہ اس وجود کا حال ہے جو تمام چیزوں کا مبداء ہے، یا جو عقول عالیہ کی کیفیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی نفس کا تعلق چونکہ مادے (بدن) سے ہوتا ہے، اس تعلق کی وجہ سے اس میں ایک ایسی کمزوری پیدا ہو گئی ہے جس کی وجہ سے اس قسم کی تباہیاں اور درختاں امور کے تصور سے اپنے کو عاجز پاتا ہے، البتہ نفس کے متعلق اس کی توقع کی جاتی ہے کہ جب وہ مادی علائن سے آزاد ہونے کے بعد ان امور کی طرف متوجہ ہو، اور ان کا مطالعہ جیسا کہ چاہیے کر کے اس کمال کو بھی حاصل کرے، تو اس وقت وہ اس عقلی عالم سے مشابہ ہو جاتا ہے، جو کمال اور تمام موجودات کی صورت کی حیثیت سے حق تعالیٰ اور اس کے اس علم کے سامنے حاضر ہے، جو اشیا کے موجود ہونے سے پہلے اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔

الحاصل یہی قوت جس کا نام عقل بیولانی ہے، دراصل بالقوت یہ ایک عقلی عالم ہے، جو مبداء اول کے مشابہ ہونے کے لائق ہے۔

پھر کما و کیف اس قوت کے مراتب مختلف ہیں، یعنی کبھی فعلیت سے قریب ہوتی ہے، اور کبھی بعید ہوتی ہے۔ نیز کبھی تو یہ ہر شے کے اعتبار سے عقل بیولانی ہوتی ہے اور کبھی صرف بعض چیزوں کے اعتبار سے، پھر دونوں حالوں میں اعداد و شمار کے اعتبار سے اتنے مختلف مدارج پیدا ہوتے ہیں، جن کا احاطہ مشکل ہے، اور ہر ایک کے دو کنارے ہیں، یعنی انتہائی بلاوت و



کند ذہنی سے شروع ہو کر آخری درجہ اسی کا ایسا پیدا ہوتا ہے جس کی  
غباوت، اور بے حسی، ایک خاص حد تک محدود ہوتی ہے، اسی طرح  
ذکاوت و روشن ضمیری کے مدارج کی انتہا ایک ایسی قوت پر ہوتی ہے  
جسے قوت قدسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جس کی حالت یہ ہوتی ہے کہ  
اس کا تیل بھیک اٹھنے کو تیار رہتا ہے، اور اس طرح تیار رہتا ہے کہ  
عقل فعال کی آگ نے اسے ابھی جھوا بھی نہ تھا یہ تو عقل کا پہلا درجہ تھا  
دوسرا درجہ، اس کا وہ ہے، کہ علمی نفسانی صورت میں خیالی قوت میں اس طرح  
جاصل ہوں کہ گویا آدمی کی خیالی قوت انہیں دیکھ رہی ہے، اور ان کا  
تفصیلی مشاہدہ کر رہی ہے۔

تیسرا درجہ اس کا وہ ہے جسے عقل بسیط کہتے ہیں، جس میں وہ سارے  
معلومات اور معقولات جن کا حصول نفس میں بالقوت نہیں بلکہ بالفعل  
ہو چکا ہے، ان کے ساتھ یہ عقل بسیط متحد ہوتی ہے، کثرت و تفصیل کی  
آلائش سے عقل کا یہ درجہ پاک ہوتا ہے، کتاب شفا کے جس حصے کا تعلق  
علم النفس سے ہے، شیخ نے عقل بسیط کی اس نوعیت کو حسب ذیل  
الفاظ میں بیان کیا ہے:-

”معقولات اور معلومات کے تصور کے تین طریقے ہیں، پہلا  
طریقہ یہ ہے کہ عقل میں مفصل اور منظم شکل میں تصور کا قیام ہو،  
دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تصور کا حصول تو عقل میں ہوا ہو، لیکن اس کی  
طرف سے توجہ نہیں ہوتی ہو، یعنی اس معقول اور معلوم کی طرف اسے  
انتہات نہ ہو، بلکہ اس معقول سے نفس کسی دوسرے معقول کی طرف  
منتقل ہو گیا ہو، کیونکہ ہم لوگوں کے نفوس کے بس میں یہ نہیں ہے کہ  
چند چیزوں کا عقل ایک ہی وقت میں کریں۔

تصور کی ایک اور شکل بھی ہے، مثلاً تم سے کوئی بات  
پوچھی جائے، اور اس کے جواب کا تمہیں علم ہو، یا قریب ہے کہ  
تمہاری سمجھ میں وہ بات آجائے اور جواب دیتے وقت وہ بات



تمہارے ذہن میں آجائے۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ تم کو اس کا یقین ہوگا کہ اس کا جواب میں دے دوں گا اگرچہ اس جواب کے تفصیلات اس وقت تمہارے سامنے نہیں ہوتے، بلکہ ٹھیک جس وقت تم جواب دینا شروع کرتے ہو، اسی کے ساتھ ساتھ تفصیلات اور ان کی ترتیب تمہارے نفس میں قائم ہوتی چلی جاتی ہے، اور یہ جواب تم جو دے رہے ہو، اس یقین کے ساتھ دے رہو، کہ اس کا علم تم میں حاصل ہے اگرچہ تفصیلات ابھی تمہارے سامنے نہیں ہیں، گویا تمہارا یہ اجمالی علم و یقین اس تفصیل کا مبداء اور سرچشمہ ہے، اگر کوئی اس پر یہ کہے کہ یہ (بالفعل) نہیں بلکہ اس جواب کا بالقوت علم ہے، لیکن ایسی قوت جو فعلیت سے قریب ہے تو میں کہوں گا کہ اس کا یہ خیال درست نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ جواب دینے والے کے اندر بالفعل یقین پایا جاتا ہے، اور اس کا وہ قطعاً محتاج نہیں ہے کہ اسے وہ حاصل کرے (یعنی نہ اس جواب کی قریب قوت اس میں ہے اور نہ بعید قوت) بلکہ بالفعل یقین ہے، اور یہ یقین اس میں یہ اس طور پر پایا جاتا ہے، کہ جواب دینے والے کو (جواب دینے سے پہلے) اس کا یقین ہوتا ہے، کہ یہ جواب میرے دماغ میں موجود ہے، اور اس طرح موجود ہے کہ جب چاہے اسے جان سکتا ہے یعنی اپنے اندر اسے حاضر کرے سکتا ہے الغرض اس شخص میں بالفعل یہ یقین پایا جاتا ہے کہ یہ جواب اس میں بالفعل یقین کے رنگ میں حاصل شدہ ہے، کیونکہ حصول تو آخر کسی چیز ہی کا ہوتا ہے، پس یہی چیز جس کی طرف وہ اپنے دماغ میں اشارہ کرتا ہے بالفعل اس کا حصول اس کے اندر ہے، کیونکہ ایسی چیز جو بالفعل مجہول اور نامعلوم ہو اس کے متعلق اس یقین کا پیدا ہونا ناممکن ہے کہ بالفعل اس کو وہ



معلوم ہے اور اس کے دماغ میں محفوظ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے کسی حال کے متعلق یقین اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب یقین کی یہ جہت اسے معلوم ہو، جب اس چیز کی طرف بالفعل اپنے دماغ میں ہونے کا وہ اشارہ بھی کر رہا ہے، اور اس بات کا اسے بالفعل یقین بھی حاصل ہے کہ اس کے دماغ میں وہ محفوظ ہے، تو اس قسم کے بسیط علم کے اعتبار سے قطعاً وہ اس کا معلوم ہے، البتہ اس کے بعد پھر اسی معلوم کو علم کی دوسری قسم (یعنی بجائے بسیط علم کے تفصیلی علم) کے ذریعے سے معلوم بنانا چاہتا ہے کس قدر عجیب بات ہے کہ اس طریقے سے جواب دینے والے جب کسی کو تعلیم دینا شروع کرتے ہیں، تو اس وقت وہی بات جس کا احساس انہیں اچانک اجمالی طور پر ہوتا ہے اسی کی تفصیل کرتے ہیں، اور دوسرے طریقے سے پھر اسی علم کو جان کر اسے سکھاتے ہیں (یعنی اجمالی علم کو مفصل کر کے اس کی تعلیم دیتے ہیں) اس وقت (تفصیلی صورتیں) اس کے ذہن میں مرتب ہوتی ہیں، اور انہی کے مطابق الفاظ میں بھی ترتیب پیدا ہوتی ہے۔

بہر حال علم کے ان دو طریقوں میں سے ایک طریقے کا نام علم فکری ہے (اور یہ وہی تفصیلی علم ہے) اور دوسرا علم بسیط ہے جس کی خاص نشان یہ ہے کہ اس میں ایک صورت کے بعد دوسری صورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت ایک واحد بسیط امر کی ہوتی ہے، پھر اسی سے تفصیلی صورتیں شکل شکل کر اس چیز میں حاصل ہوتی ہیں جو ان صورتوں کو قبول کرتی ہے، گویا یہ بسیط علم اس چیز کا فاعل اور پیدا کرنے والا ہے جس کا نام ہم نے علم فکری رکھا ہے اور وہی بسیط علم اس تفصیلی علم کا مبدؤ اور (بمنزکہ تخم) کے ہوتا ہے، اور نفس جو عقول فعال سے گونہ مشابہت رکھتا ہے اس مشابہت کی جہاں اس کی یہی مطلق عقلی قوت ہے، باقی تفصیلی علم، تو نفس کے لیے



اس کا حصول بہ حیثیت نفس ہی کے ہوتا ہے، اگر نفس میں اس علم کا حصول نہ ہو، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ نفسانی علم اس میں نہیں پایا گیا، اور یہ سوال کہ نفس ناطقہ کا مبدع کوئی ایسی چیز کیسے ہو سکتا ہے جو خود نفس نہیں ہے، اور اس کا علم وہ نہیں ہے جو نفس کا علم ہوتا ہے، تو یہ بات ذرا قابل غور ہے چاہیے کہ خود اپنے اور پر تم غور کرو، یہاں جاننے کی ایک چیز یہ ہے کہ عقل عقل میں دراصل کسی قسم کی کثرت نہیں ہوتی، اور نہ اس میں صورتوں کی ترتیب اس طور پر ہوتی ہے کہ ایک صورت کے بعد دوسری صورت ہو، بلکہ یہی خالص عقل ہے، ہر صورت کی مبدع ہوتی ہے اسی سے تمام صورتیں پھوٹ پھوٹ کر نکلتی ہیں، اور نفس پر ان کا فیضان ہوتا ہے، اسی پر ان کا مفارقات اور غیر مادی مجردات کو قیاس کرنا چاہیے، یعنی اشیاء کا عقل ان کو جو ہوتا ہے اس کی بھی یہی حالت ہے۔ کیونکہ ان مفارقات کی عقل وہی عقل ہے جو صورتوں کو پیدا کرتی اور ان کی فعال و خلاق ہوتی ہے، ایسے ان کے عقل کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ صورتوں کا صرف ادراک کر لیتے ہوں، بلکہ ان صورتوں کو وہی پیدا بھی کرتی ہیں، اور نہ ان کی وہ حالت ہوتی ہے جو عالم کی صورتوں کا حال نفس میں بہ حیثیت نفس ہونے کے ہوتا ہے، ہر حال عقلی ادراک کو ان صورتوں سے گو نہ مشابہت و مناسبت ہوتی ہے جو مادے اور مادے کے عوارض سے مجرود و پاک ہوتی ہیں نفس کو تو ان بھر و غیر مادی صورتوں سے یہ مشابہت ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو ان غیر مادی صورتوں کو قبول کرتا اور اس میں ان کا انکسار ہوتا ہے، اور عقل کو ان سے یہ تعلق ہے کہ وہ ایک جوہر ہے جو ان صورتوں کا مبدع ان کا فعال و خلاق ہے۔

یہ ہے شیخ کی عبارت کا خلاصہ، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی عقل بسیطہ کو اس وقت تک ثابت کرنا ناممکن ہے، جب تک کہ ماقول و معقول اور



عالم و معلوم میں اس قسم کا اتحاد نہ ثابت کر لیا جائے جسے بدلیل میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ شیخ پر تعجب ہے کہ اس قسم کی باتوں کا وہ ان مقامات پر ذکر بھی کرتے ہیں اور ان پر یقین رکھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے مذکورہ بالا اتحاد کے نظریے کے انکار پر انھیں شدت سے اصرار بھی ہے، اگر اس عقل بسیط میں جس کے وجود کا شیخ انسانی نوع میں بھی قائل ہیں، اور مواد و اجساد سے جو جو اہر بالکلیہ علیحدہ اور جدا رہتے ہیں (یعنی مفارقات) ہیں ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اس عقل میں اگر ان معانی اور ان امور کا وجود نہیں ہوتا تو پھر ان سے نفوس پر ان معانی کا فیضان کس طرح ہوگا جو ان کے لیے حاصل شدہ نہ تھے اور قوت و صلاحیت کی حالت سے نکل کر وہ ان امور کے متعلق فعلیت کس طرح حاصل کر سکتے ہیں جن کا حصول ان کے لیے نہ تھا، نیز اس عقل بسیط میں اس کی بساطت کے باوجود ان معقولات اور محسوسات کی صورتیں کیسے محفوظ اور جمع ہو سکتی ہیں جو نفس سے اوجھل ہوتی ہیں، لیکن جب اپنے عقلی خزانے کی طرف نفس توجہ کرتا ہے، تو انھیں اپنے اندر محفوظ پاتا ہے، جیسا کہ شیخ نے اسی فصل میں ان الفاظ میں بیان کیا ہے:-

”ہم اس وقت انسانی نفوس کے متعلق اور ان معقولات و معلومات کے متعلق آخر کیا کہہ سکتے ہیں جنہیں نفس حاصل بھی کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر دوسرے معلومات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے آیا یہ معلومات اور معقولات نفس میں کامل اور تمام فعلیت کے ساتھ موجود رہتے ہیں، اگر یہی واقعہ ہے تو چاہیے کہ نفس ان معلومات کا کامل اور تمام فعلیت کے ساتھ عالم ہو، یا نفس کی ہمیشہ ایک خزانے کی ہوگی جس میں یہ معلومات محفوظ اور مخزون ہوں گے، اب یہ خزانہ جس میں یہ معلومات جمع ہوتے ہیں، یا نفس کی خود ذات ہوگی یا اس کا بدن ہوگا، یا کوئی ایسی چیز خزانہ ہوگی جس کا بدن سے تعلق ہوگا، میں



پہلے بتا چکا ہوں کہ بدن ہو، یا ایسی چیز ہو جس کا بدن سے تعلق ہو، وہ معقولات اور معلومات کے محل نہیں ہو سکتے۔

یا یہ سمجھا جائے کہ ان عقلی صورتوں کا قیام بذات خود ہے (یعنی کسی دوسری چیز میں ہو کر نہیں پائی جاتیں) بلکہ بذات خود قائم ہیں، اور اس طرح قائم ہیں کہ ہر صورت ایک مستقل نوع ہے اور بذات خود قائم ہے۔ نفس کی نظر ان پر پڑتی ہے اور کبھی ان سے غافل ہوتا ہے، جب ان پر نفس کی نظر پڑتی ہے، تو ان کا تمثیل نفس میں ہو جاتا ہے، اور جب ان سے نفس نظر پھیر لیتا اور اعراض کرتا ہے، تو ان کا تمثیل اس میں نہیں ہوتا۔ گویا ان کے اعتبار سے نفس کی حالت آئینہ جیسی ہے، اور ان کی حیثیت اس آئینے کے اعتبار سے خارجی امور کی ہے، اس لیے اس آئینے میں کبھی یہ نمایاں ہوتی ہیں اور کبھی نہیں نمایاں ہوتی ہیں، اور یہ دونوں باتیں ان مختلف نسبتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ان میں اور نفس کے درمیان قائم ہوتی ہیں، یا ان کی حالت اور حیثیت مبد و فعال کی ہوتی ہے، اور نفس کے مطالبے پر انہی سے ایک صورت کے بعد دوسری صورت فائض ہوتی رہتی ہے۔

شیخ نے اس کے بعد اس کی تصریح کی ہے کہ بر

رگزشتہ بالا احتمالات میں سے جو بات سچی اور حق ہے وہ آخری

احتمال ہے۔

شیخ نے اس سلسلے میں باقی ماندہ احتمالات کو باطل کر کے لکھا ہے کہ ”حکمتہ اولیٰ“ میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ان صورتوں کا قیام انفرادی طور پر یعنی محل وغیرہ سے الگ ہو کر ناممکن ہے۔ شیخ کا اس سے یہ مقصود ہے کہ افلاطون اور اس کے ماننے والوں کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے کہ مادے سے جدا ہو کر صورتوں کا قیام ہوتا ہے، یعنی صورت مفارقتہ یا تمثیل افلاطونیہ کے



وجود کے جو یہ لوگ قائل ہیں، یہ خیال صحیح نہیں ہے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک اس کے بعد جو بات صحیح قرار پا سکتی ہے وہ یہی ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط مقولات کا خزانہ ہے لیکن شیخ کے اصول پر اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ اتحاد کے نظریے کے انکار کے بعد یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط میں ان تفصیلات کی صورتیں کیسے اکٹھی ہو کر پائی جاتی ہیں، اور اس میں وہ کس طرح محفوظ ہو سکتی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ انہی باتوں میں یہ مسئلہ بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اور اس کا شمار بھی اہمات مسائل میں ہوتا چاہیے، اسی سلسلے میں عنقریب توحید کی وہ خالص تعبیر اور تحقیق جو محض اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے، عنقریب اس کا انکشاف تم پر کیا جائے گا، اور اس مسئلے کی واقعی تحقیق سچی بات تو یہ ہے کہ اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان قواعد اور اصول کو سختی کے ساتھ نہ سمجھ لیا جائے جن کا ذکر میں نے کتاب کے ابتدائی مباحث میں کیا ہے، یعنی یہ بات کہ موجود ہونے میں اصل ہونے کی حیثیت صرف وجود کو حاصل ہے اور ناہمیت اسی وجود سے متزع ہوئی اور اسی سے آدمی کا ذہن اس کو حاصل کرتا ہے، اور یہ بات کہ وجود ہی شدت اور ضعف کی صفت سے موصوف ہوتا ہے، وجود جتنا قوی ہو گا اسی قدر کئی معانی، اور انسانی مہیتوں کے احاطے میں اس کا دائرہ زیادہ وسیع ہوتا ہے، پھر جب وجود عقل بسیط کی حالت تک پہنچ جاتا ہے جو عالم اجسام اور مقدار سے بالکل منزہ اور پاک ہوتی ہے، تو اس وقت وہی تمام مقولات کی کل بن جاتی ہے، اور اشیاء کا انتہائی کمال وہی ہو جاتی ہے، اور افضل و بہتر طریقے سے ہوتی ہے، جس کی رسائی اس حقیقت تک نہیں ہوتی ہے اور جس نے تحقیق کے چشمے کا پانی نہیں چکھا ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ اس بسیط عقل کو وہ سمجھ سکے، جو تمام تفصیلی علوم کا سرچشمہ ہے یہی وجہ ہے کہ ان لوگوں میں جو علم و فضل میں مشہور ہیں اور فلسفیانہ علوم و حکیمانہ معارف کی تلاش و تحقیق میں مستغرق رہتے ہیں ان میں اکثروں نے



اس مسئلے کو سخت دشوار مسئلہ قرار دیا ہے، اور اس کی تقدیر بق سے انہوں نے اپنے کو عاجز محسوس کیا۔ مثلاً شیخ سہروردی نے اپنی کتاب "مطارحات" اور "تلویحات" اور "حکمت الاشراق" میں یہی رویہ اختیار کیا ہے، یعنی سرے سے اس قسم کی عقل بسیط کے وجود کا صراحتاً انکار ہی کر دیا ہے۔ یہی حال امام مازنی اور ان لوگوں کا ہے جو اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں جن سے امام کا تعلق ہے، شیخ سہروردی "مطارحات" میں رقم طراز ہیں:-

پھر یہ لوگ (یعنی مشائی حکماء) اس مسئلے پر آئے کہ اشیاء کا تعقل باری تعالیٰ کو کس طرح ہوتا ہے، انہوں نے اس سوال کو اٹھا کر اب یہ دعویٰ کیا کہ اگر خدا کو خود اپنی ذات کا تعقل ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اپنی ذات کے لوازم کا بھی اسے تعقل ہوگا، اور ذات کے لوازم کا تعقل خود ذات کے تعقل میں ردپوش اور اسی کے ساتھ لیٹا ہوا ہوگا، کیونکہ مثلاً ہم جب انسانیت کا تعقل کریں گے، تو اس تعقل میں انسانیت کے لوازم کا تعقل بھی پتینا ردپوش اور لیٹا ہوا ہوگا، بسا اوقات ان لوگوں کی طرف سے تفصیلی مثال بھی پیش کی گئی ہے، علم کا حصول جب تفصیلی صورت میں ہو، اور جب علم کا حصول غلیظ نہیں بلکہ قوت کے رنگ میں اس طور پر ہو، کہ آدمی جب اس کو حاضر کرنا چاہے تو وہ اس کے سامنے آجائے، علم کی ان دونوں صورتوں میں یہ فرق کرتے ہیں کہ ثانی الذکر شکل میں گویا علم کا ایک ملکہ حاصل ہوتا ہے، اور صورت حاصل نہیں ہوتی، اور ان دونوں شکلوں کے سوا ایک اور حالت کے بھی مدعی ہیں، یعنی مثلاً کسی شخص سے اچانک چند سوالات کر دیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے جواب کا علم اسے اجمالی طور پر حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد پھر اس جواب کی تفصیل شروع کرتا ہے، اور ایسی تفصیل کرتا ہے کہ لوگوں کے کان بھر جاتے ہیں اور کتابوں کے اوراق سیاہ ہو جاتے ہیں،



(مذکورہ بالا صورت میں) اجمالی علم کی حیثیت ایک ایسے واحد علم کی ہوتی ہے جس کا تعلق کثیر اور متعدد اشیا سے ہے، اور یہ اجمالی علم بالقوت علم نہیں ہے، اس لیے کہ آدمی خود اپنے اندر یہ محسوس کرتا ہے، کہ اس اجمالی علم کے وقت اس کی وہ حالت نہیں ہوتی جو بالقوت والے علم کے زمانے میں اس وقت ہوتی ہے جب تک سوال اس پر پیش نہ کیا گیا ہو۔

متاخرین نے مختلف بحث و مباحثہ کے بعد جب یہ محسوس کیا کہ اس خیال کی بنیاد محض سہل انگاری پر مبنی ہے، یعنی اس مسئلے میں فلاں فلاں کمزوریاں انھوں نے پائیں۔ شیخ الاشراق اسی طرح ایک طویل گفتگو آخر تک کرتے چلے گئے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں:-

قائل کا یہ قول کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا جو علم ہے اس علم میں لوازم ذات کا علم بھی روپوش اور لپٹا ہوا ہے، اس میں غفلت سے کام لیا گیا ہے، اس لیے کہ بحث کرنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو وہ دوسری بات ہے، اور یہ محال ہے، اور اگر اس کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے، اور ذات کے لوازم چونکہ حق تعالیٰ کے علم کے تابع ہیں، اس لیے ثابت ہو کہ اپنی ذات کا جو خدا کو علم ہے، یہ اس علم سے مختلف ہے، جو اس کو ذات کے لوازم کا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہاں علم متعدد ہو جاتا ہے، نیز ذات کے لوازم چونکہ ذات حق کے تابع ہیں، اس لیے ضروری ہوا کہ لوازم ذات کا علم اس علم کا تابع ہوگا جو حق تعالیٰ کو خود اپنی ذات کا ہے۔

باقی مذکورہ بالا اجمالی علم کی جو تین مثالیں پیش کی گئی ہیں، ان کے متعلق حریف مقابل یہ کہہ سکتا ہے، کہ سوالات کے ایک دفعہ



اچانک پیش کرنے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے، یہ صحیح نہیں ہے بلکہ سوالات ہمیشہ یکے بعد دیگرے پیش کیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے بعد اس کا اجمالی جواب ذہن میں آجاتا ہے، اور دوسرا اعتراض الود یہ ہے کہ جوابات کی تفصیل سے پہلے آدمی اپنے اندر جو کچھ بھی پاتا ہے وہ اس کے سوا نہیں ہے کہ چند جوابوں میں سے ہر سوال کے متعلق جواب کو خاص کر دینے کی ایک قریبی قوت اس میں پائی جاتی ہے، اور دونوں قوتوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، یعنی سوال سے پہلے جو قوت اور صلاحیت ہوتی ہے اور سوال کے بعد جو پیدا ہوتی ہے، کہ ان دونوں میں ایک تو قریبی قوت و صلاحیت کی تعبیر ہے اور دوسری کی تعبیر اقرب ترین قوت سے کی جاتی ہے، اس لیے کہ شے کی استفادہ و صلاحیت و قوت کے ظاہر ہے کہ مختلف مدارج اور مراتب میں شیخ سہروردی کا کلام ختم ہوا۔

امام رازی اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اجمالی اور تفصیلی نقور کے دونوں معنوں کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں :-

”یہ وہ آخری بات تھی جس کا تذکرہ ان (مشتافی حکما) نے کیا ہے، لیکن میرے خیال میں واقعہ کی صورت وہ نہیں ہے جو یہ لوگ کہتے ہیں، بلکہ علم کی دو ہی صورتیں ہیں، یا وہ بالقوت ہوگا یا تفصیلی رنگ میں بالفعل ہوگا، باقی تیسری شکل یعنی علم بسیط سو میرے نزدیک یہ غلط اور باطل ہے، کیونکہ یہ لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ معقول کی صورت کا عاقل کے سامنے حاضر ہونا یہی علم کی حقیقت ہے، اب اس عقل بسیط کے متعلق سوال ہے کہ اگر یہ کوئی واحد صورت ہے جو درحقیقت متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہے تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ کوئی ایک عقلی صورت اگر متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہوگی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ جو امور اپنی اپنی حقیقت میں باہم مختلف ہیں، ان کے ساتھ



یہ واحد صورت ماہیت میں مساوات کی نسبت رکھتا ہے ظاہر ہے کہ اس وقت  
ان صورتوں کی بھی حقیقتیں مختلف ہو جائیں گی حالانکہ فرض یہ کیا گیا  
ہے کہ یہ صورت واحد اور ایک ہے ہفت (یہ خلاف مفروض ہے۔  
اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بسیط تعقل مختلف معلومات اور

معقولات کے اعتبار سے مختلف صورتوں کی حیثیت رکھتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ  
ان معلومات کا یہ تفصیلی علم حاصل ہے اس لیے کہ تفصیلی علم کا مطلب اس کے سوا اور کیا  
ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ جو کچھ ان کا بیان ہے، بعید از فہم ہے، شاید عقل بسیط  
سے ان کی مراد یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول دفعہ ہوتا ہے، اور یہی تفصیلی تعقل  
سے ان کی غرض یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول زمانی ترتیب  
کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، اگر ان کی ہی  
غرض ہے تو یہ بات صحیح ہے، اور ان سے اس باب میں کوئی جھگڑا  
نہیں ہے، لیکن صرف استعداد اور خالص قوت اور محض فعلیت  
کے درمیان اس کی حیثیت کسی امر متوسط کی نہیں ہے، بلکہ اس کا  
حاصل تو یہ نکلتا ہے کہ علوم کا اجتماع کبھی تو ایک ہی وقت میں  
ہو جاتا ہے اور کبھی یکے بعد دیگرے ان کا حصول ہوتا ہے۔

باقی علم کے متعلق میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے یعنی  
وہ ایک اضافی حالت کا نام ہے، تو اس کی بنیاد پر ان کے اس  
خیال کی غلطی اور بھی زیادہ ظاہر ہے، اس لیے کہ دو چیزوں  
میں سے جب کسی ایک کی طرف کوئی چیز منسوب ہوگی، تو یہ اضافت  
یقیناً اس اضافت اور نسبت کے سوا ہوگی، جب دوسری چیز  
کی طرف وہ منسوب ہو، یعنی جب اضافتوں اور نسبتوں میں تقدم ہوگا،  
تو ایسا ہونا ضروری ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان علوم کا حصول  
تفصیلی طور پر ہوتا ہے، اور یہ جو ان کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ جواب  
کی ان میں قدرت ہے، اس بات کا علم خود جواب کے علم کو متضمن  
ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس حال میں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو



ایک ایسی چیز پر قدرت حاصل ہے جس سے اس سوال کا جواب  
 دیا جاسکتا ہے، لیکن خود اس شخص کی حقیقت تو اس کا جواب سے  
 پہلے وہ عالم نہیں ہے، کیونکہ آخر اس جواب کی بھی تو کوئی حقیقت  
 ہوگی کوئی ماہیت ہوگی اور اس کو ایک امر لازم ہے، یعنی  
 یہ بات کہ اس سوال کا جواب وہ بن سکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ  
 جواب کی حقیقت تو اس وقت بھی مجہول ہی ہوتی ہے، لیکن اس کا  
 لازم معلوم ہے اور تفصیلی طور پر معلوم ہے اور اس کی مثال  
 ایسی ہے کہ ہم کو نفس کے متعلق یہ بات معلوم ہو، کہ وہ ایک ایسی  
 چیز ہے جو بدن میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو بدن کا محرک ہونا  
 یہ نفس کے لازم میں سے ایک لازم ہے اور اس لازم کا تفصیلی علم  
 حاصل ہے۔ اگرچہ خود نفس کی حقیقت مجہول ہو، پھر دوسرے  
 طریقے سے اس کی حقیقت کا علم حاصل ہوگا، الحاصل یہ بات  
 ثابت ہوئی کہ مثالی حکما کا قول اس باب میں صحیح نہیں ہے اور  
 جس دلیل کا میں نے ذکر کیا اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ متعدد اور  
 کثیر معلومات کا علم کوئی واحد علم نہیں ہو سکتا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اتنا بلند، اور اونچا ہے کہ اس کی تہ تک اس قسم کے  
 آدمی جیسا کہ یہ شخص ہے اپنی قوت فکر سے اور مباحثاتی علوم میں تک و دو  
 کرنے سے رسائی نہیں ہو سکتی، اگرچہ مشہور مسایل کے جاننے میں اس کی شہرت  
 ہے اگر اس مسئلے تک آدمی فکری نظر، اور اساتذہ و معلمین سے جو باتیں وراثۃً  
 نقل ہوتی چلی آرہی ہیں، محض ان کے مطالعے اور تلاش سے پہنچ سکتا تھا، تو  
 شیخ رئیس اور جو لوگ ان کے لگ بھگ اور ان سے قریب ہیں، اس سے  
 غفلت نہیں برت سکتے تھے حالانکہ خود شیخ رئیس سے اس کے متعلق جس قسم کی  
 متضاد باتیں صادر ہو چکی ہیں، وہ گذر چکیں، یعنی عقل بسیط کو ثابت بھی  
 کیا ہے، اور عالم و معلوم و عاقل و معقول کے اتحاد کا انکار بھی  
 کیا ہے۔



## فصل

یہ ممکن ہے کہ آن واحد میں نفس چند مختلف چیزوں کا  
ادراک اور تعقل کرے، اس فصل میں اسی دعویٰ کو ثابیت  
کیا جائے گا، بات یہ ہے کہ اس مسلک کے رو سے جو میں نے  
اختیار کیا ہے، یعنی صلاحیت اور قوت کے حدود سے نکل کر نفس جب  
فعلیت کے مدارج طے کر لیتا ہے، تو میں نے دعویٰ کیا تھا کہ اس وقت  
نفس کی حیثیت عقل بسیط ہونے کی ہو جاتی ہے، اور عقل بسیط جب تمام اشیا  
کی کل ہے، اور ہر چیز کو یا اس میں سمٹ جاتی ہے، تو اس وقت ایسا  
ہوتا، یعنی مختلف چیزوں کا تعقل آن واحد میں نفس کو حاصل ہوا ایک  
ثابت شدہ واقعے کی شکل میرے نزدیک اختیار کر لیتا ہے، اس اجمال کی  
تفصیل یہ ہے کہ علم اور تعقل کے متعلق بتایا جا چکا ہے کہ دراصل یہ وجود ہی کی  
ایک قسم ہے، اور وجود کے متعلق معلوم ہے کہ ماہیت سے وہ متحد ہے،  
اسی طرح علم بھی معلوم سے متحد ہے۔ پھر جس طرح بعض ہستیاں چونکہ کمینہ  
خسب کم مایہ ہوتی ہیں اور بعض شریف و قوی و پر مایہ ہوتی ہیں، نیز  
عام قاعدہ ہے کہ کم مایہ خسب ادنیٰ درجے کے جو وجود ہوتے ہیں، ان کی  
حیثیت بالکل چھلکے کی ہوتی ہے، معنی کا حصہ ان میں کم ہوتا ہے، اور  
کسی خاص معنی کے ساتھ وہ مخصوص ہوتے ہیں، مثلاً کسی واحد مقدار کو  
دیکھو اس کی بلندی اس کا پھیلاؤ، اور کشادگی، مختلف جہات میں یہ ظاہر  
زیادہ کیوں نہ ہو، لیکن اسی خاص مقدار کی حد تک اس کی ہستی محدود  
ہوتی ہے بخلاف اس وجود کے جو شریف و قوی ہوتا ہے، اگرچہ مقدار میں  
وہ چھوٹا ہی کیوں نہ ہو، یا سرے سے اس کی مقدار ہی نہ ہو، جیسا کہ  
نفس ناطقہ کا حال ہے، لیکن با این ہمہ اس کی حیثیت چھلکے کی نہیں بلکہ  
مغز کی ہوتی ہے، جتنے معانی کا احاطہ وہ کر سکتا ہے یہی قسم کی ہستیاں  
نہیں کر سکتیں۔

بہر حال میں طرح وجود کی یہ دو قسمیں ہیں، یوں ہی علم کے بھی  
متعدد اقسام ہیں، یعنی اس میں بعض قسمیں اور ادنیٰ درجے کی



ہوتی ہیں، مثلاً حسی علم کا جو حال ہے، کہ چند مختلف محسوسات کا احساس  
حسی قوت سے ناممکن ہے، اور بعض قسمیں علم کی بھی بشریف ہوتی ہیں، مثلاً  
عقل کی جو کیفیت ہے، کہ ایک ہی عقل غیر متناہی اور لامحدود مقولات و  
معلومات کا ادراک کر سکتی ہے، جیسا کہ عقل بسیط کی یہی حالت ہے، خلاصہ  
یہ ہے کہ جو دو چیز جتنا زیادہ اعلیٰ و ارفع ہوگی، اس کا علم بھی معلومات  
کے احاطے میں اسی قدر وسیع ہوگا، اور مہیتوں کا اجتماع اسی قدر اس میں  
زیادہ ہوگا، (بہر حال حسی علم اور عقلی علم تو دونوں مقابل ہیں) باقی  
نفسانی علم، تخیل اور عقل بسیط کے درمیانی درجے کی چیز ہے، اسی لیے  
آن واحد میں اس کا تعلق دو معلوم سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، مثلاً  
دو چیزوں کے درمیان نفس حکم کر سکتا ہے، یعنی ایک گود دوسرے پر محمول  
کرتا ہے، ظاہر بات ہے کہ ہم جب کسی شے کو دوسری شے کے لیے  
ثابت کرتے ہیں تو اس وقت آن واحد میں دو تصورات کا حصول ضروری  
ہے، یعنی موضوع کا تصور اور محمول کا تصور، اس لیے کہ دو چیزوں کے متعلق  
حکم کرنے والے کے لیے ناگزیر ہے کہ دونوں امور اس کے سامنے حاضر ہوں،  
پس ثابت ہوا کہ طریقین کی حاضری حکم کے وقت لازمی ہے، اگر ایسا  
نہ ہوگا، تو ماننا پڑے گا کہ حکم کرنے والے کے سامنے صرف ایک تصور حاضر  
رہتا ہے، اور یہ بات حکم کے منافی ہے اس لیے کہ حکم کے لیے تو دو تصوروں  
کے حصول کی ضرورت ہے تو گویا حکم لگانے کا کام نفس کے لیے ہمیشہ کے  
واسطے ناممکن قرار پائے گا، نیز جب کسی چیز کا علم ہمیں اس کی کامل ذاتی  
تعریف اور حد تمام کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اس وقت اس چیز کی  
کامل اور پوری حقیقت کو ہم جانتے ہیں، پس اگر شے کے تمام اجزاء کا  
علم آن واحد میں ناممکن قرار دیا جائے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی  
چیز کے کنہ حقیقت کا علم ایک آن میں ناممکن ہوگا، اور دونوں باتوں کا  
افتقار یہ ہے کہ متعدد اور کثیر تصورات کا حصول آن واحد میں ممکن ہے،  
باقی متعدد تصدیقات کا حصول بھی کیوں ممکن ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ



نتیجہ کبھی ایک مقدمے سے نہیں نکلا کرتا، اب اگر آن واحد میں ایک ساتھ دو مقدموں کا علم ناممکن ہو، تو نتیجے کا علم بھی ناممکن ہو جائے گا، نیز ایسی دو چیزیں جن میں تضال کا تعلق ہو، یعنی دونوں باہم مضاف ہوں ان دونوں کا علم ایک ساتھ ہوا کرتا ہے، یونہی لازم کے وجود کا علم لزوم کے علم کے ساتھ ہوتا ہے۔

ان تمام امور سے یہ بات ثابت ہوئی، کہ متعدد علوم کا حصول آن واحد میں ممکن ہے، اس خیال کی تائید اور توثیق اس سے بھی ہوتی ہے، کہ متعدد اور مختلف معلومات کا جب کوئی نفس عالم ہوتا ہے، اور اس علم میں جب عقلیت کا مقام اسے حاصل ہو جاتا ہے، تو اس وقت جب بشریت کی چادر اتار کر نفس مجرد کی کیفیت حاصل کر لیتا ہے تو قاعدہ ہے کہ مجرد کی اس کیفیت کے بعد نفس ان علوم سے خالی اور مفلس نہیں ہو جاتا، بلکہ ان علوم میں اس کی انکشافی کیفیت اور زیادہ ترقی پذیر ہو جاتی ہے، وضوح اور صفائی علم کی اور زیادہ بڑھ جاتی ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ مجرد کی حالت کے بعد جب وقت اور زمانے کے انقلابی تغیرات سے نفس کو نجات حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کے سارے معلومات دفعتاً آن واحد میں اس کے سامنے حاضر اور پیش ہو جاتے ہیں، ٹھیک اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے، جو ان مسہیول کی ہے، جو مادے سے مجرور ہیں، اور ان کا شمار مفارقات کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یعنی ان مفارقات کے سامنے ان کے سارے معلومات فعلیت کی شکل میں ایک ساتھ موجود رہتے ہیں، اور معلومات کی حاضری کی یہی فعلیت ہوتی ہے جو ہر قسم کی قوت و صلاحیت کی آلودگی سے پاک ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ مفارقات کے سارے معلومات بالفعل حاصل شدہ ہوتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ بعض تو بالفعل ہیں، اور بعضوں کے حصول کا اس میں امکان ہوتا ہے۔

اس پر تم اگر یہ پوچھو کہ ہم خود اپنے اوپر جب غور کرتے ہیں، تو



یہ پاتے ہیں کہ جب کسی چیز کی طرف ہمارا ذہن متوجہ ہوتا ہے، تو اس وقت کسی دوسری چیز کے جاننے سے ہم معذور ہوتے ہیں، ایسے اس کے جواب میں کہوں گا کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ علم کا حال وہی ہے جو وجود کا ہے، یعنی نفس اور کمال میں دونوں کے مختلف افراد مختلف ہوتے ہیں، مثلاً عقلی علم کا حال وہی ہے جو عقلی وجود کا حال ہے، اور اس کے ادراک و تعقل کی حالت خیالی ادراک اور حسی وجود سے بالکل مختلف ہے، مثلاً ہم جب بوں بولتے ہیں کہ انسان ایک جوہر ہے، جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرتا ہے اور اس میں نشوونما کی قوت ہے وہ حساس ہے اور ناطق ہے، تو اس وقت ہماری عقل ان الفاظ کے معانی کا احاطہ کر لیتی ہے اور ہمارے خیال پر اٹھی معقولات کے مطابق ایک خاص اثر مرتب ہوتا ہے، لیکن اسی فقرے کو بدل کر جب ہم کہیں ناطق حساس، نامی، قابل ابعاد ثلاثہ، جوہر، تو عقل میں جو مفہوم پہلے فقرے سے پیدا ہوا تھا وہ تو نہیں بدلتا لیکن خیالی صورتوں میں انقلاب پیدا ہو جائے گا، اور سارا معاملہ الٹ پلٹ جائے گا، اور جب واقعے کی یہ صورت ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ خیالی قوت کے لیے مختلف امور، اور متعدد تخیلات کی طرف متوجہ ہونا دشوار ہو جائے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ مختلف امور ان عقلی معلومات کی صورت میں، اور حکایت ہو، جن کا تعقل اپنی عقلی قوت کے ذریعے سے نفس کرتا ہے، لیکن خود عقل کے لیے ان متعدد امور کی طرف توجہ و التفات کچھ بھی مشکل نہیں بلکہ یہ اس کے بس کی بات ہے اور یہ جو عام لوگوں کو دیکھا جاتا ہے کہ وقت واحد میں متعدد امور کے تعقل اور ادراک سے اپنے کو معذور پاتے ہیں، تو اس کا منشا یہ ہے کہ خیالی قوت ان متعدد امور کی تصویر آن واحد میں نہیں اتار سکتی، لیکن باایں ہمہ ایسے تخیلات جو معقولات (یعنی عقلی معلومات) کی تصویر نہیں ہوتے ان کا ادراک خیالی قوت کے لیے کچھ بھی دشوار نہیں ہوتا اسی لیے یہ کہا جاتا ہے کہ متعدد و کثیر امور کو ایک کرنا، یا توحید الکثیر یہ تو عقل کا کام ہے، اور کسی واحد امر کو متعدد و کثیر بنا دینا، یا واحد کی کثیریت جس کا کام ہے



## فصل

نفس باوجود بسیط اور غیر مرکب ہونے کے کثیر و متعدد امور کے  
 تعقل پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی  
 جائے گی کیونکہ مشہد یہ ہوتا ہے، کہ جو چیز بسیط ہوتی ہے  
 اس سے خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے براہ راست ایک سے زائد  
 چیز صادر نہیں ہو سکتی اور جب ایسا ہے تو بسیط نفس کا ادراک کی تعلیق متعدد  
 امور سے کس طرح ہو سکتا ہے، بہر حال یہاں یہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ  
 متعدد تعلقات کا صدور کسی ایک واحد بسیط قوت سے کیسے ہو سکتا ہے،  
 اس دشواری کا حل یہ ہے، کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی معلول میں تکثر اور  
 تعدد پیدا ہوتا ہے، تو تعدد و تکثر کے جو اسباب ہیں، انھی میں سے کوئی  
 سبب اس تعدد کا بھی ہوتا ہے، یعنی اس تعدد کا سبب، یا علت کا تعدد و تکثر  
 ہوگا، یا قابل کے اختلاف کی راہ سے یہ تعدد پیدا ہوگا یا آلات کے اختلاف کا  
 یہ نتیجہ ہوگا، یا معلومات میں جو ترتیب خود اپنی ذات کے اقتضا کی بنیاد پر  
 ہوتی ہے یہ اس کا ثمرہ ہوگا، بہر حال ان تعلقات کی علت تو نفس ناطقہ  
 ہے، اور ظاہر ہے کہ نفس کی ذات تو ایک بسیط ذات ہے، اس کو کثرت سے  
 کیا علاقہ اور بالخصوص اگر وہ مرکب بھی ہو، تو اس کی کثرت ظاہر ہے، کہ  
 ان غیر محدود و ادراکی کاموں کی کثرت کے مساوی کیسے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح  
 اس کثرت کو قابل کی کثرت کی طرف بھی منسوب نہیں کر سکتے اس لیے کہ ان تعلقات  
 کی قبول کرنے والی بھی تو خود نفس ہی کی ذات ہے، ان تعلقات، اور ان  
 ادراکی اعمال و افعال کی ذاتی ترتیب کو بھی اس کثرت کی علت نہیں ٹھہرا سکتے  
 اس لیے کہ ان میں کوئی ذاتی ترتیب ہی نہیں ہے، اس لیے کہ سواد کے  
 تصور میں ظاہر ہے کہ بیاض کے تصور کو واسطے کی حیثیت حاصل نہیں ہے،  
 اور نہ بیاض کے تصور کو سواد کے تصور سے یہ تعلق ہے (مطلب یہ ہے کہ  
 ذاتی ترتیب تو ان میں جب ہی پیدا ہو سکتی تھی کہ ان میں بعض بعض کے واسطے  
 ہوتے) اور یہی حال مختلف تصورات اور تصدیقات کا ہے کہ ان میں  
 کوئی دوسرے کا مفہوم نہیں ہے نہ کسی کا قوام دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے



اور نہ ان میں کسی کا حصول ذہن میں دوسرے کے ذریعے سے ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس تعدد و تکثر کا ایک ہی سبب باقی رہ جاتا ہے یعنی آلات کے اختلاف کا نتیجہ اسے قرار دیا جائے، اور یہی واقعہ ہے، اس لیے کہ مختلف حواس کی حیثیت مختلف آلات کی ہے، مختلف اطراف و جوانب کی چیزوں کا سراغ لگانے میں حواس ہی گویا جاسوسوں کا کام کرتے ہیں، اور وہی نفس کو تیار کرتے ہیں کہ مختلف عقلی مجرد صورتوں پر وہ مطلع ہو، اور جزئی احساسات میں اختلاف و تکثر بدن کے مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے یعنی منافع کے حصول فوائد کے اکٹھا کرنے، اور نقصانات و مضربا توں سے بچنے کے لیے بدن میں مختلف قسم کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں۔

الغرض یوں نفس اپنے حواس سے نفع اکٹھا کرتا ہے، اور حواس نفس کو پہلے ابتدائی تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، پھر یہ معلومات باہم ایک دوسرے کے ساتھ گڈ گڈ ہو جاتے ہیں، اور ان کے اس عمل سے ان تصورات اور تصدیقات کا علم حاصل ہوتا ہے، جو نامعلوم تھے، اور جن کا حصول حواس سے نہیں بلکہ عقل کی نظری و اکتسابی قوت سے ہوتا ہے، اور ان اکتسابی معلومات کی تعداد کی نہ کوئی حد ہے نہ نہایت، خلاصہ یہ ہے کہ ابتدائی تصورات و تصدیقات جو بدیہی ہوتے ہیں ان میں کثرت و تعدد تو حسی آلات کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے اور اکتسابی و نظری تصورات و تصدیقات کا حصول ان ابتدائی اور اولی علوم کے مخلوط ہونے، اور ایک کا دوسرے سے جو امتزاج ہوتا ہے، یہ اس کا ثمرہ ہے، اور ان علوم میں لامحالہ طبعی ترتیب کا پایا جانا ضروری ہے، اس لیے کہ ان میں جو مقدم ہوتا ہے، وہی موخر کی علت ہوتا ہے۔

اس فصل میں علم کو مختلف اقسام کی شکل میں تقسیم کر کے دکھایا جائے گا۔

## فصل

بار بار اس کا تذکرہ کرتا چلا آ رہا ہوں کہ غیر مادی مجرد وجود ہی کا

نام علم ہے، اور وجود چونکہ بذات خود کوئی ایسی کلی طبیعت نہیں ہے جو جنس یا



نوع وغیرہ ہو سکتی ہو، اس لیے نہ فصول اس کو مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کر سکتے ہیں  
اور نہ شخص پیدا کرنے والے صفات اس کو مختلف افراد و اشخاص کی صورت  
عطا کر سکتے ہیں، اسی طرح مختلف عرضی قیود کے اضافے سے مختلف اصناف کی  
حیثیت بھی وجود اختیار نہیں کر سکتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر علم بجائے خود  
ایک ایسی شخصی بسیط غیر مرکب ہوتی ہے جو کسی کلی معنی کے تحت مندرج نہیں  
ہو سکتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو علم کی تقسیم دراصل علم کی نہیں بلکہ معلومات  
کی تقسیم ہے، یعنی وجود جس طرح ماہیت کے ساتھ متحد ہوتا ہے، اور ماہیت ہی کی  
تقسیم سے وجود بھی منقسم ہو جاتا ہے اسی طرح علم بھی چونکہ معلوم کے ساتھ متحد  
ہوتا ہے، اس لیے معلومات ہی کی تقسیم گویا علم کی تقسیم ہے، یہی مطلب ہے  
لوگوں کے اس قول کا کہ جو ہر کا علم جو ہر ہے اور عرض کا علم عرض ہے یونہی  
ہر شے کا علم خود وہی شے ہوتا ہے اور اب اس بنیاد پر میں کہتا ہوں کہ علم کی  
ایک قسم تو وہ ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ وہ علم ہے جو  
اول تعالیٰ کو خود اپنی ذات کا ہے، اور یہ علم بحقیقہ ذات حق ہے، جس کے  
ساتھ کسی قسم کی ماہیت نہیں پائی جاتی، دوسری قسم علم کی وہ ہے جس کا  
وجود بذات خود ممکن ہے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب کے علم کا یہی حال ہے  
پھر اس دوسری قسم کی بھی مختلف قسمیں ہیں، یعنی بعض ان میں جو ہر ہیں، مثلاً  
عقلی جو ہر کو اپنی اپنی ذات کا جو علم ہے، اور بعض عرضی ہیں، ایسے تمام علوم جو  
حصولی کہلاتے ہیں، اور جو نظر و سب سے تعلق رکھتے ہیں مشہور یہی ہے کہ  
اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں، کیونکہ عام خیال تو یہی ہے، کہ ان علوم کا  
قیام زمین میں ہوتا ہے، لیکن میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے، کہ ایسے معلومات جن کی  
صورتیں نفس کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، انہی معلومات کے صفات کا نام  
علم عرضی ہے، اور یہ بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ عقل کے وقت نفس میں  
معقولات کی صورتوں کا حصول نہیں ہوتا بلکہ عقل کے سامنے ان صورتوں کا  
صورت حضور ہوتا ہے، اور نفس کا ان کے ساتھ اتحاد ہو جاتا ہے، اور جب  
عقل میں یہ ہوتا ہے اسی طرح تخیل میں بھی مقداری صورتوں کا اپنی اپنی



پڑائی، اور عظمت یا تعدد و کثرت کے صفات کے ساتھ نفس کے سامنے  
 حضور ہی ہوتا ہے، یعنی نفس میں ان صورتوں کا حلول نہیں ہوتا بلکہ نفس کے  
 سامنے گویا یہ صورتیں کھڑی ہو کر اس پر نمایاں ہوتی ہیں، اور اسی طرز کا حضور  
 جب نفس کے سامنے ان صورتوں کا اس طریقے سے ہو، کہ اپنی خیالی قوت کی  
 راہ سے وہ ان کے ساتھ متحد ہو جائے تو یہی ان صورتوں کا علم ہوتا ہے،  
 اس اعتبار سے یہ بات تو خاص میرے مسلک کا اقتضاء ہے، لیکن قوم کا خیال  
 یہ ہے کہ علمی صورتیں چونکہ معلومات کی باہمیوں کے ساتھ مساوات کی نسبت  
 رکھتی ہیں، اس نقطہ نظر سے علم کی بعض قسمیں جوہر اور بعض قسمیں عرض ہوتی ہیں،  
 مگر ان میں جو جوہر ہیں، وہ ذہنی جوہر اور جو عرض ہیں، وہی ذہنی عرض  
 کہلاتے ہیں، باقی خارجی وجود کے حساب سے سب کے سب عرض ہی شمار  
 ہوتے ہیں، جس کی وجہ ظاہر ہے کہ سب کا قیام ایسے موضوع میں ہے، جو  
 خارج میں موجود ہے، یعنی نفس یا عقل میں وہ موجود ہیں، اور قاعدہ ہے کہ  
 جو چیز کسی موضوع (محل مستقل) میں موجود ہوتی ہے، وہ عرض ہی ہوتی ہے  
 یہ تو وہ خیال ہے، جو عوام میں مشہور ہے، لیکن اس نظریے کی کمزوری میں  
 بیان کر چکا ہوں، اور بتا چکا ہوں کہ ایک ہی شے کے متعلق جوہر اور عرض  
 ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے، ہم نے اس دشواری سے عہدہ براہونے کی  
 جو شکل ہو سکتی تھی اسے بھی علم کی اصل حقیقت کو بے نقاب کر کے ظاہر کیا تھا،  
 علم کی تقسیم کی ایک صورت تو یہ تھی۔

دوسری صورت اس کی تقسیم یوں بیان کی جاتی ہے، کہ علم کی بعض قسم تو  
 فعلی اور بعض انفعالی ہوتی ہے، اور بعض نہ فعلی ہوتی ہے نہ انفعالی، حق تعالیٰ کو  
 اپنی ذات کے سوا جو اشیاء کا علم ہے، اور اسباب و علل کو اپنے معلومات کا  
 جو علم ہوتا ہے، کہتے ہیں کہ یہ علم فعلی کی صورتیں ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ کے  
 علم کے سوا، اور جتنے علوم ہیں، جن کا تعلق ان امور سے ہوتا ہے جو (عالم)  
 کے معلومات میں سے نہیں ہیں، کہ ان علوم کا حصول اس وقت تک  
 نہیں ہو سکتا جب تک عالم میں کسی قسم کی انفعالی کیفیت اور کسی قسم کا



تغیر نہ پیدا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ نفس یا نفس کے ادراکی آلات میں جب تک معلومات کی صورت میں منطبع نہ ہوئیں، اور ان کا انتقال و ارتسام نہ ہو۔ لے اس وقت تک اس علم کا حصول نہیں ہو سکتا، یہی علم انفعالی کی صورت میں ہیں، باقی وہ قسم جو نہ فعلی ہے اور نہ انفعالی، تو ایسے امور جو ادراک و تعقل کے صفات سے موصوف ہیں، ان کو اپنی اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، یا ان چیزوں کا علم ہوتا ہے جو ان سے غائب بھی نہیں ہوتے، اور ان کا تعقل صورتوں کے انطباع سے بھی نہیں ہوتا، یہی تیسری قسم کی مثالیں ہیں بعض دفعہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی علم ایک حیثیت سے فعلی بھی ہوتا ہے اور دوسری جہت سے انفعالی بھی، مثلاً ایسے علوم جن پر واقعی اور خارجی آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً خارجی مادوں میں کبھی ادھام اثر انداز ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات جاننے کے قابل ہے کہ علم کا اطلاق اپنے افراد پر جو ہوتا ہے، اس اطلاق کی وہی حالت ہے جو وجود کے اطلاق کی حالت اپنے افراد کے متعلق ہے، لیکن جس طرح وجود کا اطلاق اپنے افراد پر تشکیلی طور پر مختلف وجوہ سے ہوتا ہے کسی پر اولیت کے ساتھ نہیں ہوتا کسی پر اس اطلاق کو تقدم حاصل ہوتا ہے کسی پر نہیں، کسی پر شدت کے ساتھ کسی پر ضعف کے ساتھ، یہی حال علم کا بھی ہے، مثلاً اول تعالیٰ کی ذات کا علم ظاہر ہے کہ اس پر علم کے اطلاق کو اولیت حاصل ہے بہ نسبت اس علم کے جس کا تعلق غیر ذات حق سے ہو، بلکہ ذات حق کا علم علم کا تقدم ترین فرد بھی ہے، اس لیے کہ باقی جتنے علوم بھی ہیں سب کا سبب بھی وہی ہے، روشن دہلی و واضح ہونے میں بھی یہی علم سب سے زیادہ شدید اور قوی ہے اور بذات خود یہ علم سب سے زیادہ ظاہر اور کھلا ہوا ہے، باقی ہم لوگوں پر جو یہ علم اتنا واضح نہیں ہے اور اس میں خفا و پوشیدگی بھی محسوس ہوتی ہے تو پہلے ہی یہ بتایا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف یہ علم ظہور کے انتہائی مرتبے پر ہے اور دوسری طرف ہماری نگاہیں اور ہماری بینائیاں اس کے ادراک و یافت سے عاجز ہیں، اور یہ ہماری ادراکی قوتوں کے ضعف کا



نتیجہ ہے، الغرض اس علم کے مخفی ہونے کی جہت بھی بھینسہ اس کے وضوح اور ظہور کی وجہ ہے۔

اسی طرح علت کی حقیقت کے علم کو معلول کی حقیقت کے علم سے یہی تعلق ہوتا ہے، یوں ہی ہر جوہر کی حقیقت کا علم ہر عرض کی حقیقت کے علم سے زیادہ شدید و قوی ہوتا ہے، جس علم کا تعلق جوہر سے ہوگا، علم ہونے میں اس کو جو اولیت اور جو تقدم حاصل ہوگا، وہ اس علم کو نہیں ہو سکتا جس کا تعلق اس عرض کی حقیقت سے ہوگا جس کا قیام اسی جوہر کے ساتھ ہو کیونکہ جوہر کی ذات اس خاص عرض کی علت ہوتی ہے، لیکن دوسرے عوارض جن کا قیام اس جوہر میں نہ ہو، ان کے حقائق کے ساتھ اس علم کو وہ نسبت نہیں ہوتی۔

علم کا اطلاق جو فعل (تائیدی کیفیت) اور انفعال (تائیدی کیفیت) یا اضافت پر ہوتا ہے، مثلاً تعلیم و تعلم یا عالم ہونے کی نسبت پر ہوتا ہے، یہ سارے اطلاقات کی بنیاد صرف لفظی اشتراک پر ہے، یا مجازی اطلاقات کے ذیل میں ان کا شمار ہوگا۔

اس فصل میں اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا جائے گا کہ

## فصل

قدس قوت کے ثابت کرنے کی کیا صورت ہے، معلوم ہونا چاہیے، جتنے بھی علوم ہیں، ان کے اصل سرچشمے اور

مبداء کا تعلق دراصل عالم قدس ہی سے ہے، لیکن ایک تو یونحی نفوس کی استعدادوں اور ملا حینوں میں اختلاف ہے۔ دوسرے نفوس کی استعدادوں کی تکمیل مختلف زمانوں میں ہوتی ہے، اور جن علوم کا شمار اولیات میں ہے (یعنی بغیر فکر و تامل کے فطرۃً بہ نظر اول ہر شخص کو وہ معلوم ہیں) اور جنہیں ثنائی (یعنی جن کا انکشاف پہلے اولی پہلی توجہ میں نہیں ہوتا) کہتے ہیں، کہ ان دونوں میں نسبت کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً اولیات کا علم آدمی کو جب حاصل ہوتا ہے اور اس وقت اس کے ذہن کی جو حالت ہوتی ہے، یہ حالت اس حالت سے کچھ مختلف نہیں ہوتی، جب درمیانی مقدمات یعنی حداد وسط کے علم کے بعد



نظریات کا علم حاصل ہو جاتا ہے، یعنی دونوں کا حصول نفس میں بغیر کسی سبب کے  
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہو رہا ہے، لیکن کسی شے کا وجود سبب کے بغیر چونکہ  
ناممکن ہے، اور سبب کبھی بالکل ظاہر اور کھلا ہوا ہوتا ہے اور کبھی باطن و  
پوشیدہ ہوتا ہے، اور نفوس پر علم کا اتنا جس طرف سے ہو رہا ہے، درحقیقت  
وہ ایک ایسا مخفی سبب ہے جس کا ادراک جو اس کو نہیں ہوتا، جن نفوس کی  
استعدادیں بالغ ہو چکی ہیں، ان کا معلم وہی شدید القوی (زور آور) سبب  
ہوتا ہے، جس کا تعلق افق اعلیٰ سے ہے، نفوس پر جس طریقے سے یہ اثر انداز  
ہوتا ہے یہ بات حد سے زیادہ مخفی ہوتی ہے، لیکن بسا اوقات اندر سے  
نکل کر یہ مخفی سبب کبھی باہر بھی آجاتا ہے، اور باطن سے ظاہر کی طرف اس کا  
بروز ہوتا ہے اور کبھی غیب کی گھاٹیوں میں چھپا رہتا ہے، اور عالم خصوص و  
شہادت کی طرف نہیں آتا، پہلی صورت یعنی باطن سے نکل کر ظاہر کی طرف  
آنا، یہ کیفیت انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری صورت  
اولیاء علیہم السلام کے ساتھ پیش آتی ہے باقی انسانوں میں سے جو آدمی کا  
کوئی معلم اور استاد ہوتا ہے اور اس سے آدمی جو کچھ پڑھتا لکھتا سیکھتا اور  
سنتا ہے، اس سے بحث و مباحثہ کر کے علم حاصل کرتا ہے، تو دراصل اس  
بشری معلم کی حیثیت معدت کی ہوتی ہے، یعنی نفوس میں علم کے قبول  
کرنے کی وہ صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتا ہے، نہ کہ اس کا شمار ان اسباب میں  
ہے جو اپنے معلول کو وجوب عطا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بشری معلم کی کوششوں پر  
کبھی نتیجہ مرتب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اولیات  
سے منتقل ہو کر آدمی کی رسائی جب نظریات تک ہوتی ہے، تو اس کی دوسری  
صورت ہو سکتی ہے، یا یہ بات کسی بشری معلم کی تعلیم کا نتیجہ ہوگی یا ایسا نہ ہوگا،  
اگر معلم کی تعلیم کا نتیجہ ہے، تو ضرور ہے، کہ اولیات سے نظریات کی طرف منتقلی کا  
سلسلہ بالآخر کسی ایسی بات پر ختم ہو جس کے حصول کی یہ راہ نہ ہو، بلکہ وہ  
منتقلی غیر استاد کے خود اس کی اپنی ذات ہی کا نتیجہ ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ  
تعلیم و تعلم کا یہ سلسلہ اسی تسلسل کے چکر میں پھنس جائے جس کی کوئی حد و نہایت



نہ ہوگی، نیز یہ ایک مشاہدے کی بات ہے، کہ جب آدمی کسی علم میں مہمک ہوتا ہے،  
 اس کے مسائل کے حل کی مشق، بہم پہنچاتا ہے اور صبح و شام اس میں غرق  
 رہتا ہے، تو ایسی صورت میں ضرور ہے، کہ اس علم کے سلسلے میں اسے کچھ ایسی  
 چیزیں بھی ہاتھ آئیں جن کی طرف اس سے پہلے کسی کا یا اس کے استادوں کا  
 ذہن منتقل نہ ہوا ہو، خواہ یہ صورت زیادہ پیش آتی ہو، یا کم لیکن ایسا ہوتا ضرور  
 ہے، اس لیے کہ ملکوت کا دروازہ کسی کے لیے بھی بند نہیں ہے، اکتبتہ اگر خود  
 کسی کے اندر کوئی روک ہو، یا اس کی طبیعت کی بلادت و غلاظت اس راہ میں  
 مانع آئے تو یہ اور بات ہے، بہر حال اپنی اپنی کوشش اور اپنی دماغی و باطنی قوتوں  
 کی حرکت کے بعد آدمی کے قلب کا روعن لطیف سے لطیف تر ہوتا جاتا ہے،  
 اور طبیعت کے حقائق پر چوٹ پڑتی ہے، پھر اس کے نفس کا گندھک اس  
 کے لیے تیار ہو جاتا ہے کہ ملکوت کی آگ کا کوئی شعلہ اس سے لپٹ پڑے، یا  
 جبروت کے نور کی روشنی اسے بکڑ لے، آخر ایسا کیوں نہ ہو، خصوصاً جب ہم  
 یہ بیان کر آئے ہیں کہ جزئیات کا احساس اس کا سبب بن جاتا ہے کہ نفس میں  
 کلی تصورات کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور تم یہ بھی جان چکے  
 ہو، کہ ایسے تصورات جن میں باہمی مناسبت ہو ان کا حصول جب ذہن میں  
 ہوتا ہے، تو یہی حصول اس کا سبب بن جاتا ہے، کہ ان میں سے کسی ایک کو  
 نفس دوسرے کے لیے ثابت کرے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی محمول کا  
 موضوع ذہن میں موجود ہے، اور محمول ابھی پایا نہیں جاتا، لیکن جزئیات کے  
 احساس کی وجہ سے نفس کا التفات اس محمول کی طرف ہو جاتا ہے، اور اسی  
 وقت نفس کو اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ محمول اس موضوع کے لیے  
 ثابت ہے اور یہ یقین نفس کو اس طرح حاصل ہوتا ہے، جس میں نہ کسی معلم کی تعلیم تو  
 دخل ہوتا ہے، نہ کسی سے اس تک روایت اس کے متعلق پہنچتی ہے، نہ کسی  
 استاد سے وہ سہتا ہے، نہ کوئی عادل گواہ اس کے سامنے اس کا اظہار کرتا  
 ہے، نہ تو اتر کی راہ سے اس علم تک اس کی رسائی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ  
 آدمی بذات خود بھی علم حاصل کر سکتا ہے، سیکھ سکتا ہے یہ ایک بدیہی تجربی مسئلہ ہے



پس معلوم ہونا چاہیے کہ جب یہ صورت پیش آتی ہے، تو علم کی اسی صورت کا نام  
حدس ہے، اس قسم کے علم کی قریبی استفادہ و صلاحیت میں انسانوں کے  
افراد مختلف ہوتے ہیں، بعض آدمی کی طبیعت غماوت اور جمود کے انتہائی  
درجے پر ہوتی ہے، ان کے فہم و دانش کا شعلہ بالکل بجھا ہوا ہوتا ہے،  
ان کی حالت ایسی ہوتی ہے، کہ اگر عمر بھر کسی ایک مسئلے کی تلاش میں سرگرداں  
ہوں، تو یہ بیچارے اس کی تہ تک نہیں پہنچ سکتے، اور بے نیل و مرام  
واپس ہو جاتے ہیں، لیکن اسی کے مقابلے میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ  
جس مسئلے کی طرف ان کی توجہ منعطف ہوتی ہے، اسی وقت اس کی حقیقت  
ان کے سامنے آجاتی ہے پھر نفوس کے مدارج چونکہ مختلف ہوتے ہیں،  
اور صفائی، و کدورت، قوت و ضعف کے لحاظ سے قلوب میں تفاوت ہوتا ہے  
اور حدس کی قلت و کثرت میں بھی فرق ہوتا ہے، اس لیے یہ بات بعید از قیاس  
نہیں ہے، کہ اس سلسلے کے آخری سرے پر کوئی ایسا عالی بلند فطرت نفس بھی ہو،  
جس میں ملکوت کے نور سے منور ہونے کی شدید قوت و صلاحیت ہو اور  
خیر و رحم کے سرچشمے سے بسرعت تمام فیض حاصل کر سکتا ہو، اس قسم کا آدمی  
اپنی شدت استفادہ سے اکثر حقیقتوں کا ادراک کم سے کم وقت میں کر لیتا  
ہے، اور بغیر اس کے کہ اس کی جانب سے طلب و تلاش ہو، یا اس سے  
کسی شوق کا اظہار ہو، اس کا ثاقب ذہن نتائج تک پہنچ جاتا ہے، حالانکہ  
ان نتائج تک پہنچنے کے لیے جو درمیان و سائل و حدود ہوتے ہیں ان کی  
مزا و لذت کا اسے موقع میسر نہیں آتا، اسی طرح ان نتائج سے دو سرے  
نتائج تک منتقل ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ جتنے انسانی مقاصد و مطالب  
میں ان کے آخری حدود تک پہنچ جاتا ہے اور بشری مدارج کی آخری  
فائیت تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے، اسی کا نام قدسی قوت ہے،  
یہ نفوس کی دو قسم ہے، جو انسانی افراد کے ادنیٰ ترین طبقات کے مقابل  
میں عام نفوس سے کما و کیفاً مختلف ہوتے ہیں، کما سے مراد یہ ہے، کہ  
درمیان و حدود اور سائل جو کسی مطلوب تک پہنچنے کے لیے ضروری ہیں،



ان کی زیادہ تر مقدار اس کے سامنے حاضر ہوتی ہے اور کیفا جو اختلاف ہوتا ہے اس کی چند صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ ایک معقول سے دوسرے معقول اور ایک معلوم سے دوسرے معلوم تک، اسی طرح اولیات سے ثانی (یعنی جن کا علم یہ نظر اول حاصل نہ ہو بلکہ دوسرے درجے میں ہو) تک اور مبادی سے غایات تک یا مقدمات سے نتائج تک ان کا ذہن بسیرت تمام منتقل ہوتا رہتا ہے، اور دوسری صورت اس کی یہ ہوتی ہے کہ ایسی چیزیں جن کا شمار خالص عقلی امور میں ہے ان کا ادراک ان نفوس کو خود ان چیزوں کے انبیات اور ہویات کی راہ سے ہوتا ہے، یعنی صرف ان چیزوں کے عام معانی و مفہوم اور عام ماہیت تک پہنچ کر نہیں رہ جاتے، کیونکہ ان معلومات و معقولات کے حقائق تک رسائی پہنچ پوچھو تو علم اور ادراک کی اصل حقیقت جس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے وہ یہی ہے کہ ان کے متعلق جو کلی معلومات آدمی کو حاصل ہوتے ہیں، اگرچہ یہ کلی معلومات حقائق کے انبیات تک رسائی کا ذریعہ بن جاتے ہیں، لیکن جب ان معانی کے اصول آدمی کے نفس میں جڑ پکڑ لیتے ہیں، اور ان کو رسوخ و استیقام حاصل ہو جاتا ہے تب ان کے انبیات تک بھی کوہ پہنچتا ہے، اسی لیے تو مشہور ہے کہ معرفت (یعنی کلی علم) مشاہدے کا تخم ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ عام نفوس کا حال تو یہ ہے کہ پہلے مطالب کو معین کر لیتے ہیں، اس کے بعد ان درمیانی حدود و سائل کو تلاش کیا جاتا ہے جن سے وہی نتائج برآمد ہوتے ہیں، جنہیں اپنا مطلوب مقرر کیا گیا تھا، لیکن قدسی نفوس کا حال اس سے مختلف ہے، ان کے ذہن میں درمیانی حدود و سائل کا علم پہلے ہی حاصل ہو جاتا ہے اور انھی سے ذہن مطلوبہ نتائج تک منتقل ہوتا ہے، یعنی درمیانی حدود و سائل کے شعور کو مطالب کے شعور پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ مبادی لمبیہ (یعنی اسبابی مبادی) میں واقعے کی جو صورت ہوتی ہے (کہ سبب سے مسبب کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے نہ کہ مسبب سے



سبب کی طرف۔

سبب اور علت کو جو جانتا ہے، معلول کا جانتا بھی اس کے لیے

ضروری ہے، اسی کی تعبیر یہ کی جاتی ہے، کہ علت کا علم معلول

کے علم کو واجب بنا دیتا ہے، لیکن اس کی برعکس شکل یعنی

معلول کے علم سے علت کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے یا یوں کہو کہ

جو کسی علت کے معلول سے واقف ہے، کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ

اس معلول کی علت اور سبب سے بھی ضرور واقف ہو، اس فصل میں اسی

مسئلے کی تفصیل و تشریح کی جائے گی۔

دعویٰ کا پہلا جز یعنی علت کے معلوم ہونے سے معلول کا معلوم ہونا

ضروری ہو جاتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے، کہ علت اور سبب کی دو ہی

صورتیں ہو سکتی ہیں، یا وہ بذات خود علت اور سبب ہونے میں کافی

ہوگی، یا بذات خود علت نہیں ہے بلکہ اپنے تاثری عمل میں وہ اس بات کی

محتاج ہے، کہ کسی دوسری چیز کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، پچھلی صورت

یعنی جب وہ بذات خود علت نہیں ہے، اگر غور کیا جائے تو درحقیقت

اس کو علت قرار دینا ہی صحیح نہیں ہے، بلکہ دراصل یہاں علت وہ

مجموعہ ہے جو اس علت اور دوسری چیز جس کے اضافے کے بعد اس سے

تاثری عمل کا ظہور ہوتا ہے، دونوں سے مرکب ہے، اب یہی گفتگو پھر اس

مجموعے کے متعلق کی جائے گی اور پوچھا جائے گا کہ خود یہ مجموعہ تاثری عمل

کے لیے کافی ہے یا اس کو بھی کسی مزید اضافے کی ضرورت ہے اور یہ گفتگو

بڑھتے ہوئے بالآخر اس چیز پر پہنچ کر ختم ہوگی، جو بذات خود بغیر کسی اضافے کے

معلول کو چاہتی ہے اور جو اس چیز کا پتہ چلا لے گا، یقیناً وہ اس سے بھی ضرور

واقف ہو جائے گا کہ وہی بذات خود اس معلول کی علت ہے، اس لیے کہ

جب وہ ایسی چیز ہے، جو غیر کے توسط سے نہیں، بلکہ بذات خود اس معلول

کی علت ہے، اور جب کسی کو اس کا علم ان خصوصیتوں کے ساتھ ہوگا،

جن سے واقع میں وہ موصوف ہے، تو یقیناً وہ اس چیز کے اس پہلو سے بھی



واقف ہو گا جس کی جہت سے معلول کا وجود اس کے لیے ضروری اور واجب ہو جاتا ہے اور جب اس شخص کو یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں معلول کی وہ چیز علت ہے، تو ظاہر ہے کہ اس معلول سے بھی وہ ضرور واقف ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہو، ان میں سے جب کسی ایک کا علم اس طور پر کسی کو حاصل ہو کہ جس وجہ سے ان میں تضائف کی نسبت پیدا ہوئی ہے، ایسی صورت میں ایک کو جو جانے گا، ضرور ہے کہ وہ اسی کے ساتھ دوسرے سے بھی واقف ہو جائے اور ایک کا علم دوسرے کے علم کو ضروری بنادیتا ہے، یہ ہے خلاصہ اس تقریر کا جو اس مسئلے کے ثبوت میں قوم کی عام کتابوں میں پائی جاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس مقام کی صحیح تحقیق یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں، یعنی کبھی تو کوئی چیز کسی شے کی علت اپنی ماہیت کی بنیاد پر ہوتی ہے، یا یوں کہو کہ اس چیز کی ماہیت معلول کی علت ہوتی ہے، مثلاً چار کے عدد کی ماہیت زوجیت اور جفت ہونے کی صفت کی علت ہے، یا مثلاً مثلث کی ماہیت زاویوں والی شکل کی علت ہے، قاعدہ یہ ہے کہ اس قسم کی علت کا علم اگر ماہیت کی راہ سے ہو، یعنی عارضی صفات کا نہیں بلکہ علت کی خود ماہیت کا، اگر کوئی عالم ہے، اور اس طریقے سے اسے وہ جانتا ہے، تو جو بات اس ماہیت کے لوازم میں سے ہیں، ان سے واقف ہونا بھی اس کا ضرور ہے، اس لیے کہ یہ لوازم ماہیت ہی کے لوازم ہیں، اور ماہیت کو جب تمام بیرونی امور سے پاک کر کے جیسی کہ وہ واقع میں ہے، اسی اعتبار سے کوئی جانے گا تو لامحالہ اس ماہیت کے لوازم سے اس کا واقف ہو جانا ناگزیر ہے، یہ حال تو علت کی اس قسم کا ہے، لیکن اس کی دوسری قسم جس میں ماہیت کی راہ سے نہیں بلکہ اپنے خارجی یا ذہنی وجود کی جہت سے معلول کے وجود کو علت وجوب عطا کرتی ہے، تو اس قسم کی علت کے علم سے ضروری نہیں کہ معلول کا علم بھی حاصل ہو جائے، خلاصہ یہ ہے کہ صرف علت کی خود ذات کا علم معلول کے جاننے کے لیے



کافی نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں نہ تو علت کی ماہیت ہی کا وہ معلول  
مقتضیٰ ہے اور نہ اس کا مطلق وجود اسے چاہتا ہے بلکہ اس علت کے وجود کی  
شخصی خصوصیت کے ساتھ معلول کا وجود وابستہ ہے، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں  
جب تک علت کے وجود کا وہ خصوصی پہلو جس سے معلول کا تعلق ہے، معلوم  
نہ ہو جائے اس وقت تک معلول کا معلوم ہونا قطعاً غیر ضروری ہے اور یہ بات  
تمہیں پہلے بتائی جا چکی ہے کہ کسی وجود کی خاص پیرایہ کی ایسی واقفیت  
جس سے اس کی واقعی ہوتیت کا علم حاصل ہو جائے اس وقت تک ناممکن  
ہے جب تک کہ عالم کا خود اس کے ساتھ یا اس چیز کے ساتھ جو اس کو محیط  
اور گھیرے ہوئے ہے، یا جو اس کا مبدیہ ہے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ  
اس کا (یعنی عالم کا) اتحاد نہ ہو جائے اور اس بنیاد پر، معلول کا علم کیا ہوگا،  
وہی معلول کا خود وجود، یعنی اس شکل میں شے کا وجود اور شے کا علم دونوں  
ایک ہی بات ہوگی، جس طرح علت کا ایسا علم بھی خود علت کا وجود ہی ہوتا ہے۔  
بہر حال علل و اسباب میں سے اگر کسی علت و سبب کا علم کسی کو اس طریقے  
سے ہو، جیسا کہ میں نے ذکر کیا، ایسی صورت میں اس کے معلول کا علم بھی اس کو  
ضرور حاصل ہوگا، اور اس معلول سے واقف ہو جانے کی وجہ سے جو اس معلول کا  
معلول ہوگا اس سے بھی وہ واقف ہوگا، یونہی ایک معلول سے دوسرے  
معلول کی واقفیت حاصل ہوتے ہوئے یہ علم اس معلول پر پہنچ کر ختم ہوگا،  
جو اس علت کے معلولات کے سلسلے میں آخری معلول کی جگہ پر ہو، بشرطیکہ اس کے  
معلولات کا سلسلہ کسی آخری معلول پر ختم بھی ہوتا ہو، میری اس تقریر سے اس  
شیبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے جس کی تقریر امام رازی نے اپنی بعض کتابوں میں  
ہاں الفاظ کی ہے:-

اہل فلسفہ کا یہ دعویٰ کہ علت کا علم چاہتا ہے کہ معلول کا  
علم بھی علت کے عالم کو ضرور حاصل ہو جائے، اس سے ان کی کیا نفی  
ہے، اگر ان کی یہ مراد ہے کہ علت کی ماہیت کا علم معلول کے علم کو  
واجب بنا دیتا ہے، تو یہ بات اسی حد تک صحیح ہو سکتی ہے، جب معلول



اپنی علت کی ماہیت کے لوازم میں سے ہوا اور اگر ان کی یہ غرض ہے کہ  
جب علت کو اس کی علت ہونے کی حیثیت سے کوئی بجائے گا، تو  
معلول سے بھی یہ حیثیت معلول ہونے کے وہ ضرور واقف ہو جائے گا،  
اگرچہ یہ بات واقع کے لحاظ سے درست ہے، لیکن یہ ایک بے نتیجہ سی  
بات ہے، کیونکہ ایسی دو چیزیں جن میں تضاد کا علاقہ ہوتا ہے،  
قاعدہ ہے کہ دونوں کا نقل اور علم ساتھ ساتھ ہوتا ہے، ایک کے  
علم کو دوسرے کے علم پر کسی قسم کا تقدم حاصل ہوتا ہے اور نہ تاخیر  
اور یہ بات ہر ایسی دو چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں تضاد کی  
نسبت ہوتی ہے، کچھ علت و معلول کے ساتھ یہ مخصوص نہیں ہے،  
اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ علت کے جتنے پہلو، اور اس کی  
جتنی حقیقتیں ہوں، جب کسی کو ان تمام حقیقتوں اور پہلوؤں سے  
اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، تب معلول کا علم ضروری ہے، تو یہ بھی  
اسی قسم کی ایک غیر مفید بے کار بات ہے، اس لیے کہ کسی مجموعے کا  
علم جب کسی کو حاصل ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مجموعے کے ہر جز کا  
علم ہوتا بھی اس کے لیے ضروری ہے، پس علت کے جب تمام  
پہلوؤں اور اس کی ہر جہت سے جو واقف ہوگا، تو معلول سے  
اس کا واقف ہونا تو ناگزیر ہی ہے، اس لیے کہ علت کی ان جہتوں میں  
اس معلول کے وجود کا مقتضی ہونا، اور اس کو وجوب عطا کرنا یہ بھی تو  
اسی کی ایک جہت ہے، لیکن جس طرح علت سے ایسی واقفیت  
معلول کی واقفیت کو ضروری بنادیتی ہے، بہ نسبت معلول سے بھی  
جو اسی طرز پر واقف ہوگا یعنی اس کے تمام پہلوؤں اور تمام  
جہتوں کا وہ عالم ہوگا، جن میں ایک جہت اس کی یہ بھی ہے کہ  
قلاں علت سے اس کا وجود صادر ہوا اور اس پر مرتب ہوا ہے،  
تو ظاہر ہے کہ معلول کی یہ واقفیت علت کے علم کو ضروری  
بنادیتی ہے پھر یہ دعویٰ کرنا کہ علت کے علم سے معلول کا علم



ضروری ہو جانا ہے، لیکن معلول کے معلوم ہونے سے علت کا معلوم ہوتا  
 ضروری نہیں ہے صحیح نہ ہوا، بلکہ دونوں باتیں ضروری ہوئیں اور  
 اگر غور کیا جائے تو پہلی صورت یعنی پہلو کے اعتبار سے جب علت کا  
 علم حاصل ہوگا، تو چونکہ ان پہلوؤں میں اس معلول کا علت ہوتا  
 یہ بھی ایک جز کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے کہ کل پہلوؤں کے علم سے  
 اس پہلو کا علم بھی ضروری ہو جائے گا یہ اس قاعدے پر مبنی ہے کہ  
 کل کا علم جز کے علم کو مقتضی ہے (لیکن خود کل جز کو چونکہ مقتضی نہیں  
 ہوتا، بلکہ اس کی بالعکس صورت یعنی جز کسی نہ کسی وجہ سے کل کا مقتضی  
 ہوتا ہے کیونکہ کل کے تحقق کے جو اسباب ہوتے ہیں ان کا ایک رکن  
 جز بھی ہوتا ہے) اس لیے جز کے علم سے کل کا علم حاصل ہو، یہ  
 زیادہ ترجیح کا مستحق ہے۔

مگر میں نے حکما کے مقصد کی جو توضیح کی ہے، اس سے امام کے اس اعتراض کا ازالہ  
 ہو جاتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ارباب فلسفہ کے اس خیال کی تشریح میں  
 امام نے جن احتمالات اور شقوق کا تذکرہ کیا ہے، ان کی مراد ان احتمالات  
 میں سے کوئی احتمال نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد یہ ہے، کہ علت کی وہ اصل حقیقت  
 جس کی وجہ سے معلول کے وجود کے وجوب کو وہ چاہتی ہے، یعنی معلول کے ساتھ  
 علت کی اس اصل حقیقت کا معلول کے وجود سے وہی تعلق ہو، جو ماہیتوں کو  
 اپنے لوازم سے اس وقت ہوتا ہے، جب وہ ماہیت تمام بیرونی عوارض سے  
 پاک ہو کر بذات خود جیسی کہ وہ ہے، ان لوازم کو چاہتی ہے، علت و معلول میں  
 جب ایسا رشتہ ہوتا ہے، تو اس وقت علت کا علم معلول کے علم کو ضروری

۱۔ صاحب اسفار نے امام کی جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری حصہ کچھ پیچیدہ سا ہو کر رہ  
 گیا ہے، مثنیٰ اسفار علامہ ہندواری نے کتابت کی غلطی کی طرف اشارہ کر کے جو مطلب بیان  
 کیا ہے، اس کی مدد سے میں نے ترجمے کو سلجھانے کی کوشش کی ہے، تاہم پھر بھی  
 بات پورے طور پر صاف نہیں ہوئی۔ مترجم۔



بنا دیتا ہے، میرے اس بیان سے یہ بات بھی معلوم ہوئی، کہ ہر معلول کا شمار دراصل اپنی علت کی ماہیت کے لوازم ہی میں کرنا چاہیے، یعنی ہر معلول اپنی علت کی ماہیت کو لازم ہوتا ہے، خواہ علت کی یہ ماہیت بحسنہ خود وجود ہی ہو، یا وجود کے ساتھ ہو۔

اس پر اگر تم یہ سوال کرو، کہ علت کی ذات تو علت کے علت ہونے کی صفت سے الگ چیز ہے، اس لیے کہ علت ہونے کی صفت کا تعقل تو معلول کے معلول ہونے کی صفت کے تعقل کے ساتھ وابستہ ہے، لیکن علت کی خود ذات کا تعقل اور اس کا شعور کسی دوسری چیز کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ علت کی ذات کا شمار ان امور میں کیا جائے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی چیز بذات خود قائم نہیں ہو سکتی حالانکہ مبدء اول (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ بذات خود قائم ہے اور اپنے تمام ماسوا کی وہی علت بھی ہے ہفت (یہ خلاوت مفروض ہے) نیز اس بنیاد پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ علت کی ذات معلول کی ساتھ بن جائے، حالانکہ وہ معلول سے ہمیشہ مقدم ہوتی ہے ہفت بہر حال جب علت کی ذات، اور علت کے علت ہونے کی صفت میں ثابت ہوا کہ مغائرت ہے، اور معلوم ہوا کہ علت کی ذات کا تعقل معلول کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، تو ایسی حقیقت جس کی ذات کو علت ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، اس کے علم سے معلول کی ذات کا علم ضروری نہ قرار پایا۔ پس اس دشواری کے حل کی یہ تقریر کرتا ہوں، کہ علت کی ذات کی یہ صفت یعنی علت ہونے کی صفت واقعہ یہ ہے کہ اس کی ذات کی کوئی ایسی شے تو فی صفت نہیں ہے جسے علت کی حقیقت اور وجود پر زائد قرار دیا جائے، ورنہ پھر اس علت ہونے کی صفت کا علت ہونا، یہ بھی علت کی ذات پر ایک زائد صفت کی حیثیت اختیار کرنے لگی، اور یوں ہی یہ سلسلہ ورازد ہوتا چلا جائے گا، پس معلوم ہوا کہ علت کا ہونا، دراصل علت کی خود اس کی اپنی مخصوص ذات ہی ہے، باقی یہ اعتراض کہ جن امور میں تضائف کی



نسبت پائی جاتی ہے ان کا شمار اعراض کے ذیل میں کیا جاتا ہے، حالانکہ  
ایسا اوقات علت کی ذات جو اہر کے سلسلے کی چیز ہوتی ہے، پھر ایک ہی  
چیز جو ہر اور عرض کیسے ہو سکتی ہے، تو اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف  
میں نے تضائف اور مضافات کے مباحث میں پہلے بھی ایسا کیا ہے،  
یعنی بتایا گیا تھا کہ جو ہر کا وجود اس کی عقلی ماہیت سے علیحدہ چیز ہے،  
اور اسی بنیاد پر دعویٰ کیا گیا تھا کہ جو ہر جب موجود ہو، اور اپنی حقیقت کی  
راہ سے کسی شے کی وہ علت ہو، تو اس جو ہری ماہیت کا جب تعقل اور تصور  
کیا جائے گا، تو اس قسم کے تعقل یعنی کلی شکل میں جب اس کا تعقل کیا جائے گا،  
تو اس وقت یہ ضروری اور لازم نہیں ہے کہ اس کے علت ہونے، یا  
اضافی اور تضائف کی نسبت سے تعلق رکھنے کا بھی تعقل اس کے ساتھ ہو،  
اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ علت ہونے کی صفت کو تضائف کی نسبت سے  
جو تعلق ہے، اس نسبت کے تعقل و ادراک سے آدمی کے ذہن میں  
جو بات آتی ہے، وہ اس مفہوم سے خارج ہے جو ہر کی حقیقت کے تعقل  
سے آدمی اپنے اندر پاتا ہے، اور ثابت ہوا کہ جو ہر کی حقیقت کی طرف خود اس کی  
اپنی ذات کے اعتبار سے جو وجود منسوب ہوتا ہے، یہی وجود دراصل اس  
جو ہر کا وجود ہے، جس کا تعقل خود اس کی اپنی ذات کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے،  
اور جب اسی جو ہر کی حقیقت کی طرف وجود اس حیثیت سے منسوب کیا جائے کہ  
وہ کسی چیز کا سبب اور علت ہے اور اس چیز سے وہ مربوط ہے خواہ یہ ربط  
کسی طرز کا بھی ہو، تو اس اعتبار سے اب یہ وجود ایک ایسی چیز کا وجود قرار  
پائے گا جس کا تعلق تضائف کی نسبت سے ہے، یعنی اس چہت سے یہ  
مضافات کا وجود ہوگا، گویا کسی شے کا یہ ایسا وجود ہے جس کا ثبوت اس پر  
منفی ہے کہ وہ شے کسی خاص صفت سے موصوف ہو، جس کا دوسرا مطلب  
یہی ہوا کہ کسی شے کو جب کوئی چیز عارض ہوتی ہے اس عارض کے وجود کی  
جو حالت ہوتی ہے وہی اس وجود کا بھی حال ہے لیکن چونکہ یہ تضائف سے  
تعلق رکھنے والی صفت کا وجود ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ وجود بھی



اسی طرح غیر مستقل ہوگا جس طرح اس قسم کے اضافی امور کی ماہیت ہی  
غیر مستقل ہی ہوتی ہے، یہ ہے اصل تحقیق ان امور کی اصل حقیقت کی  
جن میں تفالفت کی نسبت پائی جاتی ہے اور جو مضاف کہلاتے ہیں،  
عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا سرے سے خارج میں  
وجود ہی نہیں ہوتا، یہ صحیح نہیں ہے ورنہ یہ احوال کہ فلاں چیز علت ہے  
اور فلاں شے معلول ہے، یا فلاں باب ہے اور فلاں بیٹا ہے، یہ ساری  
باتیں جھوٹی ہو جائیں گی اگر اس کے بعد بھی تم پلٹ کر یہ اعتراض کرو کہ علت  
کی ذات ظاہر ہے کہ ایک ایسی مخصوص حقیقت کا نام ہے، جو معلول کی  
ذات سے قطعاً ایک جداگانہ چیز ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسری  
کی ذات کا جز نہیں ہے، پس جب دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں تو  
ایسی صورت میں یہ جائز ہو سکتا ہے کہ ایک کا تو آدمی کو علم ہو، اور دوسرے  
سے وہ جاہل اور ناواقف ہو، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ افسوس  
واقعہ کی یہ صورت نہیں ہے، یعنی علت اور معلول میں جو مغائرت ہوتی  
ہے، یہ ایسی مغائرت نہیں ہے جو زید و عمر میں پائی جاتی ہے، یا ایک  
جسم کو دوسرے جسم سے جس قسم کی مغائرت ہوتی ہے، ایسی مغائرت بھی  
ان دونوں میں نہیں ہے، بے شک اگر ان میں اسی طرز کی مغائرت  
ہوتی تو اس وقت یہ ممکن ہو سکتا تھا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا  
آدمی تصور کرے، اور دوسرے سے ناواقف اور غافل رہے، بلکہ  
واقعہ یہ ہے کہ معلول کا وجود اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ دراصل علت  
کے وجود کا ایک نتیجہ ہوتا ہے اور اس کا شمار علت کے لوازم میں ہے،  
معلول کے وجود کو علت کے وجود کی طرف وہی نسبت ہوتی ہے، جو  
ماہیت کے لوازم کو ماہیت کے ساتھ ہوتی ہے، سچ تو یہ ہے کہ  
معلول کے وجود کی حقیقت اس سے سوا اور کیا ہے کہ وہ علت کے  
وجود کا کمال اور اتمام ہے، دونوں میں جو مغائرت پائی جاتی ہے،  
یہ ایسی مغائرت ہے، جو ناقص اور کامل شدید و ضعیف کے درمیان



ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے کامل ترین تعقل اور تصور تام کے معنی ہی  
 یہ ہیں کہ اس چیز کا یہ ایسا تعقل ہے جو اس شے کے خارجی وجود کے بالکل  
 مطابق ہے، بلکہ اس خارجی وجود کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے، اور جب  
 صورت حال یہ ہے تو جس وقت کسی معلول کی علت کوئی ایسی چیز ہو،  
 جو بذات خود براہ راست اس کا سبب ہے، تو واجب اور ضروری  
 ہے کہ اس قسم کی علت کے علم سے معلول کا علم بھی براہ راست بغیر کسی  
 واسطے کے حاصل ہو جائے، ادعوے کے پہلے جزو کے متعلقہ مباحث تو  
 یہ تھے، اب رہا دوسرا جز یعنی جو معلول کو جانتا ہے، ضروری نہیں ہے کہ  
 وہ اس معلول کی علت سے بھی واقف ہو، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ  
 جس چیز کی وجہ سے کسی شے کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ  
 وہ اس شے کی علت قرار پائے گی، اب اگر کسی شے کے علم سے علت کا  
 علم حاصل ہو جاتا ہو، تو ضرور ہے کہ شے کا یہ علم علت کے علم کا سبب ہو،  
 اور چونکہ یہ مسئلہ بجائے خود ثابت ہو چکا ہے، کہ معلول کا وجود اور  
 معلول کا علم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، جیسا کہ  
 علم و معلوم کے اتحاد کا مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اور اس بنیاد پر  
 یہ ماننا پڑے گا کہ معلول کو بھی اپنی علت کے ساتھ یک گو نہ سبب  
 ہونے کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے، یعنی ایک طرح سے اپنی علت کا  
 گویا معلول خود علت قرار پا جاتا ہے، اور معلول کے متعلق سبب یہ  
 معلوم ہے کہ اپنی خاص ذات کے اعتبار سے اس کا شمار علت کے  
 توابع، اور ثمرات و نتائج میں ہے، اب اگر اس کی خاص ذات اپنی  
 علت کے وجود کی علت ہوگی، تو لازم آئے گا کہ شے کو خود اپنی  
 ذات پر تقدم حاصل ہو جائے، جو ظاہر ہے کہ محال اور  
 ناممکن ہے، ہاں ! علت کے ساتھ معلول کی وابستگی  
 چونکہ اسی لیے ہوتی ہے کہ معلول نہ اپنے وجود میں مستقل  
 ہوتا ہے اور نہ عدم میں اس لیے کہ اگر ان دونوں باتوں میں سے



کسی بات میں وہ کوئی استقلالی حیثیت رکھتا تو پھر کسی سبب اور علت کے ساتھ اس کی وابستگی ناممکن ہوتی، پس معلوم ہوا کہ ممکن کی ماہیت کو چونکہ وجود اور عدم کی طرف مساوی نسبت ہوتی ہے اس لیے وہ چاہتی ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو، جو ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے اور اس کی علت بن جائے، یعنی ممکن اپنی اس خصوصیت کی بنیاد پر مطلقاً کسی ترجیح دینے والے سبب کو چاہتا ہے، لیکن کسی خاص قسم کی علت یا سبب کا چاہنا، یہ ممکن کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، اسی لیے تو کہا جاتا ہے کہ امکان کی صفت کسی خاص علت کے احتیاج کا نہیں بلکہ مطلق علت کے احتیاج کا سبب ہے، پس معلول جب اپنے امکان کی وجہ سے علت کا محتاج ہوتا ہے، اور امکان سے مطلق علت کی ضرورت ثابت ہوتی ہے، اس لیے معلول کی ماہیت کا علم مطلق علت کے علم کو ضروری بنادیتا ہے، لیکن علت چونکہ اپنی خاص ذات، اور اپنی حقیقت مخصوصہ کے ساتھ معلول کو چاہتی ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ علت کا علت ہونا، اس کی معین و مخصوص ذات کے لوازم میں ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ کوئی معین علت مطلق معلول کو چاہتی ہو، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو مخصوص معلول کے ساتھ اس کو اس وقت تک خصوصیت حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کسی فرید قید کا اس کے ساتھ اضافہ نہ کیا جائے اور ایسی صورت میں درحقیقت علت، اس علت کی صورت ذات نہ ہوگی بلکہ علت کی ذات اور اس قید کے مجموعے سے جو چیز تیار ہوگی وہ علت ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ خود اس علت کی ذات ہی علت ہے گویا جسے علت فرض کیا گیا تھا وہ علت باقی نہ رہی تھی (یہ خلاص مفروض ہے) اس حاصل یہ بات اب بالکل واضح ہو گئی، کہ علت اپنی مخصوص اور معین حقیقت کے ساتھ معین و مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اسی لیے علت کی حقیقت کا علم یہ مخصوص معین معلول کے علم کی علت ہوتا ہے لیکن معلول چونکہ کسی مخصوص معین علت کو نہیں چاہتا، اسی لیے معلول کے علم سے ضروری نہیں کہ علت کا علم بھی حاصل ہو، اس پر اگر تم یہ سوال کرو کہ جب کوئی مخصوص معین معلول کسی معین و مخصوص علت کو



نہیں چاہتا، تو پھر اس معلول کی نسبت اپنی علت کی طرف اور دوسری چیزیں جو اس کی علت نہیں ہیں  
 مساوی ہوگی، ظاہر ہے، کہ اسی صورت میں اس معلول کو خصوصیت کے ساتھ  
 اسی علت کے ساتھ وابستگی کیوں پیدا ہوئی، اس کے سوا جو دوسری چیزیں  
 تھیں ان کی طرف وہ کیوں مستند نہ ہوا، اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ  
 مخصوص و معین معلول تو مطلق علت ہی کو چاہتا ہے، لیکن معین و مخصوص  
 علت مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خاص  
 معلول کے لیے علت جب مخصوص ہوتی ہے، تو اس خصوصیت کی وجہ معلول  
 نہیں ہوتا، بلکہ اس خصوصیت کو علت پیدا کرتی ہے، اور وہی اس کی مقتضی  
 ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ علت چونکہ بذات خود معلول کے وجود پر اثر انداز  
 ہوتی ہے، اس لیے کسی دوسری علت کا اس پر اثر انداز ہونا ناممکن ہو جاتا  
 ہے، کیونکہ کسی معلول واحد پر ظاہر ہے کہ دو علتوں کا تو اردو محال ہے،  
 بہر حال میں نے جس مسئلے کو یہاں بیان کیا ہے اس کی مثالیں اور اس کے  
 نظائر بہت سے ہیں، مثلاً کسی جنس جیسے حیوان کو کسی مخصوص فصل جیسے  
 ناطق کی طرف اور ناطق کے سوا جتنے دوسرے فصول ہیں، سب سے  
 مساوی نسبت ہے، اب اگر حیوان کے کسی خاص حصے کو ناطق کے ساتھ  
 کسی قسم کی خصوصیت محض اس لیے حاصل ہو جائے، کہ حیوان مطلق حیوان  
 ہے، تو ظاہر ہے کہ اس میں ترجیح بلا مرجع والی خرابی درپیش ہوگی، کیونکہ  
 مطلق حیوان کو تمام فصول کے ساتھ برابر کی نسبت ہے، تو دراصل یہاں  
 واقعے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حیوان محض حیوان ہونے کی حیثیت سے  
 چونکہ ایک ناقص قسم کی جنسی حقیقت ہے، اسی ناقص جنسی حقیقت ہونے کی  
 وجہ سے وہ دراصل کسی نہ کسی فصل کا محتاج ہے، خواہ وہ کوئی سی فصل ہو،  
 لیکن کسی خاص نوع کی شکل میں اس جنسی حقیقت کا تحصیل کسی خاص فصل کے  
 ذریعے سے، فصل ہی کی راہ سے ہوتا ہے کہ خود اپنی جنسی حقیقت کی راہ سے  
 اسی طرح نوع بھی اپنے جنسی وجود ہی تحصیل میں مطلقاً کسی نہ کسی شخص کی محتاج  
 ہوتی ہے، لیکن کسی خاص شخص مثلاً نرید کے ضمن میں اس نوع کا تحصیل خاص



زید کی شخصیت ہویت کی راہیں منت ہوتی ہے، اور یہ جو عوام میں مشہور ہے، کہ بعض  
 نوعی ماہیتوں میں خود ان کی نوع ہی شخص خاص کی مقتضی ہوتی ہے، مثلاً  
 ابداعات (یعنی وہ ہستیاں جو کسی دوسری چیز سے پیدا نہیں ہوتی ہیں جیسے  
 عقول وغیرہ) کا حال ہے، اور یہ کہ کبھی شخص نوع کے لوازم میں بھی ہوتا ہے،  
 کہا جاتا ہے، کہ یہ بات ان انواع میں پائی جاتی ہے جن کا وجود کسی خاص  
 شخص اور فرد میں منحصر ہوتا ہے، تو یہ بات میرے نزدیک صحیح نہیں ہے،  
 کیونکہ ماہیتوں میں سے کسی ماہیت کے متعلق یہ کہنا کہ وہ شخص کو چاہتی  
 ہے، ناممکن ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ شخص کا حصول ظاہر ہے کہ بغیر  
 وجود کے نہیں ہو سکتا اور وجود کے مباحث میں گزر چکا ہے کہ وجود  
 ماہیت کی معلول ہو، یہ محال ہے، برہان قطعی سے اس کو ثابت کیا گیا تھا،  
 بلکہ بتایا گیا تھا کہ وجود کی حالت چونکہ وہی ہے جو شخص کی ہے، اس لیے  
 جن چیزوں کی ماہیت ہوتی ہے، ان کی ماہیت کو وجود ہی چاہتا ہے،  
 اسی طرح جن کے لیے جنس ہوتی ہے ان کی جنس کو فصل ہی چاہتی ہے، اسی فصل  
 خاص وجود ہی سے ماہیت کو شخص حاصل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے  
 وہ شخص معین کی شکل اختیار کرتی ہے، اور فصل معین سے جنس کی طبیعت میں  
 تعین پیدا ہوتا ہے، اور اسی کی راہ سے وہ کوئی مخصوص نوع بنتی ہے  
 اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ شخص کے علم سے اس نوع کے علم کا حاصل ہونا  
 ضرور ہے، جو اس شخص کی خصوصی معلول ہے یوں ہی ہر نوع کی فصل کا  
 علم جب حاصل ہوتا ہے، تو اس فصل کی جو مخصوص جنس ہوتی ہے، اس کا  
 علم بھی ضرور حاصل ہو جاتا ہے، بر خلاف اس کے نوع کے وجود کا اگر علم ہو،  
 تو اس سے کسی شخص کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح  
 جنس کے وجود کا علم اگر حاصل ہو اس سے اس فصل کے علم کا حاصل ہونا بھی  
 ضروری نہیں ہے۔

یہاں اگر تم یہ سوال کرو، کہ معلولوں میں سے کسی معلول کے خاص  
 وجود کا حصولی علم بطور مشاہدہ کے اگر حاصل ہو، یعنی معلول کے



وجود کے سوا اس علم میں کسی زائد صورت کو دخل نہ ہو، بلکہ وجود متاہدے سے جدا نہ ہو، تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ معلول کے ایسے علم سے علت کی ذات کہ مطلق علت نہیں، بلکہ علت کی خاص ذات کا علم بھی حاصل ہو جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں علموں میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنی علت کا علم ہو، یا معلول ہر دو یہی چاہتے ہیں کہ ایک کے علم سے دوسرے کا علم لزوماً حاصل ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ واقعہ یہ نہیں ہے جس کی وجہ وہی ہے، جس کا ذکر بار بار کیا گیا ہے، کہ علت کا وجود معلول کے وجود سے زیادہ قوی اور زیادہ اشد ہوتا ہے، پھر جس طرح معلول کا وجود اپنی کوتاہی، اور ضعف و نقص کی وجہ سے علت کے وجود کا احاطہ نہیں کر سکتا، بلکہ جو چیز اس کے مماثل اور مانند ہوگی اس تک بھی معلول کی رسائی نہیں ہو سکتی، یہی حال معلول کے علم کا بھی ہے، کہ محض معلول کے جاننے سے آدمی نہ علت کے وجود کا احاطہ کر سکتا ہے، اور نہ اس مرتبے تک اس علم کی رسائی ہو سکتی ہے جو وجودی سلسلے میں علت کو حاصل ہے، یہی مطلب ہے یعقوب بن اسحاق کنندی کے اس مشہور قول کا:-

”جب علت اول اور سبب اول کا اتصال و تعلق ہم سے محض ان ہی امور کے ذریعے سے ہو سکتا ہے جن کا فیضان ہم پر علت اول سے ہوتا رہتا ہے، اور اس جہت کے سوا سبب اول سے ہمارا کوئی اتصال تعلق نہیں ہے تو ایسی صورت میں اس (سبب اول) کا تصور ہم اسی حد تک کر سکتے ہیں جس حد تک فائض ہونے والے امور کا تصور و تفہیم کر سکتا ہے، جس پر ان امور کا فیضان ہوا ہو پس ضروری ہے کہ ہمارا احاطہ سبب اول جس پیمانے پر کیے ہوئے ہے، یہی پیمانہ اس احاطے کا نہیں ہو سکتا جو سبب اول کے ملاحظے اور تصور کے متعلق ہیں حاصل ہے، اس لیے کہ سبب اول کا احاطہ ظاہر ہے کہ زیادہ عتیق، زیادہ وسیع، اور استغراقاً زیادہ شدید ہے، پس جب



واقعے کی صورت یہ ہے، تو حق سے وہ لوگ بہت دور ہو گئے ہیں،  
جنہوں نے یہ خیال قائم کیا ہے کہ علت اولیٰ اور سبب اول کو جزئیات کا  
علم نہیں ہے۔

## فصل

ایسی چیز جو کسی سبب اور علت سے تعلق رکھتی ہو، اس کے  
جاننے کی کوئی راہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کے سبب کو  
جان کر اس چیز کا علم حاصل کیا جائے، اس فصل میں اسی  
دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلے کی نوعیت بھی  
وہی ہے، جو گذشتہ بالا فصل والے مسئلے کی ہے، یعنی اس کی تحقیق بھی اس  
وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ وجود کے مباحث کی تحقیق نہ کی جائے،  
پھر حال میں اپنے بیان کو اس طرح شروع کرتا ہوں۔

سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ کسی چیز کے متعلق کامل اور تمام یقین  
کے حاصل کرنے کی یہی صورت ہے کہ اس کی عقلی صورت اس کے خارج  
وجود کے ساتھ مطابق ہو، اب یہ بھی ظاہر ہے کہ سبب اور علت والی چیز  
کے لیے ضروری ہے کہ بذات خود اس کا وجود ممکن ہو، ورنہ کسی سبب کے ساتھ  
اس کی وابستگی ناممکن ہوگی، نیز ہم یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ موجودات میں جاعل و  
محمول اور خالق و مخلوق ہونے کا جو تعلق ہے، اس تعلق میں اشیاء کی ماہیتوں کو  
داخل نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ مانا جائے گا، تو تمام معلولات ماہیتوں کے لوازم  
قرار پائیں گے، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ مبدء اول بھی کوئی ماہیت رکھنے  
والی ہستی ہے، اور یہ کہ کسی ماہیت کے معلوم ہونے کے ساتھ ضروری ہوگا کہ  
باری تعالیٰ کی کنہ ذات اور اس ماہیت کے سارے اسباب معلوم بھی  
ہو جائیں، اور یہ کہ جن جن چیزوں سے وجود کو تقوم حاصل ہوتا ہے، ان ہی سے  
ماہیت کا توام بھی تیار ہو، یعنی جو وجود کے مقومات ہوں گے وہی ماہیت کے  
مقومات بھی بن جائیں گے، اس لیے کہ اس وقت تو وجود کا شمار انتزاعی اور  
اضافی امور میں ہو جائے گا، چونکہ یہ ساری باتیں غلط اور ناممکن ہیں، اس لیے  
اب یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر معلول جس کی کوئی ماہیت اور جس کا کوئی وجود ہو، جب



اس کی ماہیت کا تصور خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے کیا جائے، تو اس  
 ماہیت کے تصور کے لیے کسی چیز کی ضرورت اس کے سوا نہ ہوگی، کہ اس کے اجزا  
 یعنی جنس و فصل کا تصور کیا جائے، لیکن اگر اسی معلول کی ماہیت کے متعلق یہ  
 تصور کیا جائے کہ وہ موجود ہے، تو چونکہ اس کا موجود ہونا ایک امکانی امر ہے  
 اس لیے اب وہ کسی مطلق سبب اور علت کی محتاج ہوگی، ظاہر ہے کہ ایسی  
 صورت میں اس معلول کی ماہیت کا موجود ہونے کی حیثیت کا علم اسی وقت  
 حاصل ہو سکتا ہے، جب پہلے اس کی علت موجبہ کے وجود کا علم بھی حاصل ہو لے  
 کیونکہ ممکن ماہیت کو جب تک کسی علت سے وجوب حاصل نہیں ہو لیتا، اس  
 وقت تک وہ موجود نہیں ہو سکتی۔

یہی حال اس معلول کے وجود خاص کا بھی ہے، اس لیے کہ معلول کے  
 وجود خاص کا تقویم اس کی خاص علت کے وجود ہی سے ہوتا ہے، پس معلول کا  
 ایسا علم تام جو اس کی وجودی ہویت کی خصوصیت کے ساتھ متعلق ہو، ناممکن  
 ہے جب تک اس کی خاص علت کی حقیقت کا علم حاصل نہ ہو چکا ہو، پھر  
 جس طرح اس معلول کی صورت امکانی ماہیت کو جب پیش نظر رکھا جاتا ہے، تو  
 اس وقت نہ وہ موجود ہی ہوتی ہے، اور نہ واجب، لیکن جب اس کے سبب کو بھی  
 سامنے رکھا جاتا ہے، تو اس وقت اس کی ہستی واجب ہوتی ہے، تغیر و انقلاب  
 کی راہیں ایسی حالت میں اس پر بند ہو جاتی ہیں، ٹھیک یہی حال اس کی ماہیت  
 کے علم کا ہے کہ اس کے معلوم ہو جانے سے اس کی علت کے وجود کا معلوم ہونا  
 قطعاً غیر ضروری ہے۔

بہر حال معلول کے خاص وجود کا یقینی علم اس کے سبب ہی کے معلوم  
 ہونے سے حاصل ہو سکتا ہے، اور جب اس کے سبب کا علم حاصل ہوگا تو  
 اس وقت خود اس کا علم بھی وجوباً اس طرح حاصل ہو جائے گا جس میں تغیر  
 و انقلاب نہیں ہو سکتا، اور جیسے یہ قاعدہ ہے کہ کسی معلول کا وجود ایک علت سے زیادہ اسباب  
 سے پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ معلول واحد پر دو علتوں کا توارد ناممکن ہے، اسی طرح  
 معلول کے متعلق بھی یہ ناممکن ہے، کہ اس کا حصول اس کے سبب کے علم کے سوا



کسی اور ذریعے سے حاصل ہوا کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی حیثیت سے دو تمام اور کامل اسباب پائے جائیں، یعنی ایک سبب تو وہ جس سے اس کا وجود حاصل ہوا اور دوسرا وہ جس سے اس کے وجود کا علم حاصل ہوا، حالانکہ یہ محال ہے اس لیے کہ گفتگو اس فرض کی بنیاد پر ہو رہی ہے کہ علم وجود کے ساتھ متحد ہے، پس جب کسی شے کا وجود اس شے کے علم کے مطابق ہوتا ہے، تو ضروری ہے کہ اس کی علت کا وجود علت کے علم کے مطابق ہو، اس لیے کہ معلول کی وحدت ظاہر ہے کہ علت کی وحدت کو مستلزم ہے، بہر حال ان تمام مباحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی چیزیں جو اسباب و مبادی والی ہیں، ان کے وجود کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ان کے مبادی کے علم کی راہ سے ان کو حاصل کیا جائے، یہاں کہنے والے شاید یہ یوچھیں کہ ہم کو جب کسی مکان کا علم حاصل ہوتا ہے، تو اس سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس مکان کا کوئی بنانے والا ضرور ہے حالانکہ مکان مکان بنانے والے کی علت نہیں ہے، بلکہ واقعہ اس کے برعکس ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم دراصل حاصل نہیں ہوتا، بلکہ مکان کے علم سے جو بات ضروری طور پر معلوم ہو جاتی ہے، وہ صرف یہ ہے کہ اس مکان کو بنانے والے کی حاجت ہے، اور مکان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ بنانے والے کا محتاج ہے، ظاہر ہے کہ مکان کی ایک صفت ہے، جو اسے عارض ہوئی ہے، اور اس کی ذات کے لوازم میں داخل ہے، اس کی ماہیت کا یہ حکم معلول ہے۔ پس یہاں بھی علت ہی سے معلول کی طرف راہنمائی ہوئی ہے، لیکن چونکہ کسی چیز کا دوسری چیز کا محتاج ہوتا اس کا سمجھنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک دونوں چیزوں کا علم حاصل نہ ہو جائے، اس لیے مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ مکان کے بنانے والے کی طرف جو نسبت ہے، وہ اسی ذریعے سے معلوم ہو سکتی ہے اور یہ بات کچھ اس خاص واقعے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ تمام



ارنی براہین کا یہی حال ہے، یعنی ان کے ذریعے سے بھی جو علم آدمی کو حاصل ہوتا ہے، اس میں بھی علت ہی سے معلول کا علم حاصل کیا جاتا ہے، جیسا کہ لمی براہین کے متعلق کہا جاتا ہے کیونکہ معلول اگرچہ اپنے وجود کے اعتبار سے معلول ہوتا ہے، لیکن معلول ہونے کی جو اس میں صفت پائی جاتی ہے، اور امکان کا جو نقص اس میں ہوتا ہے، یہی نقص کسی نہ کسی علت کی حاجت کا سبب ہے۔

اس لیے سمجھا جاتا ہے، کہ ارنی براہین اور دلائل دین میں معلول سے علت پر دلیل قائم کی جاتی ہے (ان سے یقین تو اس بات کا پیدا ہوتا ہے کہ مطلقاً کسی نہ کسی علت اور سبب کا وجود خاص معلول کے لیے ضروری ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ارنی براہین سے صرف ظن اور گمان غالب پیدا ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان سے خاص اور معین علت کی مختلف علامتوں میں سے خاص علامت کا اور مختلف آثار میں سے کسی خاص اثر کا سراغ ملتا ہے جیسا کہ اپنی جگہ براس کی تحقیق کی گئی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ کسی شے کے متعلق جو یقین اور اعتقاد اس کے اسباب و علل کی راہ سے حاصل نہ ہو گا، ایسا یقین خواہ جس درجہ بھی پختہ اور راسخ ہو، اس اعتقاد میں جتنی بھی قوت اور استوار سی ہو، لیکن پھر بھی وہ تغیر اور تبدیلی سے بالکل محفوظ نہیں ہے، اس لیے کہ اس قسم کے احتمالات کی گنجائش کا اس میں امکان باقی رہتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے کہ وہ معرفت زوال و انقلاب میں ہے، لیکن شے کا وہ علم جو اس کے اسباب و علل کے علم کی راہ سے حاصل ہوتا ہے تو یہ ایک ناممکن التیغیر اور لازوال علم ہے، خواہ اس علم کا تعلق جس معلوم سے ہو اس کے وجود میں بہ ذات خود کسی قسم کا تغیر کیوں نہ واقع ہو، اگرچہ اصل واقعہ یہی ہے کہ درحقیقت شے کا علم بحدسہ اس کا وجود ہی ہوتا ہے، لیکن الہیات کے دقیق ترین مسائل میں اس کا شمار ہے، بجز ان لوگوں کے جو کمال کے انتہائی مدارج تک پہنچ چکے ہیں، ہر شخص کی سمجھ میں یہ مسئلہ نہیں آسکتا، علم باری کے مباحث میں انشاء اللہ تعالیٰ میں اس کی پوری تحقیق کروں گا۔



مذکورہ بالا حال تو ان چیزوں کا تھا جو علل و اسباب والی ہیں، لیکن ایسی چیز جو سبب اور علت سے بے نیاز ہو، اور اپنے قوام کی تیار ہی میں کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو، تو اس کے علم کے متعلق چند باتیں ہو سکتی ہیں، یا اس کا علم ایسا پدید ہوگا، کہ فطرۃً ہر شخص کو وہ معلوم ہوگی، یا اس کا معلوم ہونا ناممکن ہوگا، اور اس کے علم سے قطعی مایوسی ہوگی، یا اس کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگی کہ اس کے آثار و لوازم سے اس کا پتہ چلا یا جائے، اور ان ہی سے اس کو جانا جائے، مگر اس قسم کی چیزوں کی کنہ حقیقت اور ماہیت کو آدمی جان نہیں سکتا۔

چونکہ حق تعالیٰ ہر کسی چیز کو برہان نہیں بنایا جاسکتا، اور نہ اس کی کوئی حد (ذاتیاتی تعریف) ممکن ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی چیز کسی وجہ سے بھی سبب نہیں قرار پا سکتی، یعنی نہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہے، مثلاً نہ اس کے لیے فاعل ہے، اور نہ غایت، اور نہ اس کے قوام کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے مادہ ہے نہ صورت نہ اس کی ماہیت کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے جنس ہے اور نہ فصل، مگر باوجود اس کے کوئی چیز اس سے خالی نہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات خود ہر شے پر برہان ہے اور ہر چیز سے وہ تمام شیاؤں سے زیادہ قریب ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: *نحن اقرب الیہ من جبل الوریث* (کہ میں اس کی شے رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں) اور فرمایا گیا ہے: *هو معکم ۱۱* (یہاں کہ تم) (وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو) اور اپنی ذات پر برہان و دلیل خود ہی ہے، جیسا کہ فرمایا گیا: *شہد اللہ انہ لا الہ الا هو* (خدا اس کی شہادت دیتا ہے کہ کوئی الہ اللہ کے سوا نہیں ہے) اور فرمایا گیا: *اولم یکف انہ علی کل شئی شہید* (کیا تیرے رب کے لیے یہ کافی نہیں کہ وہ ہر چیز پر حاضر ہے) اور فرمایا گیا: *قل ہی شئی اکبر شہادۃ قل اللہ* (کہو شہادت دینے میں سب سے بڑی چیز کیا ہے، انہم کہو کہ اللہ کہ اس سے بڑا گواہ کون ہو سکتا ہے اس مقام پر ایک مشکل سوال پیش کیا جاتا ہے، خصوصاً وجود کے متعلق میرا یہ خاص مسلک



ہے، کہ علت اور معلول ہونے کی صفت سے درحقیقت براہ راست اور بالذات  
وجود ہی ہوتا ہے، اور ماہیت کی حیثیت محمول بالعرض ہونے کی ہے،  
اس بنیاد پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ آدمی کو خود اپنی ذات کا جو علم ہے، چاہے کہ  
یہ بخشنہ اس کا وجود ہی ہو، (کہ علم اگر وجود ہی کا نام ہے تو اس کا یہی مقتضا ہے)  
اب ظاہر ہے کہ آدمی کے وجود کا شمار بھی ان ہی موجودات کے سلسلے میں ہے  
جو مبادی اور اسباب والے ہیں، اور یہ بات ثابت ہو چکی کہ مبدء اور  
سبب والی ہستی کا علم اس کے مبدء اور سبب ہی کے علم سے حاصل ہو سکتا ہے،  
اور قاعدہ ہے، کہ شے کے وجود کا مبدء اور سبب مبدء کا وجود ہی ہوتا ہے،  
ان سبب باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر کسی مبدء اور سبب والی  
چیز کا علم پوری قوت اور وثاقت سے حاصل ہو، تو اس شے کے مبدء کا  
علم بھی وثاقت و پختگی قوت و شدت کے انتہائی مرتبے پر ہوگا، اب ظاہر  
ہے کہ ہم لوگوں کو جو خود اپنی اپنی ذات کا علم ہے، اس علم سے زیادہ قوی  
روشن، مستحکم، استوار علم اور کون ہو سکتا ہے، کیونکہ اپنی ذات کا علم بخشنہ خود  
ہماری ذات ہی ہے، صاف بات ہے کہ کسی چیز کے سامنے کسی چیز کے  
حاضر ہونے سے اس کا علم، خود ذات کا اپنی ذات پر متکشف ہو جانا، ان  
دونوں میں دوسری صورت پہلی شکل سے قطعاً زیادہ زور دار اور  
قوی ہے، پس جب ثابت ہوا کہ اپنی ذات کا علم تمام علوم سے زیادہ  
قوی اور مضبوط ہے تو ہمارے نفوس کا جو مبدء و سبب ہے، چاہے کہ  
اس کا علم اپنی ذات کے علم سے بھی زیادہ قوی ہو، مگر یہاں قصہ یہ ہے کہ  
ہمارے نفوس کے جو مبادی و اسباب ہیں، بالآخر ان کی انتہا اس ذات پر  
ہوتی ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ بات گذر چکی کہ  
واجب الوجود کی حقیقت کا علم واجب الوجود کے سوا کسی دوسرے کو  
نہیں ہو سکتا، جیسا کہ خود فرمایا گیا ولا یحیطون بہ علماً اپنے علم سے اس کو کوئی  
گہر نہیں سکتا، وعنت الوجوه لعلی القیوم (زندہ و قیوم کے لیے تمام چہرے  
ہلک گئے) یہ تھی اس اشکال کی تقریر، اس عقیدے کے حل سے اگرچہ بعض



فقرار کو سر فراز فرمایا گیا ہے، لیکن عبارت میں اس کی تقریر جیسی کہ چاہیے  
 ادا نہیں ہو رہی ہے۔ بات گہری ہے، راستہ غیر واضح اور مخفی ہے، مگر باوجود  
 اس کے میں تعبیر کی کوشش کرتا ہوں، بات یہ ہے کہ اپنی اپنی ذات کا علم جب  
 خود ہمارا وجود ہی ہے، تو ناگزیر ہے، کہ ہماری ذات کا جو مبداء اور سبب ہے  
 اس کا وہ علم جس کی وجہ سے اپنی اپنی ذات کا علم ہم لوگوں کو ہوا، یہ علم  
 بجنسہ مبداء کا وجود ہو یعنی وہ علم ہمارے وجود کا نہیں، بلکہ مبداء کے وجود کا  
 عین ہو گا، اب اس کے ساتھ یہ واقعہ ہے، کہ مبداء کا وجود اور اس کی  
 یافت و حصول خود اس کی اپنی ذات کے لیے ہے، نہ کہ ہمارے لیے ہے،  
 اس لیے کہ معلول کا وجود تو علت کے وجود کا تابع ہوتا ہے نہ کہ اس کا عین  
 ہوتا ہے، یعنی معلول کا وجود بجنسہ علت کا وجود نہیں ہو سکتا، اسی طرح  
 معلول کا علم علت کے علم کا تابع ہو گا، بہر حال جب دونوں علوم کی حیثیت  
 دو وجودوں کی قرار پائی، تو اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اپنی اپنی ذات کا  
 علم اگرچہ ہم اپنے مبداء اور سبب ہی کے جاننے سے حاصل ہوا ہے،  
 لیکن اپنے مبداء کا جو علم ہمیں حاصل ہوا ہے، یہ دراصل اس مبداء کا وجود ہی  
 ہے، پھر چونکہ مبداء اور سبب کو ہم سے جو تعلق ہے، وہ ایجاد کرنے اور  
 فاعل ہونے کا ہے، اسی طرح اپنے مبداء کا ہمیں جو علم ہے، اور اصل اس سے  
 غرض مبداء کا وجود ہی ہے مگر باتیں بشرط کہ اس وجود میں یہ قید لگی ہوئی  
 ہے کہ ہمارے نفوس کو اسی نے وجود بخشا اور ایجاد کیا، اور ہماری ذاتوں کی  
 فاعلیت اسی وجود کی طرف منسوب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اپنے مبداء اور  
 سبب کا ہمیں جو علم ہوتا ہے، یہ اس علم پر بھی مقدم ہے، جو ہمیں خود اپنی  
 ذات کا ہے، اس لیے کہ مبداء کا وجود موجد اور فاعل ہونے کے اعتبار سے  
 ہم پر مقدم ہے، خلاصہ یہ ہے کہ علم کا حال قوت اور ضعف، علت اور  
 معلول ہونے میں بجنسہ وہی ہے جو حال وجود کا ہے، اور یہ کہ تمام  
 چیزوں کو ایک قسم کی کنیونٹ (اور بود) تو اپنے اپنے معلول ذات  
 کے آگے حاصل ہے، اور ایک کنیونٹ ان کی اپنے مبادی اور اسباب کے



سامنے ہے، اور یہ کچھلی کنیونٹ یعنی اسباب و مبادی کے سامنے ان کا ہونا،  
یہ اس کنیونٹ سے زیادہ قوی ہے جو انہیں خود اپنی اپنی ذاتوں کے سامنے  
حاصل ہے، یا یوں کہو کہ شے کا اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ہونا یہ بات  
خود اپنی اپنی ذات کے آگے ہونے سے زیادہ قوی ہے جس کی وجہ وہی  
ہے کہ اپنے سامنے تو اشیاء کی کنیونٹ اور بود امکانی صفات سے موصوف  
ہے، اور اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ان کی کنیونٹ و جوب کے  
رنگ سے رنگین ہے، ظاہر ہے، کہ جوب کی نسبت امکان کی نسبت  
سے زیادہ قوی ہے کائنات کا جو کل ہے، اس کے آگے تمام اشیاء کی  
کنیونٹ ایک ایسے انداز اور طریقے سے ہے، جو ان اشیاء کے ہر قسم کے  
بود، اور نمود سے زیادہ قوی اور زیادہ رفیع و برتر ہے، نبوی دعاؤں  
(علی الداعی بھا وآلہ اکمل الصلوات) میں یہ الفاظ بیان کیے گئے ہیں:-  
یا کائن یا کائنات، یا کائن قبل کل کون، و یا کائن بعد کل کون یا مکون  
لکل مکون اے وہ جو تھا، اے وہ جو خود بود ہے، اے وہ سے جو ہوا،  
ہر بود سے پہلے اور ہوا ہر بود کے بعد، اے ہر پیدا ہونے والے کا پیدا کرنے والا۔  
جب کسی چیز کا علم اس کے علل و اسباب کی راہ سے  
انطباعی طور پر حاصل ہوگا، تو اس قسم کا علم کلی علم ہونے  
کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا، اس فصل میں اسی دعویٰ کو  
ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

## فصل

معلوم ہوتا چاہیے کہ کسی چیز کا علم کبھی تو کسی ایسی صورت کے  
ذریعے حاصل ہوتا ہے، جو معلوم کی ماہیت کے مساوی ہوتی ہے، اور  
کبھی علم خود معلوم کا اپنا وجود ہی ہوتا ہے، مثلاً اپنی ذات کا ہمیں جو علم ہے،  
یا ہمارے اندر جو صورتیں قائم ہیں، ان کے علم کا بھی یہی حال ہے، چونکہ  
حق تعالیٰ کو جو اشیاء کا علم ہے، اس کے متعلق متاخرین حکماء کا خیال ہے کہ  
حق تعالیٰ کو ان کا علم ان ذہنی صورتوں کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے،  
جو ذات حق کے ساتھ قائم ہیں، اور اس پر زائد ہیں۔



اور قاعدہ ہے کہ صورتہ کے ذریعے سے جس علم کا حصول ہوتا ہے، جسے اصطلاحاً علم صوری کہتے ہیں، وہ خود بھی ہمیشہ کلی ہوتا ہے، اور جو نتائج و ثمرات اس قسم کے علم پر مرتب ہوتے ہیں، وہ بھی کلی ہی ہوتے ہیں، ان کی کلیت ایسی ہوتی ہے کہ اگر ہزار در ہزار قیود کے ذریعے سے ان میں سے کچھ پیدا کی جائے، جب بھی وہ کلی کے کلی ہی باقی رہتے ہیں، یعنی ان کی خود ذات کا جب تصور کیا جائے گا، تو متعدد اور کثیر امور کی شرکت سے ان کا مفہوم مانع نہ ہوگا۔

اب ان مقدمات کی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ عقل و مبادی کا علم اگر اس طریقے سے حاصل ہو، تو ضرور ہے کہ اس علم سے تمام معلومات کا علم حاصل ہو جائے، حتیٰ کہ شخصی افراد تک ان کا احاطہ وسیع ہوگا، مگر ہر حال میں یہ علم کلی ہی باقی رہے گا، یہ ہے کہ متاخرین حکماء کے اس خیال کا خلاصہ جو علم باری کے متعلق ان کی طرف منسوب ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کو اشیا کا علم بوجہ کلی حاصل ہے (اس خیال کے ثبوت میں جو دلائل ان کی طرف سے پیش کیے گئے ہیں، اور جو کیفیت اس کی بیان کی گئی ہے، اس کی تفصیل ان حکماء کی کتابوں میں ملتی ہے، جو حق تعالیٰ کے علم کو علم صوری و معمولی قرار دیتے ہیں، مثلاً شیخ رئیس اور ان کے تلامذہ جیسے بہمنیار وغیرہ کی کتابوں میں اس کا ذخیرہ موجود ہے، شیخ نے اپنی کتاب شفا اور نجات میں اس کو یوں ادا کیا ہے :-

یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ واجب الوجود کو اشیا کا تعقل اور علم خود ان اشیا کے ذریعے سے ہو، اور وہ اشیا پر کے حکم کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم ان چیزوں سے ہوا ہے، جن کا وہ تعقل کرنا اور جنہیں وہ جانتا ہے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم اشیا سے ہو، یا یہ ماننا پڑے گا کہ ان اشیا کا تعقل اور ان کا علم حق تعالیٰ کی ذات کو عارض اور لاحق ہوا ہے، ایسی صورت میں خدا کی ذات ہر اعتبار اور ہر جہت سے



واجب الوجود باقی نہ رہے گی، حالانکہ یہ محال ہے، اور اس کا  
یہ مطلب ہوگا کہ اگر بیرونی امور جو اس کی ذات سے خارج ہیں  
نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ میں بعض حالات اور صفات نہ پائے جائیں،  
اور یہ بھی لازم آئے گا کہ خدا کی کوئی حالت اور صفت ایسی بھی ہے،  
جو خود اس کی ذات سے نہیں، بلکہ غیر کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے،  
اور اس کی وجہ سے یہ خرابی درپیش ہوگی کہ خدا کی ذات پر اس کا  
غیر بھی اثر انداز ہو سکتا ہے، لیکن گذشتہ بالا اصول سے ان تمام  
امور کے متعلق ثابت ہو چکا کہ خود وہ اور تمام ایسی باتیں جو اتنی قسم کی  
ہوں باطل اور غلط ہیں، نیز واجب الوجود چونکہ ہر وجود کا مبدء  
اور سرچشمہ ہے، اس لیے وہ خود اپنی ذات ہی سے اس چیز کا تعقل  
کرتا ہے، جس کا وہ مبدء اور سبب ہے، چونکہ وہی ان تمام موجودات  
کی خود ذات کا مبدء ہے جو اپنی ہستی میں تمام اور کامل ہیں، اور  
ان کا بھی مبدء ہے جو بننے اور بگڑنے رہتے ہیں، البتہ اس قسم کی  
بننے بگڑنے والی ہستیوں کے انواع کا مبدء و توفیق تعالیٰ کی ذات  
براہ راست ہے، اور یہی انواع اپنے اپنے افراد و اشخاص کے لیے  
واسطہ بن جاتے ہیں، یعنی انواع کے ذریعے سے واجب تعالیٰ  
اشخاص و افراد کا مبدء بن جاتا ہے، ہر حال ان انواع کے ذریعے سے  
افراد و اشخاص کا وہ مبدء بھی ہے (اور ان ہی کے توسط سے  
ان کو جانتا بھی ہے) لیکن ایک دوسرے پہلو سے واجب تعالیٰ  
ان تغیر پذیر حقائق کا عالم و عاقل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ  
اس حیثیت سے کہ یہ حقائق تغیر پذیر ہیں، ان کا ایسا تعقل جو  
زبانی تغیرات و انقلابات سے متاثر ہوتا ہو، اور شخصی صفات سے  
شخص و موصوف ہوتا ہو، ایسے شخصی تعقل سے واجب الوجود کی  
ذات پاک ہے، بلکہ ان امور کا علم و تعقل حق تعالیٰ کو ایک اور  
طریقے سے حاصل ہے جسے میں آئندہ بیان کروں گا کیونکہ واجب الوجود



کے لیے یہ بات جائز نہیں ہو سکتی کہ ان کا زمانی تعقل و ادراک کبھی تو اس طور پر کرے کہ وہ موجود ہیں اور معدوم نہیں ہیں، پھر ان ہی کا زمانی تعقل اس طور پر کرے کہ وہ معدوم ہیں اور موجود نہیں ہیں، اگر ایسا ہوگا، تو ان دونوں امور کے لیے الگ الگ صورتیں ہوں گی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک کے ساتھ دوسری باقی رہ سکے، اور اگر صورتیں بدلتی رہیں گی، تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود کی ذات تغیر پذیر ہے، پھر جو چیزیں بننے کے بعد بگڑتی رہتی ہیں، یعنی فاسدات ہیں، اگر ان کا تعقل و ادراک حق تعالیٰ کو ان کی ماہیت مجردہ اور ان صفات کے ذریعہ سے ہوا جو ماہیت مجردہ کے تابع ہوتے ہیں، یعنی جو تشخص کو قبول نہ کرتے ہوں، تو ظاہر ہے کہ ان فاسدات کا یہ ادراک ان کے قاسد ہونے کی حیثیت سے نہ ہوگا اور اگر ان کا تعقل اس طریقے سے ہو کہ مادے اور مادی عوارض کے ساتھ وہ مربوط و مقارن ہیں، یعنی وقت و زمانہ، تشخص و ترکیب، وغیرہ عوارض مادی بھی اس کے ساتھ لیے ہوئے ہیں) تو ایسی صورت میں یہ قاسد میرزا محفل نہ ہوں گی، بلکہ محسوس ہوں گی، یا متخیل ہوں گی، اور میں نے اپنی دوسری کتابوں میں یہ بیان کیا ہے کہ ہر وہ صورت جو محسوس ہوا اور ہر وہ صورت جو خیالی ہو، یعنی حواس اور خیال سے جن کا ادراک ہوتا ہو، ان کے متعلق یہ کلیہ ہے کہ بحیثیت محسوس یا متخیل ہونے کے ان کا ادراک جب کبھی بھی ہوگا، وہ کسی ایسے ادراک کے لیے اور ذریعے سے ہوگا، جو انقسام اور تجزی کو قبول کر سکتا ہو۔

پھر جس طرح حق تعالیٰ کے لیے بہت سے افعال و اعمال کا اثبات اس کے لیے نقص اور عیب بن جاتا ہے، اسی طرح تعقلات اور ادراکات کی بہت سی ایسی صورتیں ہیں، جن کا اثبات واجب تعالیٰ کے لیے باعث نقص ہے، بلکہ ہر شے کا تعقل



واجب الوجود کلی طریقے سے فرماتا ہے، مگر باوجود اس کے کوئی شخصی چیز بھی اس سے اوچھل نہیں ہے، اور اس وقت صادق آتا ہے کہ لا یغزب عندہ مثقال ذرۃ فی السموات والارض (نہیں غائب ہے خدا سے ذرہ برابر بھی کوئی چیز نہ آسمانوں میں نہ زمین میں) یہ مسئلہ بھی طرفہ عجائب میں سے ہے، جس کے لیے ضرورت ہے کہ آدمی اپنی طبیعت میں لطافت پیدا کرے باقی واجب الوجود کو پھر ان تمام اشیاء کا علم کس طرح ہوتا ہے، تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ واجب الوجود کو جب اپنی ذات کا تعقل ہوا، اور اس بات کا تعقل ہوا کہ وہی ہستی موجود کا مبدی و سرچشمہ ہے، تو اسی کے ساتھ اس کو ان تمام ابتدائی اور اولی موجودات کا تعقل ہو گیا، واجب الوجود سے نسا در ہوئے اور ان کا بھی جو ان موجودات سے پیدا ہوئے، اور ہوتے رہتے ہیں، اور دنیا کی چیزوں میں سے کوئی چیز جب موجود ہوتی ہے، تو اپنے اس بود کی وجہ سے اس پر صادق آتا ہے کہ اس کے وجوب کا سبب واجب الوجود ہی کی ذات ہے، اور اس مسئلے کو میں بیان کر چکا ہوں اس پر بھی اسباب باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ ہونے کی وجہ سے اس کو پہنچ جاتے ہیں کہ ان سے جزئی امور موجود اور پیدا ہوں۔

الغرض اول تعالیٰ چونکہ اسباب کو بھی جانتا ہے اور ان سے بے غرض اور مناسبتوں کو بھی جانتا ہے، جو ان اسباب کو اپنے مسببات سے ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یقیناً وہ ان نتائج کو بھی جانتا ہے، جن تک ان آثار یہ اسباب پہنچیں گے، اور ان نتائج کو بھی جانتا ہے، جو اسباب اور ان کے نتائج کے درمیان میں حائل ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے، کہ گھوم گھوم کر پھر یہ اسباب ان ہی نتائج تک کس طرح پہنچیں گے، کیونکہ یہ ناممکن ہے، کہ وہ اسباب اور ان کی مطابقتوں کو تو جانے اور ان کے نتائج کو نہ جانے، اور اس بنیاد پر واجب تعالیٰ کو ان جزئی امور کا ادراک ان کی کلی ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے (کلی ہونے کی حیثیت) کا



مطلب یہ ہے کہ ان جزئی امور کے جو صفات ہیں، ان کی حیثیت سے وہ انہیں جانتا ہے، خواہ ان صفات کی وجہ سے کوئی شخصیت ہی غرضیت پذیر کیوں نہ ہوتی ہو، الغرض کسی شخصی زمانے یا شخصی حال کی طرف بھی اگر ان صفات کو منسوب کیا جائے تو اس وقت بھی اس شخصی حال کی کیفیت ان صفات کے ساتھ ان ہی صفات کے مانند ہوگی، کیونکہ دراصل ان صفات کا انتساب، ایسے مبادی کی طرف ہوتا ہے، جن کی نوع کسی شخصی فرد میں منحصر ہوتی ہے، اسی لیے اس قسم کی نوع کا انتساب شخصی و جزئی امور کی طرف ہو جاتا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ اس قسم کے انتساب سے بسا اوقات شخصی امور کے لیے ایسی تعریف اور ایسے صفات ثابت ہوتے ہیں، جو ان ہی شخصی امور میں منحصر ہو کر رہ جاتے ہیں۔

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے کہ :-

میں پھر پلٹتا ہوں اور کہتا ہوں کہ تم کو مثلاً آسمانوں کی تمام حرکتوں اور گردشوں کا اگر علم حاصل ہو جائے، تو اس کی وجہ سے تمہیں ہر گزہن، اور مختلف سیاروں میں، جو جزئی انفصال اور اتصال کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان میں سے ہر ایک اتصال اور انفصال کی بچستہ جزئی حالت کا علم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن ان کے متعلق تمہارے اس علم کی نوعیت وہی ہے، جسے کلی طریقے کا علم میں کہتا ہوں، کیونکہ مثلاً کسی گزہن کے متعلق تم یہی کہو گے، کہ یہ فلاں گزہن ہے جو فلاں گردش کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنی فلاں ستارہ فلاں جگہ سے فلاں مقام پر جب پہنچتا ہے، مثلاً شمالی جہت سے گرمی کے زمانے میں چاند فلاں برج سے حرکت کر کے فلاں کے مقابلے میں جب پہنچتا ہے، اور اس گزہن سے پہلے یا اس کے بعد جو گزہن ہوگا، ان میں اور اس گزہن میں اتنی مدت کا فاصلہ ہے، اور اسی طرح ہر دو گزہنوں کے درمیانی وقفے کو تم بتا سکتے ہو، واقعہ یہ ہے کہ ان



گزہنوں کے متعلق جتنے عوارض کا اندازہ کیا جاسکتا ہے تم ہر ایک کو جان لیتے ہو، لیکن تم نے ان چیزوں کو جس قدر بھی جانا ہوتا، تاہم تمہارا یہ علم کلی طریقے کا علم ہے، کیونکہ جن صفات کو تم نے اس گزہن کی طرف منسوب کیا ہے، جائز ہے کہ ان کو بہت سے ایسے گزہنوں پر محمول کرو، جن کا حال وہی ہو، جو اس خاص گزہن کا ہے، لیکن کسی دلیل سے تم کو اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ باوجود ان تمام باتوں کے یہ خاص گزہن صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے ان صفات کی جو کلیت ہے، اس کا اس سے ازالہ نہیں ہوتا، بشرطیکہ میں نے جو باتیں ابھی بیان کی ہیں وہ تمہارے پیش نظر ہیں۔ شیخ کے بحسب الفاظ ختم ہوئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کا یہ مذہب ہے کہ تمام موجودات حتیٰ کہ شخصی اور جزئی امور کو حق تعالیٰ کی طریقے سے جانتے ہیں، اس کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے کہ خدا کو اشیاء کا بوجہ کلی علم حاصل ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واجب تعالیٰ کو صرف اشیاء کے لطائف اور ان کے انواع کا علم ہے، اور ان کے شخصی افراد سے وہ ناواقف ہے، اور اس بنیاد پر یہ الزام قائم کیا جائے کہ حق تعالیٰ کے علم سے بعض خصوصیات پوشیدہ رہ گئے ہیں، جیسا کہ بعضوں کو وہم گذرا ہے، بلکہ شیخ کا صحیح مذہب وہی ہے جس کی اس نے تفسیر کی ہے، کہ باری تعالیٰ کو تمام شخصی اور جزئی امور کا علم اسی طرح سے ہے جس طرح وہ اجناس اور انواع کو جانتا ہے، البتہ انتیہات ضرور ہے کہ ان شخصی امور کو وہ ان کے ایسے کلی صفات کے ذریعے سے جانتا ہے جن کی نوع ان شخصی امور میں سے کسی ایک شخص کے ساتھ مخصوص اور ان ہی میں وہ منحصر ہے، بعض متاخرین مثلاً محقق طوسی اور جو لوگ ان کے طبقے کے ہیں، انہوں نے واجب تعالیٰ کی ذات میں مقولات و معلومات کی صورتوں کو ثابت کرنے کے بعد بھی عقلی طور پر شیخ کی مخالفت کی ہے اور اس مسئلے میں شیخ کو مطمئن بھی کیا ہے، لیکن علم کی حقیقت کے بیان کرنے میں ان کی تقریریں نام نہیں ہیں۔



بلکہ سچ یہ ہے کہ اس مسئلے کے متعلق یہ لوگ شیخ کے برابر بھی نہیں چل سگے ہیں، شیخ پر ان لوگوں نے جو اعتراضات کیے ہیں، میں سب کا جواب دے چکا ہوں، اور ان کی گرفتوں میں جو نقائص ہیں انہیں بھی ظاہر کر چکا ہوں پھر اشیاء کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کی جو کیفیت ہے، اس کو بھی میں نے بیان کیا ہے، دکھایا ہے، کہ اس مسئلے میں نہ وہ مسلک صحیح ہے جس کی تقریر شیخ نے کی ہے، اور نہ وہ درست ہے جو ان لوگوں کا خیال ہے، بلکہ واقعے کی اصل صورت وہی ہے، جو میں نے تحقیق کی ہے جس کے بیان کا وعدہ پہلے سے کرتا چلا آرہا ہوں، انشاء اللہ تعالیٰ۔

## فصل

شخصی موجودات میں جب کسی قسم کی تبدیلی واقع ہوتی ہے، تو جس علم کا ان سے تعلق ہوتا ہے اس میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، شفا میں شیخ نے اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہ جزئی اور شخصی امور کا ایسا علم و ادراک جس کے تغیر پذیر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے عالم میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور ان ہی چیزوں کا ایسا علم جس کی وجہ سے ان کے عالم میں کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا، ان دونوں علوم کی کیا کیفیت ہے، حسب ذیل الفاظ میں اس کا جواب دیا ہے۔

مثلاً ہم کو چاند کے تمام گریبنوں کے متعلق (ریاضی کے مقررہ قاعدوں کی بنیاد پر) یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کس طرح واقع ہوتے ہیں، اور یہ فرض کیا جائے کہ تمہارا وجود دائمی ہے تو ایسی صورت میں تم کو مطلق گریبن کا علم نہ ہو گا بلکہ ہر گریبن جو واقع ہونے والا ہے، تم اس کے عالم ہو گے، اور ہر گریبن کے وجود اور عدم کا علم تمہارے لیے برابر ہو گا، یعنی اس علم میں کوئی تغیر نہ پیدا ہو گا، کیونکہ دونوں حالتوں میں تمہارا ایک ہی علم باقی رہتا ہے مطلب یہ ہے، کہ یہ علم کہ فلاں گریبن کا وجود فلاں فلاں صفات کے ساتھ فلاں گریبن کے بعد ہو گا، یا آفتاب برج حمل میں فلاں زمانے میں



قلاں چیز کے بعد اور اس کے بعد فلاں چیز جب ہوگی تب اس گراہن کا  
وقوع ہوگا، یہ نفسیہ تمہارے نزدیک صادق ہوگا، اس وقت بھی  
صادق ہوگا، جب تک کہ یہ گراہن واقع نہیں ہوا ہے، اور اس  
وقت بھی جب اس کا وقوع ہو رہا ہو، اور اس وقت بھی جب  
یہ گراہن ختم ہو چکا ہو۔

لیکن اگر بجائے اس طرز کے علم کے تم اپنے اس علم میں  
زمانے اور وقت کو بھی داخل کر دو، یعنی کسی مقررہ آن یا لمحے میں  
تم کو یہ معلوم ہو، کہ یہ گراہن موجود نہیں ہے، اور دوسرے آن میں معلوم  
ہو، کہ وہ موجود ہے، تو تمہارا پہلا علم یعنی گراہن کے نہ موجود ہونے کا  
علم ظاہر ہے، کہ اس کے موجود ہونے کے علم کے بعد بدل جائے گا،  
اور ایک جدید علم تمہارے اندر اس گراہن کے متعلق پیدا ہوگا،  
یہی تمہارے علم کی وہ تبدیلی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ  
کیا تھا، کہ جو علم گراہن کے کھلنے سے پہلے تم میں پایا جاتا تھا، وہ  
اس کے کھلنے کے وقت باقی نہ رہے گا، بہر حال یہ علم بھی اور  
خود تم بھی زمانی اور آتی ہو، اور علم کی پہلی صورت وہ ہے، جس میں  
نہ زمانے کو دخل ہے، اور نہ زمانے کے احکام اس پر جاری ہوتے  
ہیں اس علم کو اس سے کچھ سروکار نہیں کہ اس کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ  
قلاں خاص وقت اور زمانے سے تعلق رکھتا ہے یعنی اس حیثیت سے  
اس پر حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ اس خاص زمانے سے اس کا تعلق ہے  
اور گراہن کے متعلق یہ کوئی تیا حکم، اور جدید علم ہے۔

شیخ کے اس کلام کا مطلب یہ ہے، کہ دنیا کی چیزوں کا وہ علم جو ان کے  
انتہائی اسباب و علل کے علم کے ذریعے سے حاصل نہ ہوا ہو بلکہ ان کا علم خود  
ان ہی چیزوں کے توسط سے حاصل کیا گیا ہو، جسے علم انفعالی کہتے ہیں، اس  
قسم کے علم میں ضروری ہے کہ ان چیزوں کے تغیر سے خود اس علم میں بھی  
تغیر واقع ہو، مثلاً زید جس وقت گھر میں ہو، اس وقت تم کو اگر یہ علم ہو کہ



زید گھر میں ہے، اب اس کے بعد یہی زید گھر سے باہر ہو جاتا ہے، سوال ہوتا ہے، کہ اس کے نکلنے کے بعد تمہارا پہلا علم (یعنی زید گھر میں ہے) باقی رہتا ہے یا نہیں، اگر زید کے گھر سے نکلنے کے بعد بھی تم یہی بیان رہے ہو، کہ وہ گھر ہی میں ہے، تو پھر تمہارا یہ علم علم نہیں بلکہ جہل ہے، مطلب یہ ہوا کہ تمہارا یہ اعتقاد اور یقین علم کی کیفیت کو چھوڑ کر جہل بن گیا، اور اس میں تغیر پیدا ہو گیا، اور اگر پہلا علم تمہارا باقی نہیں ہے تو جو تغیر یہاں واقع ہوا وہ پہلے تغیر سے زیادہ واضح ہے۔

بعض لوگوں نے اس مقام پر، یہ کہا تھا کہ کسی چیز کے متعلق یہ علم کہ وہ آئندہ زمانے میں موجود ہوگی، یہ بات اور ایسی چیز کے وجود کا علم جب وہ پائی جائے، یہ بات، دونوں ایک ہی علم ہے۔ اس خیال کو اہل علم نے دو طریقوں سے غلط قرار دیا ہے پہلا طریقہ اس کے ابطال و تغلیط کا یہ ہے، کہ اگر اس کو صحیح مانتا جائے تو لازم آتا ہے، کہ اگر ہم کو اس وقت اس بات کا علم ہو، کہ مختلف وقتوں میں سے کوئی وقت آئندہ زمانے میں پایا جائے گا، مثلاً دن میں ہم کو یہ معلوم ہوا کہ آنے والی رات عنقریب موجود ہوگی، اور فرس کرے گا کہ ہم کسی ایسی جگہ پر ہوں جہاں دن اور رات کا فرق نہیں محسوس نہ ہو سکتا ہو، (مثلاً ہم کسی گھب اندھیری کوٹھری میں ہوں) پھر اسی حال میں رات آجائے، تو چاہیے کہ ہمیں رات کے وجود کا علم ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود تھا، یا مثلاً اس وقت ہم کو یہ معلوم ہو، کہ عنقریب آفتاب طلوع ہونے والا ہے، اس کے بعد آفتاب طلوع ہو جائے، چاہیے کہ ہمیں اس طلوع کا علم ہو، خواہ اس طلوع کا ہمیں مشاہدہ ہو رہا ہو، یا نہ ہو رہا ہو، ہم نے اس کو دیکھا ہو، یا نہ دیکھا ہو، کوئی ہمیں اس کی خبر دے یا نہ دے، یا اس کی روشنی ہم نے دیکھی ہو، یا نہ دیکھی ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود ہی تھا، کیونکہ یہ بات (مذکورہ بالا نظریے کی بنیاد پر)، ہمیں پہلے ہی سے معلوم تھی، ظاہر ہے کہ اس قضیہ شریعہ کی تالی



باطل ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ اس کا مقدم بھی غلط ہے۔

دوسرا طریقہ اس کے ابطال کا یہ ہے کہ حکم چاہتا ہے کہ اس میں معلوم کے مطابق کوئی صورت ہو، پھر جس طرح یہ بات کہ شے آئندہ زمانے میں موجود ہوگی، اور یہ بات کہ شے موجود ہے، دونوں میں کھلی ہوئی متعارضت ہے، بلکہ ہر ایک دوسرے کے منافی ہے، اس لیے کہ شے آئندہ موجود ہوگی اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز فی الحال موجود ہے، آئندہ زمانے میں وہ پائی جائے گی، پس جب ان دونوں معلوموں میں بذات خود متعارضت بلکہ منافات ہے، تو ضرور ہے کہ ذہن میں ان دونوں سے جو صورتیں حاصل ہوں گی ان میں بھی یقیناً متعارضت اور منافات ہوگی، اس لیے کہ اس قسم کے علوم جو تجدید پذیر امور سے، ان کے تجدیدی صفات کے تعلق سے ماخوذ ہوتے ہیں، ضرور ہے کہ اپنے اپنے متعلقہ معلومات کے تغیر سے خود بھی متغیر ہوں، البتہ وہ علم جس کے حصول کی راہ ہی دوسری ہے، یعنی وہی جو اعلیٰ مبادی و اسباب کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں، تو ایسا علم نہ اپنے متعلقہ معلومات کا تابع ہوتا ہے، اور نہ ان معلومات کے تغیر سے اس میں تغیر پیدا ہوتا ہے، محقق طلوسی نے علم کے رسالے کی شرح میں لکھا ہے:-

پھر اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ اشیاء میں تکثر اور تعدد خود ان کی اپنی حقیقتوں کی وجہ سے پیدا ہوا یا کسی واحد حقیقت میں چند چیزیں مشترک ہوں، لیکن عددی طور پر ان میں کثرت پیدا ہو جائے، پھر کسی واحد حقیقت والی کثرت کے افراد، اور احاد کبھی تو غیر قار ہوتے ہیں، یعنی ان افراد و احاد کا وجود ایک ساتھ پایا نہیں جاتا، یا کبھی قار ہوتے ہیں، (یعنی اکٹھے ہو کر ساتھ ساتھ پائے جاسکتے ہیں) پہلی صورت ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہے جو زمانے کے ساتھ ہوں، یا زمانے میں پائی جاتی ہوں، کیونکہ تغیر اور تجدید کی پہلی علت، اور آخری سبب، زمانہ ہے، اس لیے کہ زمانہ ہی وہ چیز ہے جو بذات خود



اتصالی شان کے ساتھ تجد و پذیر اور گزشتہ تھی ہے، پھر زمانے ہی کی وجہ سے ان چیزوں میں تغیر پیدا ہوتا ہے جو زمانے میں پائی جاتی ہیں، یا اس کے ساتھ ہوتی ہیں، اور دوسری صورت ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو کسی مکان اور جگہ میں، یا مکان اور جگہ کے ساتھ پائے جاتے ہوں، کیونکہ اس قسم کی کثرت کا آخری سبب وہی چیز ہو سکتی ہے، جو وضع کو بذات خود براہ راست قبول کرتی ہو، وضع سے میری مراد یہ ہے، کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا جاسکتا ہو، نیز ایسے اجزاء کی طرف اس کا انقسام ضروری ہے جو وضع کے مختلف صورتوں سے موصوف ہوں، مطلب یہ ہے، کہ اس کے بعض اجزاء کو دوسرے اجزاء کے ساتھ خاص خاص قسم کی شبہتیں حاصل ہوں، یعنی بعض جزو دوسرے جزو کے حساب سے کسی ایک سمت اور جہت میں ہوں گے، اور دوسرے دوسری سمت اور جہت میں، کسی کا فاصلہ کچھ ہوگا، کسی کا کچھ اور قاعدہ ہے، کہ ہر وہ چیز جس کی یہ شان اور جس کی یہ حالت ہوگی، وہ ہر حال کوئی مادی ہستی ہوگی پھر طبائع معقولہ (یعنی جن مہیتوں کو عقل اشیاء سے پیدا کرتی ہے) جب ان کا حصول مختلف اشخاص اور متعدد افراد کی شکل میں ہوگا، تو ان اشخاص کے تعین اور ان افراد کے تشخص کے آخری اسباب، میں یا تو زمانہ ہوگا، جیسا کہ حرکتوں کا حال ہے، یا مکان ہوگا، جیسا کہ اجسام کا حال ہے، یا ان دونوں سے یہ بات حاصل ہوگی مثلاً مختلف انواع میں سے کسی نوع کے نیچے جو متعدد تغیر پذیر افراد مندرج ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

باقی ایسی چیزیں جو نہ مکانی ہوں نہ زمانی، تو ان کا تعلق نہ زمانے سے ہوتا ہے اور نہ مکان سے، اور عقل اس سے انکار اور سرتابی کرتی ہے، کہ اس قسم کی چیزوں کو ان دونوں سے کسی ایک کی طرف منسوب کرے، مثلاً کوئی شخص اگر کہے کہ



انسان کی طبیعت اس حیثیت سے کہ وہ انسانی طبیعت ہے کب  
پائی جاتی ہے، یا کہاں پائی جاتی ہے یا مثلاً پانچ کاوش کے عدد کا نصف  
ہونا، اس کے متعلق کون کہہ سکتا ہے، کہ اس کا نصف ہونا کہاں  
پایا جاتا ہے، یا کب پایا جاتا ہے، یا کس شہر میں پایا جاتا ہے، البتہ  
ان امور میں سے اگر کسی فرد کو معین کر دیا جائے، مثلاً کسی خاص انسان  
یا کسی خاص پانچ یا خاص دس کے متعلق کب اور کہاں کا سوال ان کے شخص اور  
تعمین کی وجہ سے صحیح ہو سکتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ایسے اشخاص اور افراد جن کی  
حقیقت واحد ہو، ان کے زمانی اور مکانی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ  
جن کی حقیقتیں مختلف ہیں، وہ غیر زمانی اور غیر مکانی ہوں، کیونکہ  
ان میں بھی بہ کثرت ایسی چیزیں ہیں، جو زمانہ اور مکان سے تعلق رکھتے  
ہوئے موجود ہوتے ہیں، مثلاً علوی اجرام اور سفلی عناصر کے کلیات کا جو  
حال ہے، بہر حال جب یہ چند باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم اصل مقصود  
کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ادراک کرنے والی چیزیں اگر  
ایسی ہیں جن کا تعلق زمانے سے یا مکان سے ہے، تو ان کے ادراکات  
جسمانی آلات اور ذرائع کے سوا اور کسی ذریعے سے حاصل نہیں ہو سکتے،  
مثلاً ظاہری اور باطنی حواس ہی ان کے علم کے ذرائع ہوتے ہیں، یا ان کے  
سوا کوئی اور جسمانی آلہ ان کے ادراک کا ذریعہ ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ  
اس قسم کی چیزوں کو ان تغیر پذیر امور کا ادراک ہوتا ہے، جو کسی خاص  
زمانے میں پایے جاتے ہیں، جب ان امور کا وجود خاص اس زمانے میں  
پایا جاتا ہے تب تو ان کے وجود کا حکم لگایا جاتا ہے اور اگر اس خاص  
زمانے میں ان کا وجود نہ پایا گیا، تو ان کے معدوم ہونے کا فیصلہ  
کر دیا جاتا ہے ایسی صورت میں (یہ نہیں کہا جاتا کہ فلاں چیز موجود ہے) بلکہ  
موجود تھی، یا موجود ہوگی، اور اس وقت موجود نہیں ہے یہ کہا جاتا ہے،  
اسی طرح ان جسمانی آلات و ذرائع سے ادراک کرنے والے ان متعدد



و تنکثر امور کا بھی ادراک کرتے ہیں جن کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے  
 یعنی جن پر یہ حکم لگایا جاسکتا ہے کہ ان سے کس جہت اور سمت میں  
 وہ واقع ہیں، اور اگر دور ہوں تو یہ حکم لگایا جاسکتا ہے کہ کتنے فاصلے پر  
 ہیں، (یہ حال تو ان چیزوں کا تھا جن کی ادراک کی یہ کیفیت ہے)  
 لیکن جن کے ادراک اور علم کی یہ کیفیت نہیں ہے، تو ان کا ادراک  
 اور ان کا علم ہمیشہ کامل اور تام ہوتا ہے، کیونکہ اس کے احاطے میں تو  
 ہر چیز ہوتی ہے، وہ جانتے ہیں کہ کون سا حادثہ کس وقت پیدا ہوگا،  
 اور جو چیز اس سے پہلے پیدا ہوئی، یا بعد کو پیدا ہوگی، ان کے اور  
 اس کے درمیان کتنی مدت کا فاصلہ ہے، وہ کسی چیز کے متعلق معدوم  
 ہونے کا حکم نہیں لگاتے، بلکہ پہلی قسم کی ادراک کرنے والی چیزوں کا جو  
 یہ حال تھا کہ جو گزر گیا، اس کے متعلق وہ سمجھتے تھے کہ زمانہ حال میں  
 وہ موجود نہیں ہے، بجائے اس کے یہاں یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ ہر چیز اپنے اپنے مقررہ  
 وقت میں موجود ہے، وہ نہ اس زمانے میں موجود ہو سکتی ہے جو اس مقررہ وقت سے  
 پہلے ہو، اور نہ اس وقت میں بلا اس کے بعد ہو، وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ہر شخص مکان کے کسی حصے میں  
 پایا جائے گا، اور اس کو اپنے سوا ان دوسری چیزوں سے کیا نسبت  
 ہوگی جو مختلف جہات میں موجود ہوں گی، اور سب میں کتنا فاصلہ  
 ہوگا، اس فاصلے کا ایسا صحیح علم جو واقع کے مطابق ہو، ان کو حاصل ہوتا ہے  
 ہر حال کسی شے پر یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ اس وقت وہ موجود ہے یا  
 معدوم یا یہاں موجود ہے یا وہاں، وہ حاضر ہے یا غائب، اور  
 یہ سب کچھ اس لیے ہوتا ہے کہ اس طرح کے ادراک و علم والی ہستیاں  
 زمانی ہوتی ہیں، نہ مکانی، بلکہ تمام زمانوں اور تمام مکانوں کو ان کے ساتھ  
 مساوی نسبت ہوتی ہے، یہ جو چیزیں کسی خاص وقت یا کسی خاص  
 جگہ کے ساتھ مخصوص ہو جاتی ہیں، یا کسی کو حاضر کسی کو غائب سمجھا  
 جاتا ہے یا کسی کو آگے کسی کو پیچھے، کسی کو نیچے کسی کو اوپر وغیرہ  
 خیال کیا جاتا ہے، یہ ساری باتیں ان ہی امور کے ساتھ مخصوص ہیں



جن کا خود وجود کسی خاص زمانے، اور خاص مکان سے تعلق رکھتا ہے،  
 (ورنہ جس کا وجود زمانے اور مکان کے قیود سے بالاتر ہے) اس کو  
 تمام موجودات کا ایسا تمام و کامل علم ہوتا ہے جس سے زیادہ کامل و  
 تمام علم کوئی نہیں ہو سکتا، اور یہ جو مشہور ہے کہ اس کو جزئیات کا  
 علم، بوجہ کلی ہے، اس فقرے کا یہی مطلب ہے (یعنی کلی اور کامل طریقے  
 سے وہ ہر چیز کو جانتا ہے) قرآن مجید میں اس کی طرے طی سموات  
 (آسمانوں کے لیٹنے کے) الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے جس کا یہی  
 مطلب ہے، کہ سموات جو دراصل تمام زمانوں اور مکانات کے  
 جامع ہیں، ان کا لپیٹنا تمام زمانوں اور مکانات کا لپیٹنا ہے، آگے  
 قرآن میں اس لپیٹنے کو جو سبجیل کے لپیٹنے سے تشبیہ دی گئی ہے، تو اس کا  
 مطلب یہ ہے، کہ جو آدمی سبجیل (و ثائق) کو پڑھتا ہے، اس کی نظر  
 ہر ہر حرف پر، رفتہ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے پڑتی چلی جاتی ہے اور  
 جن حروف سے اس کی نظر آگے بڑھ جاتی ہے یا جن پر ابھی اس کی  
 نگاہ نہیں پہنچی ہے، وہ اس کے سامنے سے غائب ہو جاتے ہیں،  
 باقی ایسا شخص جس کے ہاتھ میں خود لپیٹا ہوا سبجیل ہو، تو ظاہر ہے کہ  
 اس کی نسبت تمام حروف سے مساوی ہوگی اور کوئی چیز اس کے  
 حساب سے اوچھل نہ ہوگی۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کا ادراک اور اس طرز کا علم اسی کو حاصل  
 ہو سکتا ہے جس کی ذات نہ زمانی ہو، نہ مکانی اور جو اپنے ادراک میں  
 کسی آلے کا محتاج نہ ہو، اور نہ اس کے علم میں کوئی صورت واسطے اور  
 ذریعے کا کام کرے نیز کوئی سہی چیز ہو کلی ہو، یا جزئی، اور کسی شکل اور  
 کسی حال میں ہو، یہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ اس کا عالم نہ ہو، پس کوئی پتہ  
 و رفعت سے نہیں گزرتا جسے وہ نہیں جانتا زمین کی تارکیوں میں کوئی  
 داد نہیں گزرتا جس سے وہ واقف نہ ہو، کسی قسم کی خشک یا تر بات  
 یا رطب و یابس نہیں رہ سکتی، جو اس کے سامنے اس کتاب میں



ثابت نہ ہوا جو دراصل وجود کے دفتر کی تعمیر ہے، اس لیے کہ وجود ہی  
ایک ایسی چیز ہے جو گذرے ہوئے اور حال آئندہ کے واقعات کو دکھا کر ماضی اور کمال کو واضح کرتی ہے۔  
باقی جزئیات کا وہ علم جو مذکورہ بالا جزئی طریقے سے حاصل کیا  
جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ علم ان ہی چیزوں کے لیے درست ہو سکتا ہے،  
جن کے ادراک کا طریقہ بجز اس حسی ادراک کے اور کچھ نہ ہو، جن کا حصول کسی جسمانی  
آلے سے کسی خاص وقت خاص مکان کے سوا اور کسی طرح ممکن نہ ہو، پھر جس طرح  
باری تعالیٰ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مذاقات (یکہ کر جو چیزیں  
جانی جاتی ہیں) اور شمولات (سو نگہ کر جو جانی جاتی ہیں) لمومات  
(چھو کر جو جانی جاتی ہیں) کا عالم ہے، اور یہ نہیں بولا جاتا کہ وہ ذات  
(چھکنے والا) یا شام (سو نگھنے والا) یا لاس (چھونے والا) ہے، کیونکہ  
اس کی ذات اس سے پاک ہے، کہ اس میں جسمانی حواس پائے جائیں،  
اور اس سے حق تعالیٰ کی تنزیہ میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی بلکہ اس  
کی وجہ سے حق کی تنزیہ میں اور تاکید پیدا ہوتی ہے، یوں ہی شخصی جزئیات کا  
ایسا علم جس کا حصول جسمانی آلات کے ذریعے سے کیا گیا ہو، اس علم کی  
اگر خدا کی ذات سے نفی کی جاتی ہے، تو اس سے اس کی تنزیہ میں کوئی  
نقص پیدا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں اور زور پیدا ہوتا ہے، اس کی اور  
تاکید ہوتی ہے، اور اس سے نہ اس کی وحدانی ذات میں کسی قسم کے  
تغیر و تبدل کو راہ ملتی ہے، اور نہ اس کے ان ذاتی صفات کی طرف  
نقائص کا انتساب ہوتا ہے، جن کا ادراک عقول انسانی کو ہوتا ہے،  
تغیر جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ فقط حق تعالیٰ کے معلومات میں پیدا  
ہوتا ہے، اور ان اخلافتوں اور نسبتوں میں جو معلومات حق تعالیٰ کے  
درمیان ہیں، اس مقام کی صحیح تحقیق میرے خیال میں یہی ہے۔

اس محقق جلیل نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا عالم اور  
مدرب جس کا وجود مادی اور زمان و مکان کے زیر اثر نہ ہو، یہ قاعدہ ہے کہ  
ایسی تمام چیزیں جو زمان و مکان کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں، ان کا ایسا مشابہ جو



ان کے واقعی حالات کے مطابق ہو، اس قسم کے غیر مادی اور غیر زمانی و مکانی عالم کو تدریجی طور پر نہیں بلکہ دفعہ ہوتا ہے یعنی اس مشاہدے میں تجد و تغیر کی کیفیت نہیں پائی جاتی، یہ نہیں ہوتا کہ کچھ معلومات پہلے حاصل ہوں، اور کچھ ان کے بعد بلکہ سب کا انکشاف ایک ہی دفعہ ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کے مدرس اور عالم کا خود اپنا وجود زمان اور مکان کی آلائشوں سے پاک ہوتا ہے اگرچہ ان کے معلومات زمانی اور مکانی ہی کیوں نہ ہوں لیکن ان تغیر و تجد و پذیر معلومات کا علم غیر متغیر ہوتا ہے، حاصل یہ ہے کہ خود یہ معلومات اگرچہ بذات خود تغیر پذیر اور زمانی و مکانی ہوتے ہیں، لیکن اپنی اس نسبت اور تعلق کی وجہ سے جو انھیں ایک ایسے خاص قسم کے عالم سے ہے، جو زمانیات اور مکانیات کے سلسلے سے خارج ہے، یہ معلومات بھی، ثابت، اور غیر متغیر ہیں، اور تجد و انقلاب، انقضا و گزشتہ، حضور و غیبت یا سامنے ہونا اور جھل ہو جانا، ان تمام صفات سے اس تعلق کی بنیاد پر وہ برسی ہیں، یہ تو اس فاضل کے کلام کا حاصل ہے، لیکن میرے نزدیک اس بیان میں چند باتیں محل تامل ہیں۔

پہلی بات تو وہی ہے، جسے میں پہلے بھی بتا چکا ہوں، کہ جسمانی مادہ دراصل عدم و نیستی جہالت و نادانی کا منشا ہے، اور اسی پر نقائص کی بنیاد قائم ہے، ٹھیک جس طرح اس کے مقابلے میں عقلی صورت بذات خود معلوم ہے، خواہ اس صورت کا علم کسی عالم کو خارج سے ہو یا نہ ہو، یعنی کوئی اس صورت کو جانے یا نہ جانے بہر حال اس کی حقیقت ہی اپنے اندر معلوم ہونے کی ذاتی صفت رکھتی ہے، اور اسی بنیاد پر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ جو صورت جسمانی اور مادی ہوتی ہے، اپنی ذات اور حقیقت کے رد سے وہ مجہول ہی ہوتی ہے، خواہ دائرہ وجود میں کوئی جاہل پایا جاتا ہو، یا نہ پایا جاتا ہو اور یہی حال تمام اعدام اور نیستیوں، صلاصیوں، اور استعدادوں، قوتوں، اور ہر قسم کے امکانات کا ہے، بلکہ تمام عدمی امور، اور ان چیزوں کا بھی یہی حال ہے جن کا وجود ضعیف اور کمزور ہوتا ہے، اس لیے کہ ان امور کی کوئی ایسی عقلی صورت نہیں ہوتی، جو درحقیقت ان کے مطابق ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی یہ چاہے، کہ وہ



ہیولی اولی (یعنی مادے کی ابتدائی شکل) کو اس طور پر جانے جس طرح وہ واقع میں پایا جاتا ہے، تو یہ ناممکن ہے، لیکن اس لیے ناممکن نہیں ہے، کہ اس کے جاننے کے ارادہ کرنے والے کی عقل میں کوئی نقص ہے، بلکہ یہ اس ضعف کا نتیجہ ہے، جو ہیولی کی جو ہر ذات کی خصوصیت ہے وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اتنا مبہم، اور بے نشان واقع ہوا ہے، کہ عرصہ وجود میں اس کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ وہ صرف صورتوں کی استعداد و قوت ہے، ظاہر ہے، کہ صورتوں کی صلاحیت و استعداد، خود صورت نہیں ہو سکتی، اور یہ قاعدہ ہے، کہ صورت کے سوا کوئی چیز معقول بالذات نہیں ہو سکتی، یعنی جس کا علم و تعقل ممکن ہو، اس کا صورت ہونا ضروری ہے اور جو حال مادہ اولی و ہیولی اولی کا ہے، یہی حال ان تمام اجسام کا ہے، جو مادی ہیں، اور وضع جہت سمت کے قیود سے مقید ہیں۔ دوسری بات یہ ہے، کہ اہل فلسفہ نے اس پر دلائل قائم کیے ہیں کہ جو چیز محسوس ہوتی ہے، یعنی جن کا ادراک جو اس سے کیا جاتا ہے، ہمیشہ محسوس ہونے کے ان کے تعقل اور ادراک کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ کسی جسمانی آئینہ و ذریعے سے ان کا ادراک کیا جائے، اس دعوے کے جس قسم کے قطعی دلائل و براہین پیش کیے گئے ہیں، ان پر قدح ناممکن ہے۔

تیسری بات یہ ہے، کہ مختلف اشیاء کے وجود جس طور پر واقع میں پائے جاتے ہیں، درحقیقت ان وجودوں میں سے کوئی وجود کسی خاص شے کی نسبت سے مختلف نہیں ہوتے، یعنی کسی ایک چیز کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ان کا ایک حال ہو، اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے دوسرا حال ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ تمام اشیاء کا شمار افسانی امور کے ذیل میں نہیں ہے، یعنی سب کے سب مضاف کے قبیلے کی چیزیں نہیں ہیں بے شک اگر ایسا ہوتا تو جس چیز کی طرف وہ منسوب ہوتیں اس کے اختلاف سے ان میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا لیکن چونکہ واقعہ یہ نہیں ہے اس لیے جو وجود بذات خود مادی ہے، وہ ہمیشہ مادی ہی رہتا ہے، اور جو بذات خود تغیر پذیر ہے



وہ ہمیشہ تغیر پذیر ہی رہے گا، اسی طرح مکان اور مکانی امور کے وجود کی جو نوعیت ہے یعنی جس کا اقتضایہ ہے کہ ان کا ہر جز دوسرے جز سے اس طور پر جدا ہوتا ہے، کہ دونوں کا حضور ایک ساتھ نہیں ہو سکتا، یعنی جہاں ایک جز ہو گا دوسرا جز اسی جگہ حاضر نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے، کہ یہ ایک ایسی بات ہے جو مختلف مدبر کون اور عالموں کے اعتبار سے بدل نہیں سکتی، یعنی ایک عالم کو اس کا علم تو ان کی اس خصوصیت کے ساتھ ہو، اور دوسرے کو اس کا علم اس طور پر ہو، جس میں یہ خصوصیت شریک نہ ہو، ایسا نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ اگر یہ بھی فرض کیا جائے کہ مثلاً کسی دیکھنے والے کی آنکھ گو یا قلمک الافلاک کے برابر بڑی ہے لیکن آنکھ کی اس بڑائی کا اثر ان چیزوں پر نہیں پڑ سکتا جو دیکھی جاتی ہیں، مطلب یہ ہے، کہ آنکھ خواہ چھوٹی ہو یا بڑی لیکن قرب و بعد دوری و نزدیکی کے حساب سے جن جن چیزوں کا جو فاصلہ ہے، وہ بہر حال باقی رہے گا، اسی طرح زمانہ اور جن چیزوں کا زمانے سے تعلق ہے، ان کے وجود کی خصوصیت ہے، کہ ان کا ہر جز یہ چاہتا ہے، کہ جب وہ موجود ہو، تو اس وقت دوسرا جز معدوم ہو جائے، الغرض وجود ان کے اجزاء کا اجتماع ناممکن ہے، اور یہ ان کی ایسی خصوصیت ہے، جو بہر حال باقی رہتی ہے، خواہ ان کا تعلق خود زمانی امور سے ہو، یا ان چیزوں سے جو زمانے کے اثر سے خارج ہیں، اور میں اس پر برہان قائم کر چکا ہوں کہ تمام جو ہری طبائع، جو مادے سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس میں قائم ہیں خواہ وہ فلکی ہوں یا عنصری، ہر ایک تجدید پذیر، وجود کے ساتھ موجود ہے، ہر ایک میں مسلسل حدوث اور پیدائش کا سلسلہ ہر لمحہ جاری ہے، اب ظاہر ہے، کہ تجدیدی وجود رکھنے والی ہستیوں کے متعلق یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے، کہ خود تو وہ نت نئے وجودوں کے ساتھ ہر لمحہ پیدا ہوتے رہتے ہوں، لیکن کسی دوسری ہستی کے اعتبار سے یہی چیزیں ثابت انداز، اور جاودانی بن جائیں۔

چوتھی بات یہ ہے، کہ اشیاء کے علم کی چند ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا ان کا یہ علم خود ان ہی چیزوں سے حاصل ہوگا، یا ان کا علم خود ان اشیاء کی مجسمہ



اپنی ذات ہی ہوگی، یا ان کا علم ان کے اسباب و علل سے ماخوذ ہوگا، یعنی اسباب و مسببات میں جو ترتیب ہے اس ترتیب سے یہ علم حاصل ہوگا۔

علم کی پہلی صورت میں معلومات کے تغیر سے اس علم میں تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے، دوسری صورت میں معلومات کے تغیر سے علم میں تغیر زیادہ بھی ہے، تیسری صورت کے اندر دو پہلو پیدا ہوتے ہیں، یعنی ایک پہلو تو اس کا یہ ہے کہ ان اسباب کا علم ایسی عقلی صورتوں کی راہ سے حاصل ہو جو ان اسباب کے وجود پر زائد ہوں، جیسا کہ مشائیوں کے ماننے والوں کی طرف یہ خیال عام طور سے منسوب ہے، مثلاً شیخ رئیس اور جو لوگ اس کے نقش قدم پر چلتے ہیں، ان کا یہی مسلک ہے، بہر حال اس بنیاد پر یقینی بات ہے کہ یہ عقلی صورتیں عقلی ہوں گی، اور ان کے اسباب و مسببات میں وہی ترتیب ہوگی، جو کلی اسباب و علل کے درمیان ہے، جن کی انتہا بالآخر ان کلی حرکات کی غایتوں پر ہوگی جو اپنے اندر جزئیات کو کلی طریقے یا وجہ کلی کے طور پر سمیٹے ہوں گی ظاہر ہے کہ ان کے علم سے شخصی امور کا حال یا اس حیثیت کہ وہ شخصی امور میں حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ایسا شخصی ذہنی علم جس کا قیام اور انطباع ذہن میں ہو اس میں ہزار خصوصیت بھی پیدا کی جائے جب بھی اس میں شخصیت پیدا نہیں ہو سکتی، ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ اس کی وجہ سے معلوم میں ایسی خصوصیت پیدا ہو جائے جس کے تصور سے کثرت میں اس کا اشتراک ناممکن ہو جائے۔

اور دوسرا پہلو اس کا یہ ہے کہ ان اسباب کا علم زائد عقلی صورتوں کے ذریعے سے حاصل نہ ہو، بلکہ ان اسباب کا وجود ہی خود ان کا علم ہو، اور علم کی یہ کامل ترین تمام شکل ہے، یہ علم کی وہ قسم ہے جس میں تمام اشیاء خواہ کلیات ہوں یا جزئیات طبائع ہوں یا اشخاص مع ان کے تمام عوارض و صفات کے عالم پر ایک ایسے شخصی وجہ اور مقدس طریقے سے منکشف ہو جاتے ہیں جو ہر قسم کے نقص اور کوتاہی سے پاک ہوتا ہے، لیکن اس علم کی تحقیق دراصل اس پر موقوف ہے کہ پہلے اس عقلی بسیط کی معرفت حاصل ہو، جو واجب الوجود، اور ان عقلی و توری مفارقات اور غیر مادی مجردات میں پائی جاتی ہے، جو باہم ایک دوسرے کو اس طرح محیط اور گھیرے ہوئے ہیں، جس طرح جسمانی افلاک ایک دوسرے پر



مادی میں، فرق یہ ہے کہ نوری مفارقات کا احاطہ عقلی احاطہ ہے، یہی نوری مفارقات  
در اصل غیب کے مفاتیح اور اس کی کنجیاں ہیں جنہیں حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں  
جانتا اور یہی علم درحقیقت تمام عقلی اور حسی موجودات کا وجود ہے، اور وہی  
تمام موجودات حتیٰ کہ جمادات اور جو چیزیں اس قبیل کی ہیں، ان تک کی حیات  
اور زندگی ہے، جیسا کہ عنقریب میں اسے واضح کروں گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

پانچویں بات یہ ہے کہ قلم کو محقق طوسی اضافت اور نسبت نہیں  
قرار دیتے، اگر ان کا ایسا خیال ہوتا تو اس وقت کہا جاسکتا تھا کہ زمان اور  
مکان کے دائرے سے جو مدرک اور عالم خارج ہے، وہ زمانی اور مکانی امور کا  
ادراک محض اس طور پر کرتا ہے کہ اس کو ان امور کے ساتھ ایک نسبت پیدا  
ہو جاتی ہے، بشرطیکہ کسی خارجی امر کو ان امور کی طرف منسوب کرنا درست ہوتا،  
مگر کیا کیجے، کہ اس محقق کا مذہب علم کے متعلق یہ ہے، کہ نفس کے سامنے شے کی  
صورت کا حصول یہی اس شے کا علم ہے، اب اس بنیاد پر اس شخص پر اعتراض  
وارد ہوتا ہے کہ یہ صورت جو مکان اور زمان میں موجود ہے اس کا شمار علم  
کے مختلف اقسام میں سے کس قسم کے ذیل میں کیا جائے گا، کیونکہ جب وہ علمی صورت  
ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ محسوس ہوگی یا متخیل اور خیالی ہوگی، یا مہوم ہوگی یا مقول  
ہوگی، یعنی قوت و ہمیبہ کے معلومات میں سے ہوگی، یا عقلیہ کے معلومات میں سے  
کیونکہ ہر قسم کے ادراکات اور علوم کے دے کے کران ہی چار قسموں میں منحصر ہیں،  
لیکن جیسا کہ خود اس فاضل حلیل نے اقرار کیا ہے کہ اس صورت علمیہ کا تعلق  
مذکورہ بالا چار قسموں میں سے کسی سے نہیں ہے، کیونکہ اس شخص نے خود ہی یہ بیان  
کیا اور بتایا ہے کہ ادراک کی ان چاروں صورتوں میں علم کا حصول اسی  
وقت ہو سکتا ہے، جب کسی نہ کسی قسم کا تجریدی عمل کیا جائے، یعنی مادے سے  
معلوم کو مجرود کیا جائے اگر حسی علم ہے، یا مادے اور بعض مادی صفات سے اس کو  
مجرود کیا جائے جیسا کہ تخیل میں ہوتا ہے یا مادے اور تمام مادی صفات سے مجرود  
کرنے کے بعد صرف مادے کی طرف معلوم کی ایک نسبت اور اضافت باقی  
رکھی جائے جیسا کہ توہم میں ہوتا ہے، یا مادے اور مادی صفات اور مادے کی طرف



جو اس کی اضافت و نسبت ہوتی ہے ان سے سب سے مجرد کر لیا جائے  
 جیسا کہ تعقل میں ہوتا ہے، اب ظاہر ہے کہ وہ علمی صورتیں جن کا حصول نفس کے  
 سامنے ہوتا ہے اودہ تو از سر تا پایا مادے میں طرقت ہوتی ہیں ان کو خود مادے سے  
 تو تجرید میسر نہیں آتی، پھر مادی صفات اور مادے کے طرقت ان کا جو انتخاب  
 ہے ان سے وہ کیا پھر ہوں گی، اب اگر ان کا ادراک ان کے مادی وجود کے  
 ساتھ ہوتا ہے تو ایک مزید قسم کا اضافہ علم کے اقسام میں ہو جاتا ہے جس کی  
 نوعیت ان اقسام سے باطل الگ ہے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ علم ان ہی پیدائشی  
 منحصر ہے۔ یہ بات کہ تعقل اور عقلیت کے لیے محض کسی چیز کی ایسی موجود  
 امر کی طرف نسبت نام لگاتی ہے، جو کسی قسم اور کسی نوعیت کے وجود کے ساتھ  
 موجود ہو، ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی تائید شیخ کی اس عبارت سے بھی ہوتی  
 ہے، جو خدا کے علم کی کیفیت کا حال بیان کرتے ہوئے شفا میں انھوں نے  
 درج کی ہے:

خیال نہ کرنا چاہیے کہ ہر چیز کی طرف جو عقلی نسبت پیدا  
 ہوگی، وہ اہل چیز کی عقلی نسبت ہے، خواہ وہ چیز عقل میں بھی  
 پائی جاتی ہو اور ایسا ہوتا تو چاہیے کہ جس مادے میں بھی کسی  
 صورت کا مبداء پایا جائے اور صورت تعقل اودہ ادراک کے  
 لائق بن جائے اور کسی پھر عقلی علی یا کسی اور تدبیر سے وہ  
 عقل بالفعل بن جائے، بلکہ تعقل کے لیے یہ نسبت اور اضافت  
 اس وقت کافی ہو سکتی ہے جب وہ صورت معقول اور معلوم  
 بننے کی حالت میں ہو، اور اگر ایمان و خارج میں صورت موجود  
 ہونے کی وجہ سے وہ معقول اور معلوم بن سکتی تھی، تو چاہیے کہ جو چیز  
 جس وقت بھی موجود ہو جائے وہ معقول اور معلوم بن جائے اور ایمان  
 و خارج میں جو چیز معدوم ہو وہ اس وقت تک معقول معلوم نہ بن سکے جب تک کہ وہ موجود نہ ہو۔  
 (ایسی صورت میں حق تعالیٰ کے متعلق یہ لازم آتا ہے) کہ  
 اپنی ذات کے متعلق اس کو اس بات کا علم کہ وہ معدوم شے کا مبداء



سبب ہے اس وقت تک نہ ہو جب تک کہ خدا اس شے کا مبدع و  
سبب نہ بن لے اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ واجب تعالیٰ کو  
اپنی ذات کا علم نہ ہو، اس لیے کہ اس کی ذات کی شان تو یہ ہے کہ  
اسی سے ہر وجود فائض ہوا ہے، اب اگر اس شان کے ساتھ اس کو  
اپنی ذات کا علم ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ اسی کے ساتھ اس میں  
وہ ادراک بھی پیدا ہو جائے جس کا تعلق ان امور سے ہے، جو ابھی  
موجود نہیں ہوئے ہیں، اور یہ خلاف مفروض ہے اسی اصل ربوبی عالم  
ہر اس وجود کو محیط ہے جس کا حصول ہو چکا ہے اور اس کو بھی جس کا  
حصول ابھی نہیں ہوا ہے، لیکن اس کے حصول کا امکان ہے، اور حق تعالیٰ کی  
ذات کو اس حیثیت سے نہیں کہ ان امور کا وجود خارج میں ہے  
بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ محمول اور معلوم ہیں، ان سے ایک اضافت  
اور نسبت ہے۔ شیخ کا کلام ختم ہوا۔

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ خارج میں شے کا بھی وجود ہو، اور مد رک و  
عالم کا بھی اعیان و خارج میں وجود ہو، محض اتنی بات اس کے لیے کافی نہیں  
ہے کہ شے کے ساتھ عالم کو عقلی نسبت پیدا ہو جائے، بلکہ عقلی نسبت کے لیے  
ضرور ہے کہ خود مد رک اور معلوم بھی ایسی حالت میں ہو جس کا تعقل کیا جاسکتا ہو  
یعنی اس کا وجود عقلی وجود ہو تاکہ اس کے ساتھ عقلی نسبت پیدا ہو سکے، اور  
عقلی وجود صرف ان ہی صورتوں کا ہو سکتا ہے جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں  
نہ کہ وہ جن کا وجود مادے کے ساتھ مخلوط ہے، اور اس سے یہ بات معلوم  
ہوئی کہ مادی موجودات کے ساتھ ان کے اس مادی وجود کی حیثیت سے  
عقلی نسبت قائم نہیں ہو سکتی۔

اس فصل میں عقل کے معانی کی تفصیل کی جائے گی، پہلے یہ  
معلوم ہونا چاہیے، جیسا کہ آئندہ علم النفس میں تفصیلی طور پر  
بتایا جائے گا کہ آدمی کے نفس میں دو قوتیں ہیں، ایک  
عالمہ (جاننے کی قوت) دوسری عاملہ (عمل کرنے کی قوت) اسی کے ساتھ

فصل



یہ بھی ضروری ہے کہ آدمی کے نفس کی یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتیں، لیکن یہ انسانی نفس کا خاص حال ہے، ورنہ اس کے سوا جتنے جانور اور حیوانات ہیں ان کا حال یہ نہیں ہے، چونکہ وجود ان کا مرتبہ یہ نسبت انسان کے نیچے ہے، اسی سفلی اور تحتانی حقائق ہونے کی وجہ سے مختلف قوتوں کا ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا۔

آدمی کی قوت عاملہ پر جب غور کیا جاتا ہے، تو ایک بات یہی طور پر محسوس ہوتی ہے، یعنی انسانی افعال و اعمال میں بعض اعمال اچھے ہوتے ہیں، اور بعض بُرے، پھر ان اعمال و افعال کی بھلائی اور بُرائی کی دو صورتیں ہوتی ہیں، بعض اعمال و افعال کی بھلائی یا بُرائی کا علم تو بغیر کسی غور و فکر کے بدادہتہ ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن بعض اعمال کے حسن و قبح یا بھلائی اور بُرائی کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ پورے طور پر اس کے متعلق فکر و نظر سے کام نہ لیا جائے پھر اس فیصلے تک پہنچنے کے لیے، چند مناسب مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ایسے اعمال و افعال جن کی بھلائی اور بُرائی کا علم بغیر غور و فکر کے حاصل نہ ہو سکتا ہو، ان کے لیے تین باتوں کا ہونا ضروری ہے یعنی ایک ایسی قوت ہونی چاہیے، جس کے ذریعے سے اچھے اور بُرے افعال میں تمیز ممکن ہو، یہ تو پہلی بات ہوتی، دوسری چیز وہ مقدمات ہیں جن کے ذریعے سے بھلی بُری باتوں کو سوچا جاسکتا ہو، تیسری بات خود وہ اعمال و افعال ہیں، جو بھلے ہونے یا بُرے ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے ہوں، عقل کے لفظ کا اطلاق لفظی اشتراک کے طور پر ان تینوں باتوں پر کیا جاتا ہے۔

پہلی بات یعنی جس قوت کے ذریعے سے اچھی اور بُری باتوں میں تمیز پیدا ہوتی ہے، عام طور سے عقل کے لفظ کا اطلاق جمہور اسی معنی پر کرتے ہیں اسی بنیاد پر آدمی کو عموماً عاقل قرار دیا جاتا ہے، ایسا اوقات معاویہ کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ عاقل تھے، لیکن کبھی ان ہی کو عاقل کہنا



پسند نہیں کرتے، اس وقت عوام کی غرض یہ ہوتی ہے کہ عاقل وہی ہے، جو دین رکھتا ہو، بہر حال ایسا شخص جو فضل و کمال کے ساتھ سوچ بچار کا مادہ رکھتا ہو، اور اس میں اس کا سلیقہ ہو، کہ بھلی باتوں کو اختیار کرے بری باتوں سے بچا رہے، عوام الناس کے نزدیک اسی قسم کا آدمی عاقل سمجھا جاتا ہے۔

عقل کے لفظ کا دوسرا اطلاق وہ ہے جس کا زیادہ چرچا علم کلام والوں میں پایا جاتا ہے، مثلاً وہ عموماً جو یہ بولتے اور لکھتے ہیں کہ فلاں بات کو عقل چاہتی ہے، یا فلاں چیز کا عقل انکار کرتی ہے، یا قبول کرتی ہے، تو اس سے ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ یہی بات عوام کی ظاہر رائے کے مطابق ہے، گو یا ایسی بات جو سب کے یا اکثروں کے نزدیک مقبول اور مشہور ہو، ظاہر ہے کہ اس کا شمار عام اور مسلم و مشہور مقدمات میں ہوگا، اور عوام کی ان ہی پسندیدہ خیالات و آراء کو یہ لوگ عقل قرار دیتے ہیں۔

تیسرا اطلاق عقل کا وہ ہے جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں کیا جاتا ہے، یعنی کسی خصلت یا عادت کو حاصل کرنے کے لیے بعض مجرب اعمال کی ایک مدت تک مشق اور مواظبت و پابندی کو ان کتابوں میں عقل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، عملی عقل سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں، ان کے ساتھ ان مجرب اعمال و افعال کو وہی تعلق ہوتا ہے، جو نظری عقل سے تصوری و تصدیقی علوم اور مبادی کو ہے، یہ اطلاقات تو قوت عاقلہ کے تھے (باقی قوت عالمہ یعنی نفس میں علم و ادراک کی جو قوت ہے) جس پر عقل کے لفظ کا اطلاق کتاب النفس میں کیا جاتا ہے، اسوہ میں تفصیل یہ ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ عقل کے لفظ کا بایں معنی اطلاق حکماء کے نزدیک مختلف طریقوں سے کیا جاتا ہے، مثلاً کبھی تو خود اسی قوت کو عقل کہتے ہیں، اور کبھی اس قوت کے ادراکات اور علوم پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، پھر اس قوت کے ذریعے سے جو ادراکات اور علوم حاصل ہوتے ہیں، وہ یا تو ایسے تصورات اور تصدیقات ہوتے ہیں جن کا حصول نفس میں پیدا نشی طور پر ہوتا ہے، یعنی ان کے حصول میں نفس کو کسی فکری عمل و کسب کی ضرورت نہیں



ہوتی، بلکہ فطرۃ نفس کے لیے وہ حاصل شدہ ہوتے ہیں، اور کبھی ان کا حصول  
 نظر و کسب کی راہ سے ہوتا ہے، اور اکات و علوم کی اسی دوسری قسم کو بھی کبھی کبھی  
 عقل کہتے ہیں، یہ تو جب ہے، کہ عقل کا اطلاق اور اک و علم کی قوت پر نہیں  
 بلکہ خود ان ہی اور اکات پر کیا جائے، لیکن جب عقل سے علم و اور اک کی  
 قوت مراد لیتے ہیں تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ نفس انسانی کے متعلق اتنی  
 بات تو یہی ہے، کہ اس میں حقائق اشیاء کے اور اک کی صلاحیت ہے،  
 اب اس کے بعد نفس کی چند ہی حالتیں ہو سکتی ہیں، یا وہ ہر قسم کے اور اک و علم سے  
 خالی ہو گا، یا ایسا نہ ہو گا، پہلی صورت یعنی ہر قسم کے اور اک و علم سے خالی ہونے کی  
 صورت میں ظاہر ہے کہ جب اس میں اور اکات و علوم کے قبول کرنے کی  
 صلاحیت ہے، تو اس کی حالت گویا اس بیوقوف جیسی ہوتی، جس میں، صلاحیت و  
 استعداد کے سوا کسی قسم کی صورت کا ظہور نہ ہوا ہو، اور قوت صلاحیت کی  
 حالت سے شکل کو کسی صورت نے فعلیت کی شکل اختیار نہیں کی، یہی وجہ  
 ہے، کہ نفس انسانی کی اس حالت کا نام عقل بیولانی رکھا گیا ہے۔

اور اگر نفس کی حالت ایسی نہیں ہے، بلکہ علوم و اور اک سے وہ خالی  
 نہیں ہے، تو اب دیکھا جائے گا کہ اس میں جو علوم حاصل ہوئے ہیں، وہ  
 کیسے ہیں، صرف اولیات میں، یعنی بدیہی امور ہیں جن کے حصول میں  
 نظر و فکر کی حاجت نہیں ہوتی، یا اولیات کے ساتھ ایسے علوم بھی حاصل ہو چکے  
 ہیں، جن کے لیے نظر و فکر کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی اولیات کے ساتھ  
 نفس میں نظریات بھی ہیں، پہلی صورت جس میں صرف ان اولیات کا  
 حصول نفس میں ہوتا ہے، جو نظریات کے حصول کے ذریعے بنتے ہیں، تو نفس  
 کی اس حالت کا نام عقل بالملکہ ہے، بلکہ سے مراد قدرت اور سلیقہ ہے،  
 یعنی اس میں اس کا سلیقہ اور اس کی قدرت پیدا ہو گئی ہے، کہ عقل بالفعل  
 کے مقام تک ترقی کر کے پہنچ سکتی ہے، نفس کے اس مرتبے کی تعبیر عقل بالفعل  
 سے جو نہیں کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل عقلی وجود کی حیثیت  
 اسے ابھی حاصل نہیں ہوتی ہے، اور یہ بات صرف اولیات اور عام معانی و



مفہومات کے حصول سے حاصل نہیں ہو جاتی کیونکہ بالفعل کسی شے کی یافت، محض ان امور کے ذریعے سے نہیں ہوتی، جو ابھی مبہم اور عام ہیں، یعنی جب تک ان کا ابہام اور ان کی عمومیّت تعین و تقرر کی شکل اختیار کر کے تحصیل پذیر نہ ہوئے اس وقت تک شے کا بالفعل تحصیل نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ عقلیات میں ان قضایا کا جو اولیات میں شمار کیے جاتے ہیں ان کا تعلق ان عقلی صورتوں سے جن کا حصول غور و فکر نظر و کسب سے ہوتا ہے، وہی ہوتا ہے، جو مطلق جسم ہونے کی صفت کو محسوسات کے سلسلے میں خاص خاص طبائع سے ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح جسمانی شے خارج اور عین میں محض جسم ہونے کی وجہ سے موجود نہیں ہو سکتی، بلکہ ضرورت ہوتی ہے کہ وہ کسی ایسے مخصوص جسم کی شکل اختیار کرے جو مخصوص طبیعت رکھتا ہو، یونہی ایسا عقلی وجود جو بالفعل وجود رکھتا ہو، اس کا تحصیل بھی، صرف کسی عام اولیٰ قضایا کے ذریعے سے نہیں ہوتا، مثلاً صرف وجود یا شے ہونے کی عام صفت سے یا ایسے قضایا جیسا کہ ان قضیوں کا حال ہے یعنی ایک ڈوکا آدھا ہے یا کل ہمیشہ جز سے بڑا ہوتا ہے، اس قسم کے اولیٰ قضایا سے اس کو تحصیل میسر نہیں آتا۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس مرتبے میں اگر کسی نفس کو عام نفوس سے اس بنیاد پر امتیاز پیدا ہو جائے کہ اس میں اولیات کی ایک کثیر تعداد پائی جاتی ہے، اور عقلی انوار کے قبول کرنے کی اس میں شدید صلاحیت ہو، گویا اس کی حالت اس جیسی ہو جس میں گندھک ملی ہوئی ہے، اور اسی کے ساتھ اس جی میں ایسی حرارت بھی پائی جاتی ہو کہ بھک سے خود جل اٹھنے کو وہ تیار ہو جس کی طرف ان مجید حق تعالیٰ نے یکاد زیتھا یضی ولولہم قسۃ ناز (قریب ہے اس کا نیل کہ بجھک اٹھے، اگرچہ ابھی آگ نے اس کو جھوٹا بھی نہ ہو) تو اس قسم کے نفس کو قوت قدسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں لیکن اگر اس کا یہ حال نہ ہو، تو وہ اس نام کا مستحق نہیں ہے، اور اگر اولیات کے ساتھ نفس میں نظریات کا ذخیرہ بھی جمع ہو چکا ہے تو



دیکھا جائے گا کہ ان نظریات کے حصول کی کیا شکل ہے، اگر ایسی حالت ہے کہ  
 بالفعل نفس کے سامنے نہ وہ حاضر ہیں نہ بالفعل نفس کو ان کا مشاہدہ  
 ہو رہا ہے، لیکن جب جی چاہے معمولی توجہ سے نفس ان کو اپنے سامنے لا کر  
 کھڑا کر سکتا ہے، گویا اس استحضار کے لیے ذہن کا ادنیٰ التفات کافی ہے،  
 یا یہ شکل نہیں ہے، بلکہ ان نظریات کو نفس کے سامنے دوام حضور حاصل ہے،  
 اور ہر وقت واقعی طور پر ان کا مشاہدہ اس کو ہو رہا ہے، یہ پہلی صورت میں  
 نفس کا نام عقل بالفعل رکھا جاتا ہے، اور دوسری صورت میں اس کو  
 عقل مستفاد کہتے ہیں، عقل مستفاد کے مرتبے میں اگر نفس کو اپنے معلومہ صورتوں کا  
 مشاہدہ مبد و فیاض کی ذات میں ہونے لگے، تو اس وقت اس کا نام عقل  
 ہو جاتا ہے۔

اس سلسلے میں عوام الناس کے حلقوں میں جو اس کی بحث چھڑی ہوئی ہے کہ  
 ان ناموں کا اطلاق آیا خود نفس پر ہوتا ہے، یا ان مراتب پر ہوتا ہے، یا ان  
 مراتب میں جو معلومات و درکات پائے جاتے ہیں وہ ان کے مصداق ہیں،  
 یہ صرف تفسلی جھگڑے ہیں، جن میں چنداں فائدہ نہیں ہے، اس لیے کہ تم کو  
 معلوم ہو چکا ہے، کہ ان مراتب میں عقل و عاقل اور معقول سب کے سب ایک ہی ہیں،  
 بلکہ میں پھر اس بحث کو ابتدا سے دہرا کر بیان کرنا چاہتا ہوں، معلم ثانی  
 ابو نصر فارابی اپنے ایک رسالے میں رقمطراز ہیں :-

کتاب النفس میں عقل نظری کے لفظ کا اطلاق حکما کی اصطلاح  
 کی بنیاد پر چار طریقوں سے کیا جاتا ہے، یعنی عقل بالقوة، عقل بالفعل،  
 عقل مستفاد، عقل فعال، ان چاروں کو عقل نظری کہتے ہیں عقل بالملکہ کو  
 اسی سلسلے سے انھوں نے اس لیے خارج کر دیا ہے، کہ اس میں اور  
 عقل ہیولانی میں عقلی درجے کے حساب سے چنداں فرق اور تفاوت  
 نہیں ہے، کیونکہ عقل کے سلسلے میں جو مرتبہ مطلوب ہے اس کے اعتبار سے  
 یہ دونوں درجے عقل بالقوة ہی کے مراتب ہیں، اگرچہ ان میں ایک  
 فعلیت سے فوراً زیادہ قریب ہے اور دوسرا بعید ہے، بہر حال



بالقوت عقل، خواہ کسی نفس کا نام ہو، یا نفس کا کوئی جز ہو، یا اس کی کوئی  
 قوت ہو، ایسی قوت جو تمام موجودات سے ان کی ماہیتوں کو جدا کر سکتی ہو،  
 یا مادوں سے جدا کر کے صورتوں کے حاصل کرنے کی نفس میں استعداد  
 پیدا کرتی ہے، یا خود ہی اس میں اس کام کی صلاحیت ہوتی ہے، پھر  
 مادے سے ان صورتوں کو حاصل کر کے انہیں ان موجودات کی ایک  
 صورت یا ان کی چند صورتیں قرار دے، یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مادوں سے  
 جو صورتیں حاصل کی جاتی ہیں، ان صورتوں کا ان مادوں سے حصول  
 اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ نفس کی ذات میں ان کا  
 حصول بہ حیثیت صورت ہونے کے نہ ہو، ہر حال مادے سے جو  
 صورتیں حاصل ہوتی ہیں، اور نفس کی ذات میں جن کا حصول ہوتا ہے،  
 ان ہی صورتوں کی تعبیر معقولات کے لفظ سے کی جاتی ہے، گویا نفس کا  
 جو نام ہے یعنی عقل کے لفظ سے اس لفظ کو مشتق کر کے ان صورتوں پر  
 اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور یوں اس عاقل ذات کی یہ صورتیں،  
 صورتیں بن جاتی ہیں، اور اس ذات کی حیثیت اب ان صورتوں کے مقابلے میں  
 ایسی ہو جاتی ہے جیسے مادے کی حالت صورت کے ساتھ ہوتی ہے،  
 اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مثلاً تنم کسی جسمانی مادے کو فرض کر دو، جیسے  
 ایک موم کا ٹکڑا، جس میں کوئی نقش یا کوئی صورت ہے اظاہر ہے، کہ  
 یہ نقش یا یہ صورت اس موم کے ٹکڑے کی سطح اور عمق دونوں میں  
 ہوگی، اور اس مومی مادے کو یہ صورت چاروں طرف سے گھیرے  
 ہوئے ہوگی اور یوں گویا وہ صورت مادہ بن جاتی ہے جس طرح وہ  
 سارا مادہ صورت بنا ہوا تھا، یعنی اس وقت جب یہ فرض کیا  
 جائے کہ صورت مادے کے ہر جز پر چھائی ہوئی ہے (موم والی  
 مثال سے تم بہ آسانی) یہ سمجھ سکتے ہو، کہ نفس کی ذات میں صورتوں کا  
 حصول کس طرح ہوتا ہے، یعنی اس کی حیثیت حاصل شدہ صورتوں  
 کے ساتھ وہی ہے، جو مادے کو صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے



(نفس اور صورتوں میں جو تعلق ہے) اس میں امدادہ اور مادے میں قائم ہونے والی صورتوں میں جو تعلق ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ جسمانی مادے میں صورتوں کا قیام صرف مادے کی سطح تک محدود رہتا ہے مادے کی گہرائیوں تک ان صورتوں کی رسائی نہیں ہوتی، لیکن نفس کی ذات اور جن معقول صورتوں کا اس میں قیام ہوتا ہے، دونوں کی حالت ایسی ہو جاتی ہے کہ نفس کی ذات اور معقولات کی ان صورتوں میں کسی قسم کا امتیاز باقی نہیں رہتا، گویا نفس کی ذات کی کوئی علیحدہ ماہیت باقی ہی نہیں رہتی، بلکہ وہی ذات بجنبہ وہ صورت بن جاتی ہے، ٹھیک اس کی مثال وہی ہے جیسے کسی نقش یا کسی حلقے میں موم کو ڈھالا جائے خواہ کعب شکل میں یا مدور شکل میں، ظاہر ہے کہ اس سانچے کی کیفیت موم کے اندر غرق ہو جائے گی، اور اس کے ہر جز پر طاری ہو کر اس کے طول و عرض عمق سب کو گھیر لے گی، گویا موم اور حلقے کی شکل دونوں ایک ہو جائیں گے۔ مذکورہ بالا مثال کو پیش نظر رکھ کر چاہیے کہ اسطوفا میں نے جس ذات کی تعبیر اپنی کتاب النفس میں عقل بالقوۃ سے کی ہے اس میں صورتوں کے حصول کی کیا کیفیت ہے، اس کو سمجھا جائے، مطلب یہ ہے کہ جب تک نفس کی ذات میں موجودات کی صورتوں کا حصول نہیں ہوتا، اس وقت تک ٹھیک اسی طرح جو مثال مذکور میں (موم) کی حالت تھی، وہ بھی عقل بالقوت کی حیثیت میں موجود رہتی ہے، پھر جب اس میں ان معلومات اور معقولات کا حصول ہوتا ہے جنہیں خارجی مواد سے پیدا اور متزع کیا جاتا ہے، تو اب وہ عقل بالفعل بن جاتی ہے، اور یہ معلومات و معقولات بھی بالفعل معلومات و معقولات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے یعنی ذہن جب تک خارجی مواد سے ان کو حاصل نہیں کرتا ان کی حیثیت بھی بالقوۃ معقولات ہونے کی تھی، لیکن اس انتزاعی کارروائی کے بعد نفس کی ذات کے یہی معقولات



صورتیں بن جاتی ہیں، اور نفس کی ذات عقل بالفعل ہونے کی حیثیت انہی چیزوں کے ذریعے سے حاصل کرتا ہے جو بالفعل معقولات ہیں، کیونکہ ان معقولات کا بالفعل معقولات بننا اور نفس کی ذات کا عقل بالفعل بننا دونوں دراصل ایک ہی بات ہے، ہم جو نفس کی ذات کے متعلق یہ بولتے ہیں، کہ وہ عاقل اور عالم ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ معلومات اور معقولات اس کی صورت بن گئے ہیں، اور اسی طرح بنے ہیں کہ نفس کی ذات خود وہی صورت بن گئی ہے۔

ان تمام امور کا حاصل یہ نکلا کہ نفس کی ذات کا بالفعل عاقل ہونا، اس کا بالفعل عقل ہونا اور بالفعل معقول ہونا، ان سب کے ایک ہی معنی ہیں، اور ان سارے اطلاقات کی وجہ بھی ایک ہی ہے۔

باقی معقولات کی وہ حیثیت یعنی جب تک وہ بالقوة معقولات رہتے ہیں، اور بالفعل معقولات ہونے کی حیثیت اختیار نہیں کرتے، تو جو حالت النہی کی بالفعل معقولات ہونے کے وقت ہوتی ہے وہی حالت بالقوة معقولات ہونے کے وقت نہیں ہوتی، یعنی ان معقولات کا خود اپنا ذاتی وجود، قبل بالفعل معقول ہونے کے جن حالات اور کیفیات پر وہ مشتمل ہوتا ہے، ضروری نہیں ہے کہ بالفعل معقولات ہونے کے بعد بھی ان ہی حالات و کیفیات سے ان کا تعلق باقی رہے، مثلاً بالفعل معقول ہونے سے پہلے وہ کبھی آبن (یعنی مکان) سے تعلق رکھتے ہیں، کبھی وضع کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں، کبھی وہ مقدار اور کم کے سلسلے کی چیز ہوتی ہے کبھی مختلف جسمانی کیفیتوں سے متصف ہوتے ہیں، کبھی ان کا تعلق مقولہ ان فی فعل (اثر قبول کرنا) اور کبھی ان فی فعل (اثر دلالت) وغیرہ سے ہوتا ہے، لیکن وہی جب بالفعل معقولات کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں، تو اس وقت مذکورہ بالا مقولوں میں اکثر مقولوں سے ان کا تعلق باقی نہیں رہتا، اور اسی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ بالفعل معقولات بننے کے بعد ان کے وجود کی دوسری نوعیت ہو جاتی ہے جو پہلے وجود سے مختلف ہوتی ہے، اور



ان معقولات سے یا ان میں اکثر معقولات سے جو معانی اور صفات سمجھ میں آتے ہیں، ان کی حالت اور ان کا طریقہ وہ نہیں ہوتا جس طرح تفویض معقولات سے پہلے یہ پائے جاتے تھے، اس کو ایک مثال سے سمجھو کہ ایزن (یعنی وہ حقیقت جو مکان میں رہنے کی وجہ سے جسم میں پائی جاتی ہے) سے جو چیز آدمی کے ذہن میں آتی ہے، اور جو بات اس سے سمجھی جاتی ہے، اسی معنی میں اگر غور کرو گے، تو (اس ذہنی معنی) میں یا تو تمہیں سرے سے ایزن کے جو صفات ہیں وہ نہیں ملیں گے، یا ایزن کے لفظ کو بول کر ایسی صورت میں ایک ایسا معنی مراد لو گے، جس کا تحقق اس طور پر نہیں ہے، جس طور پر (خارجی ایزن) پایا جاتا ہے، پس ثابت ہو کہ جب بالقوہ معقولات بالفعل معقولات بن جاتے ہیں تو اس وقت وہ بھی عالم کے مختلف موجودات میں سے ایک موجود بن جاتے ہیں، اور معقولات ہونے کی حیثیت سے ان کا شمار بھی موجودات کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ موجودات کی عام شان یہی ہے کہ ان کا عقل ہو سکتا ہے، اور ان کو معلوم بنایا جاسکتا ہے، اور انہیں کی ذات کے لیے وہ صورت بن سکتے ہیں۔

بہر حال جب یہ ہو سکتا ہے، اور اس کے ناممکن ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ معقولات اور معلومات اس حیثیت سے کہ وہ بالفعل معقولات ہیں اور بالفعل عقل ہیں، کوئی وجہ نہیں کہ ان کی حیثیت میں رہنے کے باوجود ان کو معلوم اور معقول نہ بنایا جائے، اور جب ان کو انسانی اس حیثیت کے ساتھ معقول بنایا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ اس وقت جس چیز کا عقل کیا جائے گا اور جسے معقول بنایا جائے گا، وہ کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جو عقل بالفعل کی غیر ہے، بلکہ ایسی صورت میں واقعے کی نوعیت یہ ہوگی کہ جو چیز عقل بالفعل ہے، چونکہ ایک معقول اس کی صورت بن گیا ہے اس لیے اس صورت کے تعلق سے تو وہ عقل بالفعل ہے، اور دوسرے معقول کے اعتبار سے وہ عقل بالقوہ ہے، یعنی وہ معقول جس کا حصول عقل میں بالفعل نہیں ہوا ہے، پھر جب یہ دوسرا معقول بھی حاصل ہو جائے گا، تو اس وقت



پہلے معقول کے حساب سے بھی وہ عقل بالفعل ہوگی اور دوسرے کے اعتبار سے بھی۔  
 لیکن اگر کسی عقل میں فعلیت تمام معقولات اور معلومات کے اعتبار سے  
 حاصل ہو جائے اور اس طور پر وہ موجودات کے سلسلے کی ایک چیز بن جائے، یعنی  
 بالفعل تمام معقولات وہ بن جائے، تو ظاہر ہے کہ جو عقل اس طریقے سے  
 بالفعل ہو چکی ہے، اس کا جب تعقل کیا جائے گا، تو کوئی ایسی چیز نہیں نکال سکتی  
 جو اس بالفعل عقل کی ذات سے خارج ہو۔“

فارابی نے یوں ہی اپنے سلسلہ کلام کو آگے بڑھاتے ہوئے، آخر میں ان  
 الفاظ پر اپنے بیان کو ختم کیا ہے۔

پھر جب یہاں ایسی چیزیں بھی ہیں کہ جن کی صورتوں  
 کے لیے مادے کی ضرورت نہیں ہے تو نفس کی ذات کو اس کی ضرورت  
 نہ ہوگی کہ انہیں مادے سے حاصل کرے، بلکہ نفس ان سے براہ راست  
 تعلق پیدا کر لیتا ہے، اور مادے سے ان کو حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ  
 نفس کے لیے کہ وہ خود حاصل شدہ ہوتے ہیں، اس قسم کی غیر مادی  
 صورتوں کا تعقل نفس اسی طریقے پر کرتا ہے جس طریقے سے خود اپنی  
 ذات کا تعقل بہ حیثیت عقل بالفعل ہونے کے کرتا ہے، الغرض ان  
 غیر مادی صورتوں کا نفس تعقل کرتا ہے، اور اس کا یہی تعقل ان صورتوں کا  
 وجود ہو جاتا ہے، یعنی جس طرح ان کا ایک وجود تو وہ تھا جو عقل سے  
 پہلے تھا اور وہ بھی مادے سے مجرود تھا اسی طرح یہ دوسرا عقلی وجود بھی  
 ان ہی کا ہے، جو مادے سے مجرود ہے، ایسی صورتیں جو مادے میں نہیں  
 پائی جاتیں ان کا جب تعقل کیا جاتا ہے سمجھنا چاہیے کہ ان کا ہمیشہ ہی  
 حال رہتا ہے، یعنی ان کا ذاتی وجود اور ان کا وہ وجود جس کا ہمیں  
 تعقل ہوتا ہے، دونوں ایک ہی ہیں، الغرض جو چیز ہم میں بالفعل عقل  
 کی شکل اختیار کرتی ہے یعنی ہماری اپنی ذات اور جو چیز ہم میں حاصل  
 ہو کر عقل بالفعل بنتی ہے، یعنی ہمارے معقولات یہ دونوں باتیں  
 ان صورتوں کے متعلق جو مادے میں نہیں پائی جاتیں اور نہ پائی



جاسکتی ہیں ایک ہی میں ہیں چاہیے کہ اسی طرز پر یہ بات سمجھی جائے کہ جو صورتیں مادے سے مجرد ہوتی ہیں وہ عالم ہی میں پائی جاتی ہیں، لیکن ان صورتوں کا کامل تعقل نفس کو اسی وقت ہو سکتا ہے جب تمام معقولات کا نفس کو تعقل ہوئے اور عقل مستفاد کے درجے تک وہ ترقی کر جائے، اس کے بعد یہ مجرد صورتیں بھی نفس کی معقول بن جاتی ہیں اور یوں یہ مجرد صورتیں عقل کی بحیثیت عقل مستفاد ہونے کے صورتیں بن جاتی ہیں، اور عقل مستفاد کی حیثیت ان صورتوں کے ساتھ تقریباً وہی ہوتی ہے جو کسی صفت کے ساتھ اس کے موضوع اور محل کی ہوتی ہے اور خود عقل مستفاد بھی عقل بالفعل کے لحاظ سے صورت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور عقل بالفعل اسی صورت، یعنی عقل مستفاد کے لیے موضوع اور مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے، اور عقل بالفعل نفس کی ذات کے لیے گویا صورت ہوتی ہے، اور نفس کی ذات عقل بالفعل کے مقابلے میں مادے کے مشابہ ہو جاتی ہے، اسی کے بعد صورتوں میں پھر تنزل اور انحطاط شروع ہوتا ہے، تاہیں کہ تنزل کی اس رفتار کی انتہا مادی جسمانی صورتوں پر پہنچ کر ختم ہوتی ہے، لیکن اس سے پہلے صورتوں کے وجود میں ارتقائی کیفیت پائی جاتی ہے کہ آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوئے بالآخر ارتقاء کی آخری حد اس پر ختم ہوتی ہے، کہ مختلف طریقوں سے مادی تعلقات سے صورتیں آزاد ہوتے ہوئے، اس درجے پر پہنچ جاتی ہیں جہاں مادے سے کوئی لگاؤ ان کا باقی نہیں رہتا، مادی تعلقات سے آزادی کے جو مختلف طریقے ہیں یہ کمال اور تجرید کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں۔

بہر حال وجود کے اس سلسلہ و راز میں صورتوں کے اندر

ایک خاص ترتیب پائی جاتی ہے، اور ناقص صورتوں کے مقابلے میں ایسی چیزیں مسلسل نکلتی چلی آتی ہیں جن کی صورتیں ان سے زیادہ کامل و مکمل ہوتی ہیں، حتیٰ کہ بالآخر کامل صورتوں کی اس ترتیب کی انتہا



اس چیز پر ہوتی ہے جس سے نقص اور کمی کی ابتداء شروع ہوتی ہے  
نفس کے آغاز کا یہی مقام عقل مستفاد کا مقام ہے، پھر اب اس نقص میں  
اضافہ شروع ہوتا ہے، اور بہ تدریج گھٹتے گھٹتے، بالآخر اس کی انتہا  
نفس کی ذات پر ہوتی ہے، اور اس سے نیچے اتر کر نفسانی قوتوں کا  
درجہ آتا ہے، وہاں سے اتر کر تنزل کی یہ حالت طبعی قوتوں تک پہنچتی ہے،  
آریوں ہی اترتے ہوئے بات اسطیقات (عناصر) کی ان صورتوں تک  
پہنچتی ہے، جن کا شمار سلسلہ وجود میں فرمایہ ترین خسیں صورتوں کے  
ذیل میں کیا جاتا ہے، عناصر کی ان صورتوں کا موضوع اور محل بھی، تمام  
موضوعوں کے مقابلے میں ادنیٰ ترین خیال کیا جاتا ہے، یعنی وہی جس کا نام  
”ادۃ ادنیٰ“ یا مادے کی ابتدائی حالت ہے۔ ”معلم ثانی کا بیان ختم ہوا۔

معلم ثانی کے اس طویل بیان میں اس کے کھلے تصریحات موجود ہیں کہ عاقل  
اور عالم کی ذات معقولات اور معلومات سے متحد ہوتی ہے، یعنی عاقل و معقول کے  
اتحاد کا بھی دعویٰ کیا گیا ہے، نیز اسی کے ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے، کہ انسان کی صورت  
ایسی فعال عقل بسیط بن جا سکتی ہے جس میں تمام معقولات متحد ہوتے ہیں۔

معلم ثانی کے ان کھلے کھلے تصریحات کے بعد، نیز ہمارے پاس اتلو بجیان نامی  
کتاب ہے، جو معلم اول ارسطو طالیس کی طرف منسوب ہے، اس میں جو عبارتیں  
پائی جاتی ہیں، اور خود شیخ رئیس نے اس فیلسوف اعظم (ارسطو) کے بعض تلامذہ  
اور شاگردوں کی جو عبارتیں نقل کی ہیں، میری مراد فروریوس سے ہے جس کے  
متعلق شیخ نے لکھا ہے، کہ عقل و معقولات کے متعلق اس کا ایک مستقل رسالہ ہے،  
جس میں ”عاقل و معقولات“ کے اتحاد کا دعویٰ کیا گیا ہے، اور یہ کہ عاقل کا عقل فعال  
سے بھی اتحاد ہوتا ہے، اس کے سوا اسکندر افریدیوسی جسے شیخ فاضل المتفہین کے  
لقب سے ملقب کرتا ہے، اس کا بھی ایک رسالہ جس میں اسی مسئلے پر بحث کی گئی ہے،  
ہمارے پاس موجود ہے، الغرض ان تمام شواہد و تصریحات کے بعد آخر اس شریف  
دعوے کے انکار کی کیسا وجہ ہو سکتی ہے، ایسے لوگ جنہوں نے صحیح طور پر اس  
مسئلے کی اصل حقیقت تک پہنچنے کی کوشش نہیں کی، اور اس دعوے کا جو واقعی



مطلب ہے اس کو انہوں نے جیسا کہ چاہیے منتقم نہیں کیا، جیسا کہ شیخ اور جو لوگ آج تک شیخ کے بعد پیدا ہوتے رہے ان کا حال ہے، لیکن باوجود اس کے اس کی تردید میں بلیغ کو شش سے کام لینا، کس طرح درست ہو سکتا ہے، بلکہ جن کی رسائی اس مقام تک نہیں ہوئی ہے، چاہیے کہ وہ اس وصیت پر عمل پیرا ہوں جس کا ذکر شیخ نے اپنی کتاب اشارات کے آخر میں کیا ہے۔

اس فصل میں خصوصیت کے ساتھ عقل کے ان معنوں کو بیان کیا جائے گا جن کا ذکر اسکندر افروسی نے معلم اول ارسطو لیس کی رائے کے مطابق کیا ہے، اپنے خاص رسالے میں اسکندر

## فصل

لکھتا ہے :-

ارسطو ملیس کے نزدیک عقل کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم کا نام عقل ہیولانی ہے، "ہیولانی" کے لفظ سے میری مراد ایک ایسی چیز ہے جو موضوع اور محل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، یعنی کوئی ایسی چیز ہو جس کی تعین اشارے سے ممکن ہو، اور اس میں کسی صورت کے پائے جانے کی گنجائش ہو، پھر ہیولی چونکہ نام ہے اس چیز کا جو سب کچھ ہو سکتی ہے (یعنی ہر قسم کی صورت اختیار کر سکتی ہے، مطلب یہ ہے کہ ہیولی کی ذات خود بھی امکان ہی کی حیثیت رکھتی ہے، اسی طرح عقل ہیولانی کی ذات جو کچھ بھی ہے وہ صرف ایک بالقوۃ اور استعدادی حال کا نام ہے اسی مشابہت کی بنیاد پر عقل کی اس قسم کو بھی عقل ہیولانی کہتے ہیں کہ اس میں بہ ذات خود کوئی معلوم نہیں پایا جاتا، لیکن ہر قسم کے معلومات کے حصول کی اس میں گنجائش ہوتی ہے)۔ بہر حال اس عقل میں اب تک کسی قسم کا کوئی معلوم اور محقول حاصل نہیں ہوا ہے، لیکن اس میں اس کی گنجائش ہے کہ چیزوں کو دریافت کرے اور ان کو اپنا محقول بنائے، اس لیے ایسی عقل ہیولانی ہوتی ہے، اور نفس کی جس قوت کا یہ حال ہے وہ عقل ہیولانی کے نام سے موسوم ہوتی ہے، اس کا شمار ان موجودات کے سلسلے میں نہیں کیا جاتا، جو بالفعل موجود ہو چکے ہیں،



لیکن اس میں اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ ہر ایسی چیز جو موجود ہے ان کا تصور کرے  
ایسی چیز جو ہر شے کا ادراک کر سکتی ہے، اور ہر چیز کی عالم بن سکتی ہے یہ  
نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنی مخصوص فطرت اور طبیعت کی بنیاد پر بالفعل ان معلومات  
اور مدارکات میں سے کوئی معلوم اور مدرک بن جائے، جن کا وہ ادراک کر سکتی  
ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا، تو پھر جس وقت وہ دوسری خارجی  
اشیاء کا ادراک کرنے لگے گی، اس کی یہی صورت اس ادراک میں مانع آئے گی اور  
ان اشیاء کے تصور سے اسے روکے گی، آخر جو اس ہی کو دیکھو کہ جو چیزیں خود  
جو اس کے اندر پائی جاتی ہیں ان کا ادراک جو اس کو نہیں ہوتا مثلاً  
میتائی کی قوت جس سے رنگوں کو معلوم کیا جاتا ہے، جس آلے میں یہ قوت  
پائی جاتی ہے، اور جن کے ذریعے سے بینائی کا ادراک پیدا ہوتا ہے، ان کا  
کوئی خاص رنگ نہیں ہوتا، اسی طرح جس ذریعے سے سونگھنے کا احساس  
پیدا ہوتا ہے، اس میں خود کسی قسم کی کوئی خاص بو نہیں ہوتی، حالانکہ  
ہر قسم کی بو کا ادراک اسی سے ہوتا ہے، اسی طرح قوت لامسہ (چھونے کی  
قوت) سے حرارت، برودت، نرمی اور سختی وغیرہ کے ان مدارج کا  
احساس نہیں ہوتا جو درجے میں قوت لامسہ کے برابر ہوں، کیونکہ ایسی  
چیز جس میں ان امور کے ادراک کی گنجائش اور امکان ہو، جب وہ جسم کی  
شکل میں موجود ہوگی، تو اس کا ذکرہ بالامتضا و کیفیتوں سے خالی ہونا  
ناممکن ہے، اس لیے ہر جسم طبعی کے لیے پیدا ہونے کے بعد ضرور ہے کہ  
وہ لموس (چھونے کے قابل ہو)۔

الغرض جس طرح جو اس کو ان چیزوں کا ادراک نہیں ہو سکتا،  
جو خود ان کے لیے ثابت ہوں، اور ان میں پائی جاتی ہوں اور نہ ان میں  
وہ تمیز بخش سکتے ہیں، اسی طرح اگر معلومات اور معقولات کے متعلق کسی  
قسم کا بھی ادراک اور کسی قسم کی بھی تمیز عقل میں پائی جائے گی، تو یہ نہیں  
ہو سکتا کہ عقل ان ہی معقولات و معلومات میں سے کوئی ایک چیز ہو  
جن کا وہ ادراک کرتی اور جن میں امتیاز اسے حاصل ہوتا ہے لیکن



چونکہ وہ ان معقولات و معلومات میں سے ہر ایک کا ادراک کرتی ہے اس لیے  
ضرور ہے کہ اس میں ہر ایک کے ادراک و عقل کا امکان ہو اور ایسی  
صورت میں ناگزیر ہے کہ جتنے موجودات ہیں ان میں سے عقل بالفعل  
کوئی ایک چیز نہ ہو بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے اس کا وجود بالقوت ہی  
رہے گا، اور اس وقت اس کے عقل ہونے کے یہی معنی ہوں گے،  
کیونکہ حواس کا قیام اگرچہ اجسام ہی میں ہوتا ہے لیکن یا اس ہر  
حواس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان چیزوں میں سے نہ ہو جن کا  
حواس کو ادراک ہوتا ہے، بلکہ بالفعل حواس ان امور مدد کہ کا غیر ہوگا،  
کیونکہ کسی اثر پذیر متفعل جسم کی کسی قوت ہی کا نام تو حواس ہے ہی وجہ  
ہے، کہ ہر حواس ہر قسم کے محسوسات کا ادراک نہیں کر سکتا (مثلاً بینائی  
سے آواز کا یا شغوائی سے رنگ کا ادراک ممکن نہیں) اور اس کا سبب  
یہی ہے کہ حواس بھی بجائے خود ایک بالفعل شے ہے۔

لیکن عقل کی حالت اس سے کچھ مختلف ہے، یعنی عقل کو  
اشیاء کا ادراک کسی جسم کے ذریعے سے نہیں ہوتا اور نہ کسی جسم اور کسی اثر پذیر  
متفعل شے کی قوت و طاقت کا نام عقل ہے اسی بنیاد پر یہ جاتا ہے کہ عقل کو ان  
توجدات کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاسکتا جو بالفعل موجود ہیں، اور نہ عقل ان  
چیزوں کے سلسلے میں منسلک ہو سکتی ہے، جن کی تعین حسی اشارے سے  
کی جاتی ہے، بلکہ عقل ایک خاص قوت کا نام ہے، جو صورتوں اور  
معقولات کو قبول کرتی ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب نفس  
مکمل ہو جاتا ہے، اور اسے مکمل نفس کا نام عقل دی جاتا ہے، اور  
یہ عقل ہر اس شخص میں پائی جاتی ہے جس کا نفس کامل اور تمام ہو چکا ہو  
میری مراد کامل نفس سے انسان ہے، (اس لیے کہ انسان کے سوا  
حیوانی نفوس ہوں یا نباتی یہ نفس کی ناقص غیر کامل شکلیں ہیں) یہ تو  
عقل کی پہلی قسم تھی۔

دوسری قسم اس کی وہ ہے، جب ادراک و عقل کا نام عقل



شروع کر دے، اور اس میں عقل کا سلیقہ پیدا ہو چکا ہو، معقولات کی صورتوں کے حاصل کرنے کی خود اپنی ذاتی قوت سے وہ قادر ہو چکی ہو، عقل کی اس قسم کا حال قریب قریب ان کاریگروں، اور ارباب صنعت و حرفت کے مانند ہے، جن میں ایسے ایسے متعلقہ کاروبار کے انجام دینے کا ملکہ پیدا ہو چکا ہو، بہ خلاصہ عقل کی پہلی حالت کے کہ وہ ان لوگوں کے مشابہ نہیں تھی، بلکہ عقل مہولانی کو ان لوگوں سے زیادہ مشابہت ہے، جن میں ان معقولوں کے انجام دینے کی قوت اور صلاحیت ہو، اور اسی قوت کی وجہ سے بالآخر وہ کاریگر اور صنائع بن جائیں، لیکن یہی بات حیب مشق اور ملکہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور اس میں سمجھنے بوجھنے، اور کرنے دھرنے کا جب سلیقہ پیدا ہو جاتا ہے، تو اس کو عقل ثانی کہتے ہیں، اور یہ عقل ان ہی لوگوں میں پائی جاتی ہے جنہوں نے کسی کمال کو سیکھا ہو، اور جو ہونا چاہتے ہوں وہ ہو چکے ہوں۔

عقل کا تیسرا درجہ یا تیسری قسم مذکورہ بالا دو قسموں سے الگ چیز ہے، اس کا نام عقل فعال ہے، اور یہ دراصل اس قوت کا نام ہے جو عقل مہولانی کو ملکہ والی عقل کے درجے تک پہنچا دیتی ہے۔ عقل فعال کس طرح اپنے کام کو انجام دیتی ہے، اس مسئلہ کے بیان کے مطابق، ٹھیک اس کی مثال روشنی ہے، یعنی مختلف رنگوں میں جو اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ آدمی اپنی قوت بینائی سے ان کا ادراک کرے، لیکن اس صلاحیت کو بالفعل کر دینا، یعنی واقعی رنگ نظر آنے لگیں، یہ کام روشنی انجام دیتی ہے، یہی حال عقل فعال کا ہے کہ عقل مہولانی جو بالفعل نہیں بلکہ ایک قسم کی بالقوت عقل ہے، اس کو عقل فعال عقل بالفعل بنادیتی ہے، مطلب یہ ہے کہ عقل مہولانی میں وہ عقلی تصور کا ملکہ پیدا کر دیتی ہے، کیونکہ صورتوں میں معقول اور معلوم بننے کی صلاحیت تو ہوتی ہی ہے، اسی صلاحیت کو عقل فعال فعلیت کا رنگ دیدیتی ہے، اسی بنا پر اس کو عقل تصور کا فاعل قرار دیا گیا ہے، اور اسی بنا پر



کہا جاتا ہے کہ عقل ہیولانی کو کھینچ کر وہ عقل بالفعل کے مرتبے تک پہنچا دیتی ہے، پس میں طرح گذشتہ بالا دو قسمیں عقل کہلاتی ہیں عقل فعال کو بھی عقل ہی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، کیونکہ اسی کی وجہ سے تو ہیولانی صورتیں جو بالقوت معقول اور معلوم نہیں بالفعل معقول و معلوم بن جاتی ہیں، اور عقل فعال اس کام کو اس طرح انجام دیتی ہے، کہ ان صورتوں کو اس ہیولی اور مادے سے وہ جدا کرتی ہے، بن کے ساتھ وہ بالفعل موجود نہیں، اور اس تجریدی عمل کے بعد اب وہ صورتیں بالفعل معقول بن جاتی ہیں، اب اگر ان صورتوں میں سے ہر صورت کا بالفعل تعقل حاصل ہو جائے تو ظاہر ہے، کہ یہ صورتیں بالفعل معقول و معلوم بھی بن جائیں گی، اور یہی بالفعل عقل بھی ہوں گی، اگر یہ اس سے پہلے نہ وہ معقول و معلوم تھیں، اور معقول و معلوم ہونا ان کی طبیعت کا اقتضا بھی نہ تھا، اور یہ جو کہا گیا کہ ہیولانی صورتیں ہیولی سے جدا ہونے کے بعد بالفعل معلوم و معقول بھی بن جاتی ہیں، اور وہی بالفعل عقل بھی ہوتی ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں کے سوا جن کا تعقل تصور کیا گیا ہے، یعنی صورت معقولہ کے سوا عقل بالفعل کوئی دوسری چیز نہیں ہے، بلکہ ان ہی صورتوں کو عقل بالفعل کہتے ہیں، الغرض ہر صورت جن کا مطلقاً تعقل اور تصور ابھی حاصل نہ ہوا ہو، اور اس کے بعد پھر ان کو معقول بنایا جائے، تو یہی صورت عقل بن جاتی ہے، اس لیے کہ بالفعل علم جس طرح اسی معلوم کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو بالفعل معلوم ہو چکا ہو، (اسی طرح عقل بالفعل بھی معقول بالفعل کا نتیجہ ہے)۔

بہر حال عقل فعال صورتوں کے تعقل اور ادراک میں جو کام کرتی ہے، ان کے متعلق چند احتمالات ہیں، یعنی خود تنہا وہ عقل ہیولانی کی تربیت و پرداخت کرتی ہے، اور وہی



(اس کے ہولانی صفات کو) ان ہی اجزا (یعنی غیر مادی نوری کیفیات) کی شکل میں بدل دیتی ہے، اور تحلیل و ترکیب کے مختلف اعمال سے متاثر کر کے (اسے عقل بالفعل تک پہنچاتی ہے ایسی صورت میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ عقل فعال ہی عقل ہولانی کی خالق ہے، یا یہ صورت نہ ہوگی بلکہ آسمانی اجرام کی مرتب و منظم حرکات کی اعانت سے اس کام کو انجام دیتی ہے، کیونکہ جو چیزیں اس مادی عالم میں پائی جاتی ہیں ان کو (وجود کے اصل سرچشمے سے) دوری اور نزدیکی کی نسبت ان ہی حرکات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، خصوصاً آفتاب کی حرکت کو اس میں سب سے زیادہ دخل ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ دونوں طریقوں سے کام انجام پا رہا ہو، اور یوں سمجھا جائے، کہ آسمانی اجرام کی حرکت سے طبیعت کی پیدائش ہوتی ہے اور طبیعت کے پیدا کرنے کے یہی معنی ہیں کہ اشیاء کی تدبیر و نظم کا کام عقل کے ساتھ کیا جائے، میں یہ سمجھتا ہوں، کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں، کہ ادنیٰ درجے کی چیزیں جو حساست اور ذوات کے انتہائی مرتبے پر پائی جاتی ہیں، ان میں عقل یعنی عقل الہی اثر انداز نہیں ہوتی، جیسا کہ منظم (ماریجی) والوں کا خیال ہے (اور ظلمت کا خالق اسی لیے بزدان سے الگ مانتے ہیں) لیکن یہ بات مذکورہ بالا خیال کے مخالف ہے، (خصوصاً اس وقت جب عقل فعال کو تنہا اثر انداز مانا جائے)۔

بہر حال جو کچھ بھی اس عالم میں پایا جاتا ہے، اس میں عقل یا کوئی خاص عنایت اور توجہ پائی جاتی ہے جس کے مصالح نمایاں ہیں، اور جس عنایت کا ظہور ہمارے سامنے اس عالم میں ہو رہا ہے، اس کے محل الہی اجسام ہیں (یعنی وہ اجسام جسے انسانی ہاتھوں نے نہیں بنایا ہے) اور نہ ہماری فطرت اور طبیعت کا یہ اقتضا ہے، کہ ہم عقل کریں، اور نہ یہ ہمارا طبعی فعل ہے، لیکن ہوتا یہ ہے، کہ ٹھیک جس وقت ہم پیدا ہوتے ہیں، قدرتی طور پر ہمارے اندر اس عقل کا



قوام پایا جاتا ہے، جسے عقل کی پہلی قوت یا پہلا درجہ سمجھا جائے، یعنی عقل ہیولانی کا مادہ ہمارے اندر ہماری پیدائش کے ساتھ پایا جاتا ہے، اسی کے ساتھ ہمارے اندر اس عقل کی پیدائش کا کاروبار خارج سے شروع ہوتا ہے جسے عقل بالفعل کہتے ہیں۔

چونکہ جب کسی چیز کا عقل اور ادراک کیا جاتا ہے تو اس میں یہ نہیں ہوتا کہ ایک چیز اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ چلی جاتی ہے، مثلاً محسوسات کی صورتوں کا ہمیں جب احساس ہوتا ہے تو ان محسوسات کا قیام (اب بجائیے اپنی جگہ کے) ہمارے حواس میں نہیں ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عقل فعال جو ہمارے نفس پر خارج سے اثر انداز ہوتی ہے، اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس مادی عالم سے مفارق اور جدا ہے، تو اس کا بھی یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ اثر اندازی کے وقت پہنچتی ہے، بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے، جو ہمیشہ عالم مادی سے مفارق اور جدا رہتی ہے، اور بغیر کسی مادے اور ہیولی کے وہ یہ ذات خود قائم رہتی ہے، پھر اسی عقل فعال کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ہمیں کبھی چھوڑ دیتی ہے تو اس کا بھی یہ مقصد نہیں ہے، کہ اس میں کوئی مکانی تبدیلی پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ مراد ہے کہ اس وقت عقل اور نظر و کسب کا کام وہ نہیں کرتی، گویا ہم سے متعلق ہونے سے پہلے جو اس کا حال تھا وہی حال اس کا واپس ہو جاتا ہے۔

اسکندر افرووسی کا رسالہ ختم ہوا، میری غرض اس رسالے کے نقل کرنے سے یہ ہے کہ نفس اور محقولات نفس، میں اور عقل فعال میں جو اتحادی علاقہ پایا جاتا ہے، جو لوگ اس نظریے کے مدعی ہیں، ان کے دعوے کی مزید توثیق اور تحقیق ہو، بات چونکہ دقیق اور حد سے زیادہ نازک و عمیق ہے، اس لیے ضرورت ہوئی کہ اس مسئلے کے متعلق زیادہ بسط و تفصیل سے کام لیا جائے، شاید ارباب سلوک میں جن کی استفادہ میں اچھی ہیں، انہیں اصل مقصد تک



پہنچے میں اس سے کوئی اعانت میسر ہو۔

عقل پرولانی عقل بالفعل بن جاتی ہے، اس مسئلے کے متعلق

ابھی بعض پیچیدگیاں باقی ہیں، اس فصل میں اسی دشواری کے

حل کی کوشش کی جائے گی، اس مسئلے کے متعلق دشواری دو

## فصل

طریقوں سے پیدا ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہو بھی چکا ہے،

یعنی انقلاب حقیقت کا الزام عائد ہوتا ہے، مطلب یہ ہے، کہ نفس انسانی کے

متعلق یہ مسلم ہے، کہ اجسام کی طبعی صورتوں میں اس کا شمار ہے، اور ان ہی اجسام

کے اشتقاقی فصول جو ان پر محمول ہوتے ہیں، ان ہی میں ایک فصل نفس انسانی بھی

ہے، اسی فصل کو جب حیوانی جسم کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں، تب ایک طبعی نوع یعنی

انسان کا وجود حاصل ہوتا ہے، ظاہر ہے، کہ یہی نفس انسانی جس کا یہ حال ہے،

اسی کے متعلق یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ عقلی جوہر بن جاتا ہے اور

ان صورتوں میں ایک معقول صورت سے متحد ہو جاتا ہے، جن کا شمار مجرور و غیر مادی

صورتوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، اور جن کا عالم اجسام و مواد سے کوئی تعلق

نہیں ہے، اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف میں پہلے سے اشارہ کرتا چلا آ رہا

ہوں، یعنی میں نے بتایا تھا کہ شے کا وجود اور شے کی ماہیت دو الگ الگ

چیزیں ہیں، اور وجود میں جا کر ہے، کہ شدت پذیری کی کیفیت کو وہ

قبول کرے، اور قاعدہ ہے، کہ شدت پذیری ایک ایسی کیفیت ہے جس کے

ذریعے سے یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص اپنی نوع کے نیچے سے یہ تدریج انسانی

طور پر اس طرح منتقل ہو، کہ اس کا اندراج بالقوة طریقے سے کسی دوسری

نوع کے تحت ہو جائے، جیسا کہ سیاہی اور حرارت میں شدت پذیری کی

کیفیت کی وجہ سے یہ صورت پیش آتی رہتی ہے۔

دشواری پیدا کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ حکماء نے یہ ثابت کیا

ہے، کہ جسم دو جوہروں یعنی ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، جس کی

وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جسم میں ایک طرف توانائی صورت نظر آتی ہے،

اور اسی کے ساتھ اس میں دوسری چیزوں کے قبول کرنے کی قوت و استعداد بھی



پائی جاتی ہے، چونکہ کسی بسیط شے کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ اس میں ایک چیز  
کی تو فعلیت ہو، اور اسی کے ساتھ اسی وقت اس میں کسی دوسری چیز کی  
قوت و استعداد بھی ہو، ایسے ضروری ہوا کہ جسم کو دو چیزوں سے مرکب بنانا  
جائے، تاکہ ایک چیز کے اعتبار سے اس میں استعداد و قوت کے ہلو کی توجہ ہو  
اور دوسرے چیز کے اعتبار سے فعلیت کے ہلو کی ضمانت حاصل ہو، نیز  
ان ہی حکماء نے اس پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ نفس انسانی باقی رہتا ہے،  
وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر نفس باقی نہ رہے، بلکہ بگڑنا یا مرنا ہو جائے،  
تو لازم آتا ہے، کہ اس میں بگڑنے اور فساد کی تو قوت و استعداد ہو، اور  
باقی رہنے کی صفت کی فعلیت ہو، اور تاہم یہ ہے، کہ ہر وہ چیز جس میں  
بگڑنے اور فساد ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس میں باقی رہنے کی بھی  
صلاحیت ہوتی چاہیے، اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ نفس کے متعلق یہ ماننا  
پڑے گا کہ باقی رہنے کی صلاحیت و قوت اور باقی رہنے کی فعلیت دونوں  
باتوں سے وہ مرکب ہو، حالانکہ یہ محال ہے، اس لیے کہ نفس تو یہ ذات خود  
بسیط ہے، اس کی ترکیب خارجی مادے اور صورت سے نہیں ہوتی ہے،  
بہر حال جب واقعے کی یہ صورت ہے، تو پھر نفس کو کسی عقلی صورت کا امیہ  
قرار دینا، کیسے درست ہو سکتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے، کہ غے میں قوت اور فعلیت دونوں باتوں کے  
پائے جانے کی وجہ سے اس کا مرکب ہونا اس وقت ضروری ہوتا ہے،  
جب قوت اور فعلیت دونوں باتیں کسی ایک کمال یا صفت کے اعتبار  
سے ہوں، یا کسی ایک عالم مثلاً عالم محسوس یا عالم محسوس کے چند کمالات  
کے اعتبار سے شے میں قوت اور فعلیت مانی جائے، مثلاً جسمانی صورتوں  
کی فعلیت اور ان ہی کی قوت یہ دونوں دو مختلف حیثیتیں ہیں چاہتی  
ہیں، مگر ان کی قوت و صلاحیت کا جو محل اور موضوع ہو، وہ اس موضوع  
اور محل سے الگ ہو، جس میں ان کی فعلیت پائی جائے، لیکن اگر ایک ہی  
شے میں جسمانی صورت کی تو فعلیت ہو، اور عقلی صورت کے اعتبار سے



اسی میں قوت و استعداد ہو، تو اس کی وجہ سے ان کی حیثیتوں کا مختلف ہونا ضروری نہیں ہے، اور نہ محض اس کی وجہ سے محل و موضوع کا متعدد ہونا ضروری ہے۔ پس اسی طرح نفس انسانی کے متعلق ایک طرف تو یہ ماننا کہ طبعی موجودات کی کمائی صورتوں کی اس پر انتہا ہوتی ہے اور دوسری طرف اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا کہ ایسے تمام الہی موجودات جو صورت سے تعلق رکھتے ہیں ان کے عقلی مادوں کے سلسلے میں نفس سب سے پہلے درجے پر واقع ہے، ان دونوں باتوں میں کسی قسم کی کوئی مخالفت نہیں ہے، بلکہ عقل اس کی تائید کرتی ہے، کہ واقعے کو یوں ہی ہونا چاہیے، اس لیے کہ جو چیز موجود ہوتی ہے، جب تک وہ جسم ہونے جماد ہونے نبات ہونے حیوان ہونے کے حدود کو طے نہ کرے گی، اس وقت تک عقلی مدارج کے ابتدائی درجے تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی، آخر کیا تم نہیں دیکھتے کہ تمام طبعی موجودات، معقول ہونے کی شان اپنے اندر رکھتے ہیں، اس لیے کہ دنیا کی کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کے متعلق یہ ممکن نہ ہو کہ عقل اس کا تصور کرے خواہ مادے سے مجرد اور جدا کر کے ان کا تصور کرے، یا بہ ذات خود اس میں معقول بننے کی صلاحیت ہو، یعنی اس کو بالفعل معقول بنانے کے لیے کسی تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے، کہ محسوسات کو مادے سے مجرد کر کے معقول بنانے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ان محسوسات سے بعض صفات کا ازالہ کیا جاتا ہے، اور جدید صفات کا اس میں اضافہ کیا جاتا ہے، بلکہ اس تجریدی عمل کے فقط یہ معنی ہیں کہ مادی وجود سے اس محسوس کو عقلی وجود کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے، اور منتقلی کے اس عمل کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ پہلے اس محسوس کو جس کی طرف منتقل کیا جاتا ہے، جس سے خیال تک اور خیال سے عقل تک اس کو لے آتے ہیں، اور جس طرح ایک طرف سے یہ صورت پیش آتی ہے، اسی طرح دوسری جانب بھی نزول کا عمل یوں ہی جاری ہے کہ نفس کا احساس ہونا (یعنی احساس کی صفت سے موصوف ہونا) یہ حیوانی مدارج کا پہلا درجہ ہے، جو اسطقات (عناصر) اور جماد و نبات کے مرتبوں کو طے کرنے کے بعد



حاصل ہوتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ حیوانی نفس میں ابتداءً بالفعل احساس کی صفت پائی جاتی ہے، اور تخیل کی اس میں صرف قوت و استعداد ہوتی ہے، جیسا کہ ان ناقص حیوانوں کا حال ہے، جن میں خیال کی قوت نہیں ہوتی، مثلاً خراطین (کیچوے) گھونگے اور سیبیوں وغیرہ کی یہی حالت ہے، پھر جب خیالی قوت کی صلاحیت میں زیادہ استواری اور استحکام پیدا ہو جاتا ہے، تب حیوانیت کے اس مرتبے میں خیال کرنے کی قوت بالفعل ہو جاتی ہے، لیکن عقل کی کیفیت اس وقت بھی صرف استعداد و صلاحیت کی حالت میں رہتی ہے، یعنی تخیل کرنے میں تو وہ بالفعل اور عاقل ہونے میں بالقوة ہوتے ہیں اور اسی کا نام عقل ہولانی ہے، نفس کا یہ درجہ جس طرح بالقوة عاقل ہوتا ہے، اسی طرح وہ معقول بھی بالقوت ہی ہوتا ہے، اس کے بعد جب عقلی معانی کی صورتوں کا تصور کرنے لگتا ہے، تب وہ بالفعل عاقل اور معقول بن جاتا ہے، اور اب جا کر اس کا وجود دوسری قسم کا وجود بن جاتا ہے، اور اس عالم کے موجودات کے سلسلے سے نکل کر دوسرے عالم یعنی عقلی عالم میں داخل ہو جاتا ہے، برخلاف اس کے حیوانی نفس کے جو مراتب اس سے پہلے تھے ان میں بعض تو اسی عالم میں داخل ہوتے ہیں یا اس سے متعلق ہوتے ہیں، اور ان کے بعض مراتب، دونوں عالموں، (یعنی عالم مادی اور عالم عقلی) کے وسط میں واقع ہوتے ہیں۔

عقل ہولانی عقل بالفعل اور معقول بالفعل بن جاتی ہے،

اس دعوے پر پھر اس فصل میں دلیل قائم کی جائے گی، معلوم

ہونا چاہیے کہ شیخ رئیس کو باوجودیکہ اپنی تمام کتابوں میں

اس پر اصرار ہے کہ عقل و معقول کے اتحاد کا نظریہ غلط اور باطل ہے، لیکن

اسی کے ساتھ خود وہی اپنی کتاب مبدا و معاد کے مقالہ اولیٰ کی ساتویں

فصل میں اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہ واجب الوجود کی ذات خود عقل ہے

اور خود معقول ہے، شیخ نے صراحتاً اسی دعوے کو دہرایا ہے،

مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود کے متعلق شیخ نے جو اس فصل میں دعویٰ

فصل



کیا ہے اس پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا ہے، کہ مادے اور عوارض مادہ سے جو صورت بھی مجرد اور پاک ہوتی ہے، جب اس کا اتحاد عقل کے ساتھ ہو جاتا ہے، تو یہی مجرد صورت اس عقل کو عقل بالفعل بنادیتی ہے، یعنی اس صورت کا جب عقل میں حصول ہوتا ہے، تب وہ اسی حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، لیکن اس کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ عقل بالقوۃ ہوتی ہے، وہ اس مجرد صورت سے اسی طریقے سے جدا ہوتی ہے جس طرح اجسام کا مادہ اپنی صورت سے جدا ہوتا ہے، کیونکہ اگر عقل اس صورت مجردہ سے جدا ہوگی اور باوجود اس کے اس صورت کا تصور و تعقل عقل کرے گی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عقل اس صورت سے ایک دوسری صورت حاصل کرتی ہے، اور یہی دوسری صورت اس کی معقول و معلوم ہوتی ہے پھر اس دوسری صورت کے متعلق بھی وہی سوال ہوگا جو پہلی صورت میں پیدا ہوا تھا، اور بات بڑھتے ہوئے لامحدود سلسلے تک دراز ہو جائے گی، شیخ نے اس کے بعد اس اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے۔

بلکہ میں اس کو اور کچھ کر بیان کرتا ہوں، اور کہتا ہوں کہ عقل جس وقت عقل بالفعل بنتی ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ عقل بالفعل آیا اسی صورت مجردہ کا نام ہے، یا جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کے بعد عقل بالفعل بن گئی ہے، یا ان دونوں کا مجموعہ عقل بالفعل ہے، یہ احتمال تو قطعاً غلط ہے کہ جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن گئی ہے، اس لیے کہ جو عقل بالقوت تھی سوال یہ ہے، کہ وہی اس صورت کا تعقل کرتی ہے، یا اس کو اس صورت کا تعقل نہیں ہوتا، اگر اس صورت کا اس کو تعقل نہیں ہوتا، تو اس کے یہ معنی ہوں، کہ ہنوز عقل قوت و استعداد کے دائرے سے نکل کر فعلیت کے مقام تک نہیں پہنچی ہے، اور اگر اسی کو اس صورت کا تعقل ہوتا ہے، تو اس تعقل کی کیا



صورت ہوتی ہے، آیا یہ ہوتا ہے، کہ جو عقل بالقوت تھی اس کی ذات میں کوئی جدید صورت پیدا ہوگئی ہے، اور اس جدید صورت کا عقل بھی اس کو اس لیے ہوتا ہے، کہ فقط اس صورت کا حصول اس کے عقل کا باعث ہوا ہے، اگر کسی جدید صورت کی راہ سے یہ عقل پیدا ہوا ہے، تو وہی غیر محدود سلسلے والی بات شروع ہو جاتی ہے، اور اگر اس صورت کا عقل عقل کو اس لیے ہوتا ہے کہ (کوئی جدید صورت اس میں پیدا نہیں ہوتی ہے) بلکہ وہی صورت اس میں موجود تھی اور اسی وجہ سے اس کا عقل عقل کو ہوا ہے، تو پوچھا جاتا ہے کہ یہ کوئی اطلاقی حکم ہے، یعنی جب کسی چیز میں کوئی صورت موجود ہوگی، تو اس صورت کی وہ چیز عالم اور عاقل ہو جائے گی، اگر یہ مقصد ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس چیز میں بھی اس صورت کا حصول ہوگا، وہ اس کی عاقل ہو جائے اور اس کے اعتبار سے وہ اس کی عقل قرار پائے، حالانکہ صورت کا حصول تو مادے کے لیے بھی ہوتا ہے، اور ان مادی عوارض کے لیے بھی ہوتا ہے، جو اس صورت کو لپیٹے رہتے ہیں، گویا اس بنیاد پر ماننا پڑے گا کہ صورت کے ساتھ انصافی تعلق رکھنے کی وجہ سے مادہ اور عوارض مادہ بھی اس صورت کے عاقل ہو جائیں، کیوں کہ تمام طبعی صورتیں جو مقول ہوتی ہیں، وہ طبعی اعیان کے اندر موجود ہیں، لیکن صورتوں کا ان طبعی امور کے ساتھ اختلاط تجریدی کیفیت کے ساتھ نہیں ہے اور ظاہر ہے، کہ اختلاط کی وجہ سے مخلوط ہونے والی شے کی اصل ذات تو معدوم نہیں ہوتی اور اگر یہ اطلاقی حکم نہیں ہے، بلکہ اس حکم میں یہ قید ہے کہ صورت اسی شے میں موجود ہو، جس میں عقل اور ادراک کی شان پائی جاتی ہو، ایسی صورت میں



پھر اس کا مطالب یا تو یہ ہوگا کہ صورت کا فقط وجود ہی اس کا عقل ہے،  
 اگر یہی بات ہے، تو گو یا صورت کا عقل اس شے کو  
 اس لیے ہوگا کہ صورت ایسی چیز میں موجود ہے جس کی  
 یہ شان ہے کہ صورت کا وجود اس کے لیے ثابت ہے  
 یا صورت کے وجود جو وہی کا عقل نہ ہو، بلکہ ایک ایسی بات کا عقل  
 ہوتا ہو، جو صورت کا صرف وجود ہی نہیں ہے، لیکن جس بات کا  
 عقل ہوتا ہے صورت کا وجود اس بات کا جز ہے،  
 حالانکہ اس شے کے لیے جو بات ثابت کی گئی  
 تھی، وہ صرف اس صورت کا وجود ہی تھا نظر ہے کہ  
 یہ ضلالت مفروض ہے۔

پس معلوم ہوا کہ صورت کے ادراک و عقل  
 کے لیے فقط اتنی بات کافی نہیں ہے، کہ عقل کے لیے  
 صورت کا وجود ثابت ہو، یعنی عقل کے لیے نہ صورت کا  
 وجود ہی عقل کے لیے کافی ہے اور نہ اس صورت سے  
 جو صورت حاصل کی جائے اس کا وجود عقل کے لیے  
 کفایت کرتا ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ عقل بالفعل قطعاً  
 عقل بالقوة نہیں ہے، (یعنی اگر عقل بالقوة اور  
 عقل بالفعل میں مادے اور صورت میں جو تعلق ہے  
 اسی تعلق کا دعویٰ کیا جاتا ہے) اگر یہ دعویٰ نہیں  
 ہے اور ان دونوں کی حالت ایسی نہیں ہے، جو مادے  
 اور صورت کے درمیان ہوتی ہے۔

اور یہ بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ عقل بالفعل صورت  
 معقولات کی صورت قرار پائے کیوں کہ اگر ایسا ہوگا، تو  
 پھر عقل بالقوة کے متعلق قابلیت اور صلاحیت کی حالت سے



نکل کر فعلیت کے مقام تک اس کا پہنچنا یہ غلط ہو جائے گا،  
 کیوں کہ عقل بالقوة خود اس صورت کا نام تو  
 ہے نہیں بلکہ اس میں تو اس صورت کے قبول کرنے کی  
 صلاحیت ہے، اب اگر صورت ہی کو عقل بالفعل قرار  
 دیا جائے گا، تو عقل بالقوة کے متعلق یہ کہنا کہ وہ عقل بالفعل  
 ہو گئی غلط ہو گا، بلکہ عقل بالقوة عقل بالفعل کی وضوع اور  
 محل ہو جائے گی، اور اس کی قابل قرار پائے گی، پس  
 عقل بالفعل عقل بالقوة نہ ہو گی، اس لیے کہ عقل بالقوة  
 کے تو یہی معنی ہیں کہ جو اسے اندر عقل بالفعل ہونے کی  
 شان رکھتی ہو، اور یہاں شوئی ایسی چیز بھی پائی نہیں  
 جاتی جسے عقل بالقوة قرار دیا جائے، کیوں کہ عقل بالقوة  
 سے مراد اگر وہ معنی ہوں، جو مادے کا قایم مقام ہوتا ہے  
 (یعنی عقل بالقوة مادہ ہو، اور کسی چیز کو مثلاً عقل بالفعل کو اس کی صورت  
 قرار دی جائے، تو اس کے غلط ہونے کی وجہ پہلے بیان ہو چکی ہے کہ عقل بالقوة  
 عقل بالفعل سے اسی طرح جدا گانہ وجود نہیں رکھتی جو مادے اور صورت کے  
 وجود کا حال ہے اور اگر عقل بالقوة سے مراد وہ معنی ہوں جو صورت کا قایم مقام  
 ہو سکتا ہو، تو اگر عقل بالقوة عقل بالفعل کو کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ درست  
 نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جو چیز عقل بالفعل ہو گی وہ ہمیشہ عقل بالفعل ہی  
 رہے گی عقل بالقوة کیسے ہو سکتی ہے، یہ ناممکن ہے کہ عقل بالفعل تو پائی  
 جائے اور بجائے بالفعل ہونے کے وہ عقل بالقوة ہو، عقل بالفعل اور  
 بالقوة کے مجموعے کو بھی عقل بالقوة نہیں قرار دے سکتے، کیونکہ سوال ہوتا ہے کہ  
 اس مجموعے کو اپنی ذات کا یا اس کی ذات کے سوا جو چیزیں ہیں ان کا عقل ہوتا ہے  
 یا نہیں ہوتا ہے اپنی ذات کے سوا کسی چیز کا عقل اس کے لیے جائز نہیں  
 ہو سکتا، کیونکہ جو چیز اس کی ذات کی غیر ہو گی، یعنی مجسمہ  
 اس کی ذات نہ ہو گی تو پھر اس غیر کی وہی صورت ہو سکتی ہے



یا اس ذات کے اجزائیں اس کا شمار ہوگا اگر ایسا ہوگا تو ظاہر ہے وہ مذکورہ بالا مادہ اور صورت ہی ہونگے اور اگر جزء ذات نہ ہوں گے بلکہ شے کی ذات سے خارج ہوں گے تو اب سوال ان کے تعقل و ادراک کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ یعنی اس کی کیفیت یہی ہو سکتی ہے، کہ ان کی صورت معقولہ کی راہ سے ان کا تعقل حاصل کیا جائے، ایسی صورت میں پھر اس کی حیثیت مادہ کی ہو جائے گی، (یعنی اس صورت کی وہ محل قرار پائے گا) اور یہ صورت وہ صورت نہ ہوگی جس کے متعلق ہم نے شروع میں کہا تھا کہ تعقل بالقوۃ کے ساتھ متحد ہو کر اسے عقل بالفعل بنادیتی ہے جیکہ یہ دوسری صورت ہوگی جس کے ذریعے عقل کو فعلیت حاصل ہوتی ہے۔

نیز جس صورت کی وجہ سے عقل بالقوۃ عقل بالفعل بن جاتی ہے، ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ صورت یہی صورت ہے، مگر باوجود اس کے پھر اس جدید صورت کے ساتھ جو مجموعہ یہاں پیدا ہوتا ہے اس کے متعلق گفتگو چھڑتی ہے، اس شق پر یہ تو یہی نہیں سکتا کہ یہ جدید صورت اس مجموعے کی ذات کا جز ہو، کیونکہ تعقل جس جز کا کیا جاتا ہے یا وہ ایسا جز ہوگا، جو مادے کی حیثیت رکھتا ہو یا ایسا جز ہوگا جو صورت کی قائم مقامی کرتا ہو، یا ایسا ہوگا جو دونوں سے مشابہت رکھتا ہو، اور ان میں قسم کے متعلق یہ سوال ہوتا ہے کہ اس کا تعقل اس جزو کے ذریعے سے ہوگا جو مادے کے مانند ہے، یا اس جزو کے واسطے سے اس کا ادراک ہوگا، جو صورت کے مثل ہے یا دونوں کے ذریعے سے تعقل ہوگا۔

تم جب ان تمام شقوں پر غور کرو گے، تو ہر شق کی غلطی تم پر واضح ہو جائے گی کیونکہ وہ جزو جو مادے کی حیثیت رکھتا ہے اگر اس کا ادراک و تعقل اس جزو کے ذریعے سے کیا جائے گا، جو مادے کی قائم مقامی کرتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس جزو کی حیثیت اس مجموعے میں مادے کی ہے، وہ اپنی ذات کا مائل بھی ہے اور اپنی ذات کا معقول بھی ہے، باقی جس جزو کی حیثیت صورت کی ہے، اس سے اس بات میں کوئی نفع نہیں پہنچ سکتا اور اگر مادے کی حیثیت رکھنے والے جزو کا تعقل اس جزو کے ذریعے سے باور کیا جائے جو صورت کے مثل ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو جزو صورت کے مثل ہے، اس کی حیثیت بالقوۃ مبداء کی ہو جائے گی اور جو جزو



ماوے کے مثل ہے، اس کی حیثیت بالفعل مبداء کی ہو جائے گی یعنی جو صورت کا حال ہے وہی اس کا حال ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ جو ہونا چاہئے یہ بات اس کے باطل برعکس ہے، اور اگر یہ مانا جائے کہ جو جزو ماوے کے مانند ہے، اس کا تعقل وہ دونوں جزوں کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو جزو ماوے کے مانند ہے، اس کا حلول اور قیام اس جزو میں بھی ہے، جو ماوے کے مثل ہے اور اس جزو میں بھی جو صورت کے مانند ہے، یعنی جتنی اس کی ذات ہے لازم آتا ہے کہ وہ اس سے زیادہ ہو جائے ہف دیہ خلاف مفروض ہے چاہئے کہ اسکی احتمالات کو تمام اس جزو میں بھی جاری کرو، جو صورت کے مانند ہے، اور یہی قیاحیں اس وقت بھی دہشیں ہوں گی۔ جب یہ فرض کیا جائے کہ ہر جزو کا ادراک اور تعقل ہر جزو کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

الحاصل تینوں احتمالات جو نکل سکتے ہیں جب وہ باطل ہوئے تب ہی بات درست نکل کر عقلی صورت کو عقل بالقوۃ کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے، جو طبعی صورت کو طبعی میوئی کے ساتھ ہوتی ہے، بلکہ عقلی صورت کا حلول اور قیام جب عقل بالقوۃ میں ہوتا ہے، تو دونوں کی ذات ایک ہو جاتی ہے اور اسی اتحاد کی وجہ سے یہاں کوئی ایسا قابل باقی رہتا ہے اور نہ ایسا مقبول، جن کی ذات باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو، پس ثابت ہوا کہ اس وقت عقل بالفعل درحقیقت وہی معقول اور ماوے سے مجر و صورت ہوتی ہے، یہی مجر و صورت جب کسی غیر کو عقل بالفعل بناتی ہے یعنی اس غیر کے لئے وہ ثابت ہوتی ہے، یا اس کے لئے وہ ہو جاتی

ہے پھر اس صورت کا اس غیر میں اگر قیام ہوگا اور اس وجہ سے وہ غیر عقل بالفعل بن جاتا ہے، تو خود یہ صورت اس کی زیادہ مستحق ہوگی کہ وہ عقل بالفعل ہو، آخر آگ ہی کو دیکھو کہ جب آگ کا کوئی جز بذات خود قائم ہو تو اس وقت وہ جلانے کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، یعنی اس میں جلانے کی صفت بدرجہ اولیٰ پائی جاتی ہے، یونہی اگر خود سفیدی بذات خود قائم ہو جائے تو فیضانی میں اس سے زیادہ انتشار اور پراگندگی پیدا ہو سکتی ہے،

اسی کے ساتھ یہ قاعدہ بھی ہے، کہ جو چیز معقول اور معلوم ہو،

ضروری نہیں ہے، کہ لامحالہ کوئی دوسرا اس کا تعقل و ادراک ضرور کرے،



البتہ عقل بالقوتہ کو اسکا ادراک ضرور ہوتا ہے کہ وہ ایسی ذات ہے جس کی شان یہ ہوتی ہے کہ غیر کا تعقل کرے ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ جس ماہیت کو مادہ اور عوارض مادہ سے مجرد کر لیا جائے گا، وہ بذات خود بالفعل معقول ہوگی۔ اور وہی خود عقل بھی ہوگی اور اپنے معقول و معلوم ہونے میں (وہ کسی ایسی چیز کی محتاج نہ ہوگی جو اس کا تعقل کرے) انتہائی شیخ کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ نے اس مقام پر اپنا جواب بیان دیا ہے، اس میں انہوں نے تکلف سے بھی کام لیا ہے، مثالوں کے ایک گروہ کی دل دہی و مدارات بھی شاید مقصود ہے، خود اس مسئلے کے متعلق اصل تحقیق تک پہنچنے کی انہوں نے کوشش نہیں کی ہے، اور نہ چاہئے تھا کہ ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے ازالہ کی طرف بھی توجہ کرتے کیونکہ جو اعتراضات یہاں وارد ہوتے ہیں، ان کے شیخ اور ان جیسے دوسرے علماء کے بہت سے ستمہ مسائل اور نظریات پر زور پڑتی ہے بہر حال اس بیان میں چند مقامات قابل بحث ہیں، ہم یہاں انہیں درج کرتے ہیں۔

پہلا مقام یہ ہے کہ کوئی چاہے، تو شیخ کے پیش کردہ شقوق میں سے پہلی شق کو اختیار کر لے یعنی دراصل عقل بالقوت ہی اس وقت عقل بالفعل بن جاتی ہے، جب کسی مجرد صورت کا اس میں حلول ہوتا ہے جسے بالفعل حساس حل کرنے والی قوت اس وقت بن جاتی ہے، جب حسی صورت کا اس میں حلول ہوتا ہے۔ اب شیخ کے مختلف اقوال پر علیحدہ علیحدہ تنقید کی جاتی ہے، مثلاً شیخ نے سوال کیا تھا کہ عقل بالقوت صورت کا تعقل آیا اسلئے کرتی ہے کہ صورت کا اس میں حصول ہو گیا ہے، خواہ اس حصول کی کبھی بھی کیفیت بتایا نہیں ہے بلکہ تعقل کے لئے ضروری ہے کہ صورت کا حصول کسی ایسی چیز میں ہو، تعقل و ادراک جس کی شان ہو۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح دوسری شق ہے، یعنی صورت کا تعقل جب اس کا حصول ایسی چیز میں ہو، تعقل و ادراک جس کی شان ہو، شیخ نے اس کے متعلق جو یہ کھاسٹھا کہ اس بنیاد پر حاصل کلام یہ نکلے گا کہ جس چیز کے لئے صورت موجود ہو سکتی تھی اس شے کے لئے صورت کا وجود جب حاصل ہوا تب شے کو صورت کا تعقل ہوا، یعنی تعقل کی جسیرہ بیان کی گئی، کہ صورت کا وجود اس کے لئے حاصل ہوا، اور صورت



کے وجود کا حصول بھی تعقل تھا تو گویا شے کا سبب خود شے کو قرار دیا جا رہا ہے جس میں کہتا ہوں کہ اس قول سے ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ صورت مجرورہ جب عقل بالقوۃ کی معقول بنتی ہے اس واقعے کی تعریف کی جائے یا اس کا سبب بیان کیا جائے اگر یہ غرض ہوتی تو بیشک اس وقت لازم آتا کہ شے کا سبب خود اس شے کو قرار دیا گیا یعنی تعقل اس شے بنفسہ کا لازم اس وقت عالم ہو سکتا تھا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ عقل بالقوۃ کے لئے معقول صورتوں کا وجود ثابت ہوتا ہے تو یہ حالت ایسی نہیں ہے جیسی کہ مادے کے لئے ان طبعی صورتوں کا وجود حاصل ہوتا ہے جو مادی آلاتوں سے آلودہ ہوتی ہیں، کیونکہ عاقل اور عالم ہونا یہ مادہ کی شان نہیں ہے، اور نہ معقول و معلوم ہونا ان صورتوں کی شان ہے جن کے ساتھ جسمانی عوارض مخلوط ہوتے ہیں، برخلاف اس کے جو صورتیں مادے سے مجرور ہوتی ہیں، اور ان کا عقل بیولائی کے ساتھ اتصال ہو جاتا ہے اس وجہ سے ان کا عقل عقل بیولائی کو ہو جاتا ہے، کیونکہ عقل بیولائی کی ہی شان ہے کہ اس کے لئے وہ صورت موجود ہو جس کے وجود کی حالت وہ نہیں ہے جو طبعی صورتوں کے وجود کی حالت مادے کے لئے ہوتی ہے ہم ایک طریقے سے اس عبارت کی ایک توجیہ یہ بھی کر سکتے ہیں جس سے اس تعقل کے اسباب پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے یعنی عقل بالقوۃ کو صورت مجرورہ کا تعقل اسی لئے ہوتا ہے کہ اس صورت کا حصول عقل کے لئے ہوا ہے لیکن ہر ایسا حصول تعقل کی وجہ نہیں بنتا، بلکہ یہ بات اس حصول کے ساتھ مخصوص ہے جب کسی ایسی چیز کا جو منع اور سمیت حسی اشارہ سے پاک ہو، اس کا حصول کسی ایسے موجود شے کے لئے جو خود بھی وضع وغیرہ صفات سے پاک ہو، اور جس کا وجود مستقل ہو، دوسرا مقام قابل بحث یہ ہے کہ عقل بالقوۃ دراصل مجسمہ انسانی نفس ناطقہ کی تعبیر ہے، اب اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب خود نفس ناطقہ بالفعل معقل میں جائے تو لازم آتا ہے کہ انسان کی ماہیت منقلب ہو کر عقل مفارق کی ماہیت بن جائے، اور شیخ اس قسم کے انقلاب کے جواب میں قائل نہیں ہیں خصوصاً ایسے جواب جن کے لئے مادہ نہیں ہے اور نفس انسانی کو وہ ابتداء پیدائش سے مجرور ہی مانتے ہیں، اس بنیاد پر چاہئے تھا کہ شیخ اپنے اس بیان کی تصحیح کرتے جیسا کہ میں نے قوت و فعل اور حرکت کے مباحث میں کیا تھا، تیسرا مقام جو قابل بحث ہو سکتا ہے یہ ہے کہ ان کے اس بیان کی بنیاد پر لازم



آتا ہے کہ ایسی چیزیں جو مادے سے بالکل پاک اور مجرد ہیں، جنہیں مفارقات محضہ کہتے ہیں، ان کی مقررہ تعداد میں اضافہ ہو جائے، یعنی جب عقل بالقوۃ صلاحیت و استعداد کی حالت سے نکل کر فعلیت کے مقام پر پہنچے، تو وہ بھی بالکل غیر مادی ہستی بن جائے، نیز یہ بھی لازم آتا ہے، کہ بغیر مادے کے یا بغیر مادی تعلقات کے کسی واحد نوعی حقیقت کے افراد کی تعداد میں کثرت پیدا ہو جائے یعنی انسانی حقیقت کے متعلق یہ بات شیخ کے مذکورہ بالا بیان کی بنیاد پر لازم آتی ہے۔

چوتھا مقام قابل بحث یہ ہے کہ جو چیز بالفعل معقول ہو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اپنی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کی بھی وہ ضرور معقول اور معلوم بنے، اس وجہ سے ثبوت میں شیخ نے جو یہ دلیل قائم کی ہے کہ عقل بالقوہ کو لا محالہ اپنی ذات کے متعلق یہ عقل ہوتا ہے، کہ یہ ایسی ذات ہے جسکی یہ شان ہونی چاہئے، کہ اپنے سوا کسی غیر کا اور اک و تعقل کرے، شیخ کے اس فقرے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے مسئلہ پورے طور پر جیسا کہ چاہئے مشکوک نہیں ہوا تھا، کیونکہ عقل ہیولانی ان حکماء کے خیال میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کی ذات مادے سے مفارقت اور بالکل جدا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہ خود اپنی ذات کے سامنے اس کا پایا جانا بھی ضرور ہوتا اور جس طرح شیخ نے بیان کیا ہے غیر کا اس کی ذات کو اور اک بھی ہوتا،

خلاصہ یہ ہے، جو شخص اس بلند خیال اور شریف مسک کا (یعنی عاقل و عقل و معقول کے اتحاد) کا قائل ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ بالغ تحقیق سے کام لے، اور حکیمانہ اصول و مسلمات کے ایک بڑے ذخیرے میں ترمیم کرے، جمہور کی راہ سے اسے انحراف بھی کرنا پڑے گا، جیسا کہ تشکیکی راہ پر چلنے والوں کا عموماً یہی حال ہوتا ہے، اور ان کو ان عقول سے اختلاف کرنا پڑتا ہے جو اپنی پراپی حکموں اور قدیم منقالات پر ٹھہرے ہوئے ہیں، اور صحیح علم تو اللہ ہی کے پاس ہے۔

فصل (اس فصل کے منقذ کرنے کی غرض یہ ہے، کہ انسانی معلومات اور معقولات میں جنہیں اولیت کا درجہ حاصل ہے یعنی بغیر نظر و فکر کے جن کا تعقل ہوتا ہے، جن کی اصطلاحی تعبیر جیسا کہ گزر چکا دیکھا کے لفظ سے کی جاتی ہے، انہی ادبیات کی تشریح کی جائے گی، اور معلومات و معقولات جو



دوسرے درجے پر واقع ہیں، جنہیں اصطلاحاً ثوری کہتے ہیں، ان کے متعلق بیان کیا جائے گا کہ اولیات سے انکی کیا نسبت ہے، اسی کے ساتھ اسی فصل میں اس مفہوم اور معقول کے متعلق جس کا درجہ تمام اولیات کے مقابلے میں سب سے پہلے ہے اور جس کی تعبیر اول الاوائل کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس کے متعلق جو شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں ان کا ازالہ کیا جائے گا۔

تو معلوم ہونا چاہئے کہ اولیات کا علم نظر و فکر کے کسی طریقوں سے حاصل نہیں ہوتا، یعنی حد ہو یا برہان، کسب و نظر کے ان دونوں طریقوں کو ان کے علم میں دخل نہیں ہے، بلکہ آدمی کو ان کا علم ان کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے، تصورات کے سلسلے میں اولیات کی مثال وجود عام شفیقت (کوئی بھی چیز ہونا) حصول وغیرہ کے معانی و مفہومات میں، یعنی یہ ایسے مفہومات ہیں جن کی تعریف کی دو قسموں میں سے کسی میں ذاتیات کے ذریعے سے شے کی تعریف کی جاتی ہے (یا رسمی) جس میں مفاہیم عوارض و صفات کے ذریعے سے شے کی تعریف کی جاتی ہے (ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک قسم کے ذریعے سے ان کی تعریف نہیں ہو سکتی، جس کی وجہ یہ ہے کہ نہ ان میں اجزا پیدا ہوتے ہیں اور نہ کوئی مفہوم ان کے مفہومات سے زیادہ عام ہے اور ظاہر ہے کہ حد کے لئے شے میں جزو کا ہونا ضروری ہے اور اسم کے لئے ضرورت ہے کہ جس کی تعریف مقصود ہو کوئی مفہوم اس سے بھی عام ہو تا کہ اس عام مفہوم سے خاص تک پہنچنے کی کوشش کی جائے۔

اسی طرح تصدیقات کے سلسلے میں ان کی مثال یہ قضیہ ہو سکتا ہے، کہ نفی و اثبات نہ تو کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، ظاہر ہے کہ اس قضیے کے ثبوت میں دلیل کیسے قائم کی جا سکتی ہے کیونکہ اگر اس کا ارادہ کیا جائے گا، تو بالآخر اس کا اختتام دور پر ہو گا۔

اس لئے کہ کسی بات کو جب کسی چیز کی دلیل بنائی جاتی ہے، (مثلاً دھوپ کو آفتاب کے وجود کی دلیل قرار دی جائے) تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ جو چیز دلیل قرار دی گئی ہے، اس کی نفی سے شے کی نفی ہوتی ہے (مثلاً دھوپ کی نفی سے آفتاب کے وجود کی نفی ہوتی ہے) اور اس کے ثبوت سے شے کا ثبوت ہوتا ہے، (مثلاً



دعویٰ کے ثبوت سے آفتاب کا وجود ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر اس مقدمے کو جائز قرار دیا جائے کہ ایک ہی چیز نفی و ثبوت دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، یعنی ہو سکتا ہے کہ نہ وہ شے ثابت ہو، اور نہ غیر ثابت، اگر ایسا ہونا جائز ہوگا، تو پھر اس کی کب ضمانت ہے کہ جس چیز کے ثبوت سے شے کے ثبوت کو اور نفی سے شے کی نفی کو وابستہ کیا گیا تھا، وہ خود ثبوت اور نفی دونوں سے خالی نہ ہو، اور جب ان دونوں حالتوں سے دلیل خالی بھی ہو سکتی ہے، تو جس شے کے لئے وہ دلیل قرار دی گئی تھی، اس پر دلالت کرنا اس کا ضرور نہ ہوا، پس ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا بدیہی اور اولیٰ تصدیق یعنی یہ بات کہ نفی و اثبات نہ تو کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں، اور نہ کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو سکتی ہے، اس قضیے کے ثبوت میں جو دلیل بھی پیش کی جائے گی اس سے یہ دعویٰ اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب اس سے پہلے اسی قضیے کو یعنی نفی و اثبات دونوں سے کوئی چیز خالی نہیں ہو سکتی ثابت شدہ مان لیا جائے کہ بغیر اس کے کسی دلیل سے اس کے مدلول کا ثابت کرنا ناممکن ہے، ظاہر ہے، کہ جس چیز کا یہ حال ہوگا اس کا ثبوت بجز دوسری طریقے کے اور کسی راہ سے ممکن نہیں (یعنی جس دلیل سے بھی اس دعویٰ کو ثابت کریں گے خود اسی دلیل کا ثبوت اس دعویٰ کے ثبوت پر موقوف ہوگا اور یہی دور ہے جو محال اور ناممکن ہے دوسری تقریر اسی مدعا کی یوں بھی ہو سکتی ہے کہ جس دلیل سے بھی بدیہی تصدیق کو یعنی نفی و اثبات دونوں کسی چیز میں جمع نہیں ہو سکتے، اگر ثابت کریں گے، تو سب سے پہلے ضرورت اس بات کی ہے، کہ اس کو ثابت کر لیا جائے کہ اس مدعا کے متعلق اس کا دلیل ہونا، اور دلیل نہ ہونا، یہ دونوں باتیں اس دلیل میں جمع نہیں ہو سکتیں، اگر ایسا ہونا ممکن ہوگا، اور اس کا احتمال بھی ابھی باقی ہے، تو اس دلیل سے نفی و اثبات کے اجتماع کو ناممکن قرار دینے کی کوشش سے واقع میں اس اجتماع کا محال ہونا ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ جو دلیل میں اس کا احتمال اگر باقی ہے، کہ وہ دلیل ہو بھی سکتی ہے، اور نہیں بھی ہو سکتی ہے، تو ظاہر ہے کہ یہی احتمال اس دلیل میں بھی باقی رہے گا، یعنی اس اجتماع کے ناممکن ہونے پر وہ دلالت بھی کرے گی، اور نہیں دلالت بھی کرے گی، آخر جب نفی و اثبات کے اجتماع کا محال ہونا بھی



ثابت نہیں ہوا ہے، تو کسی دلیل سے مدعا کا ثابت ہونا اور نہ ثابت ہونا دونوں باتیں اس میں جمع ہو سکتی ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ اس بدیہی تصدیق کے ثبوت پر جو دلیل بھی قائم کی جائے گی، اس سے یہ مدعا ثابت نہ ہوگا، جب تک کہ پہلے اس قضیے کو یعنی نفی و اثبات کے اجتماع کو ناممکن نہ مان لیا جائے، اب اگر اس قضیے کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش کی جائے گی اور وہ دلیل خود اسی قضیے کے ثبوت پر موقوف ہوگی، تو لازم آئے گا، کہ شے کو خود اسی شے کے ثبوت کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، پس معلوم ہوا کہ اس بدیہی قضیے کے ثبوت میں دلیل پیش کرنا ناممکن ہے، اس قضیے کے سوا جتنے قضایا اور تصدیقات ہیں، خواہ بدیہی ہوں نظریہ دوسری دراصل ان سب کا ثبوت اسی قضیے کے ثبوت پر مبنی اور اسی سے متفرع ہے، اسی سے سب کے ثبوت کا سوا دوسرا ہونا ہے، گویا تمام دیگر قضایا اور تصدیقات سے اس کو وہی نسبت ہے، جو واجب وجود کو ممکن مامیتوں سے ہے اس لئے کہ سارے قضایا اپنی اپنی تصدیقوں میں اسی کے محتاج ہیں کہ پہلے اس قضیے کی تصدیق کر لی جائے اور خود اس قضیے کی تصدیق کو تمام تصدیقوں کے مقابلے میں اولیت کا مقام حاصل ہے، یعنی سب کی تصدیق اس کی تصدیق کی محتاج ہے، لیکن اس کی تصدیق کے لئے کسی دوسری تصدیق کی ضرورت نہیں ہے، ٹھیک جو حال واجب حل ذکرہ کا ہے کہ کسی خاص معنی اور صفت کے ساتھ مقید ہوئے بغیر اور بغیر کسی تخصیص کے وہی خالص موجود مطلق ہے۔

خاص معنی کے ساتھ مقید ہونے یا کسی خاص صفت کے ساتھ تخصیص حاصل کرنے کی مثال ایسی ہے، جیسے کہا جاتا ہے، کہ یہ آسمان ہے، اور یہ انسان ہے، اس کا یہی مطلب ہے، کہ آسمان ایک خاص قسم کے وجود یعنی فلکی وجود کے ساتھ موجود ہے، یعنی اس نوعیت کے وجود کے سوا اور کسی قسم کا وجود وہ نہیں رکھتا، اور آدمی ایک قسم کے وجود کے ساتھ موجود ہے، یعنی جاوہی یا نباتی، یا عقلی وجود وغیرہ کے ساتھ نہیں بلکہ صرف انسانی وجود کے ساتھ وہ موجود ہے اس لئے تو کہا جاتا ہے کہ ہر ممکن ترکیبی زوج ہے، (یعنی جوڑے سے مرکب ہے) اس کی وجہ یہی ہے، کہ ممکنات کا وجود ایک خاص قید کے ساتھ مقید ہے، یعنی ہر ممکن کے وجود کے لئے ضروری ہے کہ



اس سے ہر قسم کے دوسرے وجود کی نفی کی جائے، الحاصل بجز خالص وجود بحث<sup>۳</sup>  
 مطلق کے کوئی ایسا وجود نہیں ہے، جو کسی خاص اہمیت کے ساتھ مقید نہ ہو، یہی  
 اول الاوائل کے سوا ہر قضیہ خواہ بدیہی ہو یا نظری درحقیقت وہ وہی قضیہ ہے یعنی  
 اول الاوائل ہی ہے، لیکن ہر ایک میں خاص خاص قید لگی ہوئی ہے، مثلاً اس بات  
 کا علم کہ جو چیز موجود ہوگی وہ واجب ہوگی یا ممکن، اگر غور کیا جائے تو نظر آئے گا کہ یہ  
 علم دراصل اسی علم کی ایک شکل ہے یعنی یہ کہ جو چیز موجود ہے، وہ اس سے خالی نہیں  
 ہو سکتی کہ اس کے لئے وجوب ثابت ہوگا، یا نہ ہوگا یا امکان اس کے لئے ثابت  
 ہوگا یا نہ ہوگا، اور ان قضیوں کا علم کیا ہے، وہی اول الاوائل کے علم کی ایک تفصیلی  
 صورت ہے، البتہ ان سب میں خاص خاص قید بڑھی ہوئی ہے اسی طرح یہ قضیہ  
 کہ ”کل جزء سے بڑا ہوتا ہے“ اس کا مطلب بھی یہی ہے، کہ جزو پر کل کی زیادتی چونکہ  
 محسوس نہیں ہو سکتی، اس لئے وہ موجود ہے، یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ جزء کے مقابلے  
 میں کل کے اندر زیادتی نہ پائی جائے اور جب یہ ناممکن ہے پس اس زیادتی کا  
 پایا جانا ضروری ہوا، کیونکہ طرفین (یعنی زیادتی کا عدم اور وجود) دونوں کی نفی ناممکن  
 ہے، اسی طرح یہ قول کہ کسی چیز سے جو چیزیں مساوی ہوں گی، ضرور ہے کہ باہم وہ  
 سب بھی مساوی اور برابر ہوں، ظاہر ہے کہ اس قضیے کا ثبوت بھی اسی اول الاوائل  
 کے ثبوت پر مبنی ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے، کہ وہی علم قضیہ (یعنی نفی و اثبات  
 نہ کسی چیز میں جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی چیز ان سے خالی ہو سکتی ہے)، اس وقت  
 یہ حکم ایک خاص مادے یعنی مساوات اور عدم مساوات کے ساتھ خصوصی تعلق رکھتا  
 ہے، مطلب یہ ہے کہ جب چند چیزوں کے متعلق یہ بات ثابت ہوئی، کہ وہ سب  
 کسی ایک نوعی طبیعت میں مشترک ہونے کی وجہ سے باہم مساوات کا تعلق رکھتی ہیں  
 تو اب ان چیزوں کا عدم مساوات سے خالی ہونا ضرور ہے، کیونکہ جب ان میں سے  
 ہر ایک کی طبیعت اور اہمیت ایک ہی ہے اور اس کے بعد بھی ان میں مساوات  
 کا تعلق نہ ہوگا، تو ظاہر ہے کہ یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ ان کی طبیعت میں اختلاف  
 ہے، اور یہ کھلا ہوا اجتماع نقیضین ہے، یعنی لازم آتا ہے کہ وہ ایسی چیزیں جن میں ناقص  
 اور تضاد ہے، وہ ایک ہی جگہ جمع ہو جائیں، اور وہ دو چیزیں یہ ہیں کہ سب کی سب



ایک ہی طبیعت رکھتی ہیں اور یہ کہ ایک طبیعت نہیں رکھتی ہیں۔

یہی حال اس قضیے کا ہے کہ ایک ہی چیز دو مکانوں میں نہیں پائی جاسکتی  
کیونکہ اگر ایسا ہونا ممکن ہو گا، تو ایسی دو چیزیں جو دو الگ الگ مکانوں میں پائی  
جاتی ہیں ان میں اور اس ایک چیز میں جس کے متعلق فرض کیا گیا کہ باوجود ایک  
ہونے کے دو مکانوں میں پائی جاسکتی ہے، فرق باقی نہ رہے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا  
کہ ایک کا حال باوجود ایک ہونے کے جب دو کے حال سے ممتاز نہیں ہے۔ تو  
دوسری چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوگا، اس کا ہونا نہ ہونے کے مانند  
ہو جائے گا، اور ایسی صورت میں اس دوسری چیز کے اندر وجود اور عدم دونوں کے  
اجتماع کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

خلاصہ یہ ہے، کہ مذکورہ بالا چار مثالیں جو چار بدیہی قضیوں کی مثالیں ہیں ان  
میں سے پہلے دو قضیوں کے متعلق جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ بالکل بدیہی ہیں اور ان کی  
حقیقت ظاہر ہے، تو اس کی وجہ وہی ہے، کہ دراصل ان میں سے ہر ایک کا آل کار  
یہی ہے، کہ نفی و اثبات سے کوئی چیز خالی نہیں ہو سکتی، اسی طرح پچھلے دو قضیوں  
کو بھی جو بدیہی اور ظاہر الحقیقت خیال کیا جاتا ہے، تو اس کا سبب بھی یہی ہے، کہ یہ ان  
دونوں کا حاصل مطلب یہی ہے، کہ نفی و اثبات ایک ہی چیز میں جمع نہیں ہو سکتے  
اور یہی حال تمام قضایا کا ہے خواہ بدیہی ہوں یا نظری یعنی تحلیل و تجزیہ کے بعد سب  
کی انتہا اسی قضیے پر ہوتی ہے، جس سے یہ معلوم ہوا کہ علم تصدیقی کے سلسلے میں  
اول الاول ہونے کا استحقاق دراصل اسی قضیے کو حاصل ہے، اور یہی وجہ ہے کہ  
اہل فلسفہ ہوں یا ان کے سوا دوسرے ارباب نظر و فکر سب کا اس پر اتفاق ہے،  
کہ اس بدیہی اول الاول قضیے کے ماننے میں جو اختلاف اور نزاع پرآتا وہ ہو جائے وہ  
اس قابل نہیں ہے کہ اس سے گفتگو کی جائے یا اس سے مناظرہ کیا جائے، ان  
لوگوں کا بیان ہے کہ اس قضیے کے صادق اور واقعی ہونے پر جب دلیل قائم نہیں  
ہو سکتی، تو پھر اس سے جو اختلاف کرنا چاہتا ہے اس کے بھی چند اسباب ہو سکتے ہیں  
یا یہ بات ہے کہ اس نے اس قضیے کے کل اجزاء کو صحیح طور پر سوچا ہی نہیں ہے، اور ان  
واقعی تصور اس کے دماغ میں نہیں ہے، یا پھر یہ صرف عناد اور محض ہٹ دھرمی



سے کام لینا چاہتا ہے، یا یہ بات ہے کہ ایسے قیاسات اور دلائل جن سے مختلف اور  
 باہم تناقض نتائج پیدا ہوتے ہوں، سب اس کی نگاہ میں برابر معلوم ہوتے ہیں اور  
 ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے کے لئے جس قوت فیصلے کی ضرورت ہے اس  
 سے وہ محروم ہے، اور جب اسی سے وہ محروم ہے، تو یہ بیچارہ اس پر کیا فائدہ ہو سکتا  
 ہے کہ کسی دلیل کی صحت کا یقین کرے اور کسی کی نفی و بطلان پر اعتماد کرے؟

بہر حال ایسا جھگڑا لو آدمی اگر پہلی قسم سے تعلق رکھتا ہے، تو اس کا علاج یہی  
 ہے کہ اسے اس قضیے کے تمام اجزاء کی ماہیت سمجھانی جائے، اور اگر دوسرے  
 گروہ سے تعلق رکھتا ہے، تو اس کا علاج صرف یہی ہو سکتا ہے، کہ زود کو ب سے  
 اس کے دماغ کو درست کیا جائے، یا آگ میں جھونک دیا جائے، اور کہا جائے کہ  
 مارنا اور نہ مارنا، یا جلنا اور نہ جلنا دونوں باتیں ایک ہی ہیں، ان دونوں میں آخر  
 فرق کی کیا وجہ ہے؟

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے لوگوں کے علاج کا ذمہ دار دراصل فیلسوف اور  
 حکیم نہیں ہے، بلکہ یہ طبیب کے فرائض میں ہے کیونکہ اس قسم کے آدمی جب  
 دماغ نہ عقلی، اور ہٹ و عمری، عناد و مکاریہ، پر آمادہ ہوتے ہیں، تو یہ اس کا نتیجہ  
 نہیں ہوتا کہ ان کی خلقت اور فطرت میں کوئی نقص اور کمی ہے، جیسا کہ بچوں، یا  
 بعض عورتوں یا کمزور لوگوں کے اندر اسی قسم کی کوتاہیاں پائی جاتی ہیں بلکہ اس کا سبب  
 دراصل کوئی مرض ہوتا ہے، یعنی مثلاً اس کے مزاج پر سودا کا غلبہ ہو جاتا ہے،  
 جس کی وجہ سے دماغ کے مزاج کا توازن اور اعتدال جاتا رہتا ہے، اسی لئے ان  
 لوگوں کا وہی علاج ہونا چاہئے، جو مالی خلیا والے مریضوں کا کیا جاتا ہے اور اگر اس  
 کا تعلق تیسری قسم سے ہے، تو اس کا علاج یہ ہے کہ اس کے شکوک کا ازالہ کیا  
 جائے اور انہیں ہدایت کی جائے کہ ہندسی اور حسابی علوم کا پہلے مطالعہ کریں،  
 پھر منطق کے قوانین کی صحیح تعلیم پیشگی کے ساتھ حاصل کریں، اس کے بعد طبیات  
 کے مبادی میں مشغول ہوں، جب اس سے فساد غ ہو جائیں تب تدریجی طور پر  
 بعد طبیاتی مسائل کی طرف قدم اٹھائیں، اور جب یہ سب کچھ ہو چکے، تب آخر میں  
 انسانی الہیاتی مسائل میں غور و فکر شروع کریں (الہیات کے مطالعے کی طبی ترقیب بھی



ہے ورنہ اکثر لوگوں کے لئے ان دقیق و نازک علوم کے مسائل کا سیکنا بلکہ انکا شروع کرنا حرام ہے، کیونکہ ان مسائل کی صحیح یافت اور ان کی حقیقت تک رسائی بہت کم لوگوں کو بطور ندرت اور استثناء و شذوذ کے میر آتی ہے اور صحیح و دقیق ان علوم کی اسی اللہ کی طرف سے ہوتی ہے، جو عزت والا اور حکمت والا ہے۔

**طرف ثانی** اس عنوان کے قائم کرنے سے عرض دراصل گزشتہ بالا مباحث (یعنی عقل و عاقل و معقول) میں سے عاقل اور عالم کے حالات کو الگ کر کے بیان کرنا ہے، میں نے اس بحث کو بھی پسند فصلوں پر تقسیم کیا ہے۔

**فصل** ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے ضرور ہے کہ وہ اپنی ذات کی خود عاقل ہو، اور اس کا شعور اسے حاصل ہو، اسی و حوالے کو اس فصل میں ثابت کیا جائے گا،

واقعہ یہ ہے کہ علم کی حقیقت اور ماہیت سے واقف ہونے کے بعد اس دعوے کا ثبوت کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی شے کے لئے صورت کے وجود کا اس طرح پایا جانا کہ اس وجود کو عدم، اور غیبتی، یا فقدان اور اوجھل ہونے سے کسی قسم کا لگاؤ نہ ہو، ظاہر ہے کہ یہی علم کی حقیقت ہے، چونکہ صورت کے بغیر مادہ بذات خود کسی قسم کا وجود نہیں رکھتا، اسی لئے چارہ مادہ اپنی ذات کا عالم اور مددک نہیں ہوتا اور طبعی صورتوں میں بھی چونکہ عدم اور فقدان کے عناصر شریک ہوتے ہیں، اس لئے ان کو بھی اپنی ذات کا اور الگ نہیں ہوتا عدم اور فقدان کی طبعی صورتوں میں جو ملاوٹ پائی جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان کے وجود کے لئے خاص وضع صحت مکان اور جگہ کی ضرورت ہے اور انکا ہر جزو بھی ایسا خاص مکان، خاص وضع رکھتا ہے جو دوسرے جزو کے مکان اور وضع سے مختلف ہوتے ہیں اور اسی کی وجہ سے کہ ان طبعی صورتوں کے کسی جزو کو دوسرے جزو سامنے تحقق نہیں ہوتا، یعنی ہر جزو دوسرے جزو کی جگہ اور مکان سے غائب ہوتا ہے اور جس طرح ایک جزو دوسرے جزو کے سامنے نہیں پایا جاتا، اسی طرح ہر جزو کا تحقق کل کیلئے بھی نہیں ہوتا، اور نہ کل کا تحقق خود کل کے لئے ہوتا اور نہ جزو کے لئے یونہی جن چیزوں کا حصول کل میں ہوتا ہے یعنی جو کل میں پائی جاتی ہیں، اس کا تحقق صورت طبعی کے کسی جزو کے سامنے ہوتا ہے کہ مثلاً اعراض وغیرہ جو صورت



ہیں پائے جاتے ہیں اب کھلی ہوئی بات ہے کہ جب کوئی چیز کسی شے کے سامنے  
 یا کسی شے کے لئے پائی ہی نہیں جائے گی، تو اس چیز کا اور اس شے کو کیسے ہو سکتا  
 ہے، الحاصل معلوم ہوا کہ جسم ہو یا جسمانی (یعنی جسم میں جو چیز پائی جاتی ہو) ان میں سے کسی کو  
 بھی اپنی ذات کا اور اس نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی ذات خود اپنی ذات سے اوچھل رہی ہے اور  
 اسی کے برعکس ہر وہ چیز جو جسمانی نہ ہو، چونکہ اس کا حصول خود اپنی ذات کے سامنے اور  
 اپنی ذات کے لئے ہوتا ہے، جس کی وجہ وہی ہے کہ اس کی ذات خود اپنی ذات سے  
 غائب نہیں ہوتی، اسی لئے اس قسم کی ہستیاں خود اپنی ذات کی عاقل اور عالم ہوتی  
 ہیں، کیونکہ علم (جیسا کہ مسلسل بتایا جا رہا ہے) وجود کا نام ہے، مگر وجود اس شرط کے  
 ساتھ مشروط ہے، کہ عالم کے سامنے سے وجود غائب نہ ہو، اور غیبیہیت و حجاب و حقیقت  
 عدم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، بلکہ وجود میں حجاب اور اوٹ کا نہ ہونا، اس کا آل اور  
 مطلب بھی یہی ہے کہ اس وجود میں استواری اور قوت پائی جاتی ہے، اور اس  
 نقص و کوتاہی کے آلائشوں سے پاک ہے، جو دراصل عدم ہی کی ایک شکل ہے،  
 اس کے سوا میں نے اس پر دلیل بھی قائم کی ہے کہ نفس جس صورت کو  
 اپنا بالفعل معقول اور معلوم بناتا ہے ایسی صورت کے لئے ناگزیر ہے، کہ وہ اپنی  
 ذات کی خود عالم اور عاقل ہو، خواہ یہ کیوں نہ ہو، کہ دنیا میں اس صورت معقولہ کے  
 سوا کوئی اور عاقل اور عالم نہ پایا جائے، چونکہ یہ ایک قطعی مسلمات میں سے ہے کہ ہر ایسی  
 صورت جو مادے سے مجرد ہو، خواہ مادے سے اس کی تجرید کسی دوسرے نے کی ہو  
 یا وہ بذات خود مجرد ہو، ہر حال میں ضروری ہے کہ وہ بذات خود معقول اور  
 معلوم ہو، اور جب یہ ضروری ہے، تو اس کے بعد اپنے تئیں اس کا خود اپنی ذات کا  
 عاقل ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ میں نے تفصیل کے ساتھ اس مسئلے کو پہلے بیان  
 کیا ہے پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، وہ اپنی ذات کی عاقل اور عالم بھی  
 ہے، اور یہی دعویٰ تھا کہ اس دعویٰ کی یہ توجہ دلیل ہے جو میں نے بیان کی ہے باقی حکماء  
 اس کے نو چار طریقوں سے ثابت کرتے ہیں، ہم ہر طریقے کو الگ الگ کر کے بیان کرتے ہیں  
 پہلا طریقہ وہ ہے، جسے اپنی کتاب مسدود میں میں  
 نے اختیار کیا ہے، مسدود مطلب یہ ہے کہ شیخ نے اس ترتیب میں بیان



اس پر دلیل قائم کی ہے کہ عقل صورت جب عقل بالقوۃ سے متحد ہو جاتی ہے، تو اس کو وہ عقل بالفعل بنا دیتی ہے، جیسا کہ اس سلسلے میں شیخ کی عبادت میں پہلے درج کر چکا ہو اس کے بعد شیخ نے نکھارے مادے سے جو صورت مجرود ہوتی ہے، جب اپنے سوا کسی غیب سے متحد ہو جاتی ہے، تو اسے عقل بالفعل بنا دیتی ہے، پھر یہ مجرود صورت اگر کوئی ایسی چیز ہے جس کا قیام بذات خود ہوتا ہے، تو ایسی مجرود صورت معقول اور معلوم ہونے کی زیادہ مستحق ہوتی ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ حرارت جب کسی چیز میں قائم ہوتی ہے، تو اسے وہ گرم کر دیتی ہے، اب یہی حرارت بذات خود اگر قیام ہو تو ظاہر ہے کہ گرم کرنے کی صفت کی وہ زیادہ حقدار ہوگی، پونہی کسی جسم سے جب بینائی میں انتشار اور پراگندگی اس لئے پیدا ہوتی ہو کہ اس میں سفید رنگ پایا جاتا ہے، تو چاہئے کہ جب سفیدی کو بذات خود قیام حاصل ہو، تو بینائی میں انتشار اور پراگندگی اس سے زیادہ پیدا ہو شیخ کے اس نظریے کو میں پہلے بیان کر چکا ہوں میں نے اسی مقام پر یہ بتا دیا تھا کہ عقل بالقوۃ کے ساتھ صورت معقولہ کے اتحاد کا جو دعویٰ شیخ نے کیا ہے، چونکہ یہ دعویٰ خود ہی کمزور ہے، تو پھر جس مسئلے کا ثبوت اسی دعوے کے ثبوت پر موقوف ہے، اس کی کمزوری بھی ظاہر ہے، جب بنیاد ہی سست ہے، تو جو تعمیر اس بنیاد پر کھڑی کی گئی ہے، اس کی سستی و کمزوری میں کون شک کر سکتا ہے،

دوسرا طریقہ بھی مذکورہ بالا طریقے سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو مادے اور مادے کے متعلقات سے مجرود اور پاک ہوتی ہے، تو اس قسم کی مجرود ذات والی شے کے لئے ناگزیر ہے کہ اپنی مجرود ذات کے سامنے وہ خود حاضر ہو، اور قاعدہ ہے کہ جب کوئی مجرود چیز کسی مجرود چیز کے سامنے حاضر ہوگی، تو ضرور ہے کہ اس مجرود کو حاضر ہونے والی مجرود شے کا تعقل و ادراک ہو، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مجرود ہوتی ہے، اس کا اپنی ذات کا عاقل و عالم ہونا بھی ضروری ہے، اس دلیل کا پہلا مقدمہ معنی مجرود چیز کی ذات خود اپنی ذات کے سامنے حاضر ہوتی ہے اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے، کہ جو چیز موجود ہوگی اس کی حالت یا یہ ہوگی کہ خود اپنی ذات کے لئے موجود ہو، اور اس کا قیام بھی بذات خود ہو، یا



وہ غیر کے لئے موجود ہوگی اور اس کا قیام بھی غیر کے ساتھ ہوگا، یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر موجود ہستی کے لئے یہ دعویٰ کرنا کہ وہ یا اپنے لئے موجود ہوگی یا غیر کے لئے موجود ہوگی صحیح نہیں ہے میں نے جو یہ کہا کہ اس اعتراض کی یہاں گنجائش نہیں ہے یہ اس لئے کہا کہ دراصل اس اعتراض کا کوئی حاصل نہیں ہے، اور مثلاً اس وہم کا یہ ہے کہ اس شخص کو دھوکا یہ لگا ہے کہ کسی چیز کے سامنے کسی شے کے حاضر ہونے کی کیفیت چونکہ اضافی نوعیت رکھتی ہے، اس لئے اس قسم کی حاضری اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ طرفین میں مغائرت نہ ہو (یعنی جس کے سامنے شے حاضر ہو اور جو حاضر ہو دونوں میں کسی قسم کی مغائرت کا ہونا ضرور ہے) اور اس مسئلے کے متعلق تفصیلات کا ذکر شرح و بسط سے اتنا ہو چکا ہے کہ اب مزید اضافے کی اس میں گنجائش نہیں ہے، یہ بات کہ حضور کی اس نسبت اور اضافت کے باوجود مغائرت کی ضرورت نہیں ہے، اس کے لئے کم از کم یہی بات کافی ہے، کہ ہم ذاتی (میری ذات) ذاتک (تیری ذات) کے الفاظ کو لیتے ہیں اور اپنی ذات کو خود اپنی ذات کی طرف مضاف کرتے ہیں لیکن اس اضافت کے باوجود میری ذات خود مجھ سے الگ کوئی چیز نہیں ہے یہی حال تیری ذات کی اضافت کا بھی ہے نیز ہم میں سے ہر ایک کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ہم میں ہر شخص کے اندر دو ذاتیں نہیں پائی جاتی ہیں یعنی ایک وہ ذات جو اور اک تعقل کرتی ہے، اور دوسری وہ ذات جس کا تعقل و اور اک کیا جاتا ہے، بلکہ ہم میں ہر شخص قطعاً ایک ہی ذات ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہم کو جب اپنی اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، تو اس وقت یہاں جو معقول اور معلوم ہے، بخشنہ وہی عاقل اور عالم بھی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس قسم کی اضافت اور نسبت میں مغائرت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

باقی دوسرا مقدمہ کہ جب کسی مجروحے کے سامنے کوئی مجروحہ چیز حاضر ہوتی ہے، تو ضرور ہے کہ اس مجروحے کو اس مجروحہ چیز کا اور اک ہو، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم و عاقل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ معلوم کی صورت ایسی چیز کے سامنے حاضر ہو جس میں اور اک اور تعقل کی صلاحیت ہو، البتہ اتنی شرط معلوم کی صورت کے لئے



ضروری ہے کہ وہ مادے سے مجرد ہو، اس سے پہلے ادراک کے مدارج کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے، جس میں بتایا گیا تھا کہ تجرد کے مدارج اور مراتب کے ساتھ ساتھ ادراک کے مدارج و مراتب میں تفاوت پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، کہا گیا تھا کہ (مخسوس و تمہیل ہونے کے لئے نہیں بلکہ) معقول ہونے کے لئے ضرورت ہے کہ صورت میں کامل اور نام تجرد کی صفت پائی جائے، اور یہی کامل تجرد و صورت کے تعقل کی شرط ہے، چونکہ اس جوہر پر جو مادے سے مجرد ہو، یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسی صورت ہے جو مادہ اور لواحق مادہ سے بطریقہ اتتم مجرد ہے، پس جب دونوں شرطیں یہاں پائی جاتی ہیں، یعنی کامل اور نام تجرد کی صفت سے موصوف ہو کر صورت کو حضور حاصل ہو رہا ہے، تو جو چیز ان دونوں شرطوں کے ساتھ مشروط تھی اس کے نہ پائے جانے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، یعنی ضرور ہے کہ وہ خود اپنی ذات کی معقول اور معلوم ہو، اور جب وہ اپنی ذات کی معقول اور معلوم ہوگی، تو اپنی ذات کا اس کو عاقل ہونا بھی ضروری ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر مجرد چیز اپنی ذات کی عاقل ہوتی ہے۔

تیسرا طریقہ وہ ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات نے کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے، کہ اس دلیل تک ان کی رسائی معلم اول کی روحانیت کی اعداد سے ہوتی ہے، اچانک ایک ایسی کیفیت میں جو خواب کی حالت سے مشابہ تھی، محسوس ہوا کہ معلم اول (ارسطو) ان کے سامنے کھڑا ہے، اور ان کو مخاطب کر رہا ہے، صاحب تلویحات (شیخ الاشراق) کا بیان ہے کہ میں نے ارسطو کے سامنے مسئلہ علم کی دشواری کی شکایت کی، جواب میں معلم اول نے کہا کہ خود اپنی ذات پر غور کرو، علم کا مسئلہ تم پر کھل جائے گا، میں نے کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے، معلم اول نے کہا کہ تم کو اپنی ذات کا ادراک ہو رہا ہے، یہ ایک بدیہی بات ہے، اب سوال یہ ہے، کہ تمہیں اپنی ذات کا ادراک خود اپنی ذات کے ذریعے سے ہو رہا ہے یا اپنی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کے ذریعے سے تم کو یہ علم حاصل ہوا ہے، (اگر دوسری شق کو مانتے ہو تو) اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارے اندر (اپنی ذات کے سوا) کوئی اور قوت یا کوئی اور ذات ہوگی، جس سے یہ ادراک تم میں پیدا ہو رہا ہے ایسی صورت میں بات لوٹے گی (یعنی دور و تسلسل کا قصہ چھڑے گا) جس کا نام لگن ہونا ظاہر ہے، اور



اگر (پہلی شق مانتے ہو) یعنی اپنی ذات کا اور اک تمہیں خود اپنی ذات سے ہو رہا ہے تو سوال ہے کہ تمہاری ذات سے خود تمہارے اندر کوئی اثر پیدا ہوتا ہے (اور یہ اور اک اس اثر کا نتیجہ ہے شیخ الاشراق لکھتے ہیں کہ ارسطو کے اس سوال کے جواب میں نے کہا کہ) ہاں یہی ہوتا ہے، اس پر معلم اول نے کہا کہ یہ اثر اگر تمہاری ذات کے مطابق نہیں ہے، تو یہ اثر تمہاری ذات کی صورت نہیں ہو سکتا، پھر تم نے اس کے ذریعے سے کس چیز کا اور اک کیا، میں نے کہا کہ یہ اثر دوسری ذات کی صورت ہے، اس پر معلم اول نے پوچھا کہ تمہاری ذات کی یہ صورت کوئی اطلاقی چیز ہے، یا مختلف صفات کے اضافے نے اس میں خصوصیت پیدا کر دی ہے، شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ میں نے دوسری شق اختیار کی معلم اول نے اس کے بعد کہا کہ نفس میں جو صورت بھی پائی جاتی ہے، وہ کلی ہی ہوتی ہے، خواہ مختلف کلیات سے وہ مرکب ہی کیوں نہ ہو، بہر حال بذات خود نفس میں جو صورت بھی پائی جاتی ہے وہ شرکت سے مانع نہیں ہوتی اور اگر مانع ہوگی بھی تو یہ رکاوٹ خود اس کی ذات سے پیدا نہ ہوگی، بلکہ اس رکاوٹ کی وجہ کوئی اور بات ہوگی لیکن تم جب اپنی ذات کا اور اک کرتے ہو، تو اس وقت تمہاری ذات غیر کی شرکت کو بذات خود روکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا اور اک تمہیں جو ہو رہا ہے، اس میں صورت کو دخل نہیں ہے، یعنی صورت کے ذریعے سے یہ اور اک نہیں ہو رہا ہے، میں نے کہا کہ آنا (میں) کا جو مفہوم ہے مجھے اس کا اور اک ہو رہا ہے، اس پر معلم اول نے کہا کہ آنا کا مفہوم اس حیثیت سے کہ وہ آنا کا مفہوم ہی شرکت سے مانع نہیں ہے، اور تم کو یہ معلوم ہے کہ جزئی بحیثیت جزئی ہونے کی غیر ہوتی ہے اور هذا (وہ) آنا (میں) نحن (ہم) هو (وہ) ان تمام الفاظ کے معانی کلی ہیں اور معقول ہیں، مطلب یہ ہے کہ اپنے اپنے مجرد مفہوم کے اعتبار سے ان کا یہی حال ہے نہ کہ جب شخصی اور جزئی اشاروں کے ذریعے سے ان کو متعین کیا جائے اس وقت

۱۔ معلم اول کا جو فقرہ کتاب میں یہاں درج ہے اس کے الفاظ یہ ہیں "وقد علمت ان الجزئی من حیث جزئی لا یغیر کلی" بقاہر اس عبارت میں "لا" کا لفظ بے معنی ہے اسی لئے ترجمے میں اس کو ساتھ کر دیا گیا واللہ اعلم



بھی ان کا یہی حال رہتا ہے، میں نے معلم اول سے کہا کہ تو پھر آخر مسئلے کے حل کی کیا صورت ہے، جواب میں کہا کہ اپنی ذات کا تمہیں جو علم ہے جب اپنی ذات کی قوت کے سوا اور کسی ذریعے سے یہ علم تمہیں حاصل نہیں ہوا ہے، تو تم کو معلوم ہوا ہوگا کہ کوئی غیر نہیں بلکہ تم ہی اپنی ذات کے مُدْرک و عالم ہو، اور یہ علم کسی اثر کا نتیجہ ہی نہیں ہے، خواہ وہ اثر تمہاری ذات کے مطابق ہو یا نہیں، معلوم ہوا کہ خود تمہاری ذات عقل ہی ہے، اور عاقل بھی، اور معقول بھی، (شیخ الاشراق) کا بیان ہے کہ اس کے بعد معلم اول نے ایک اور بات بیان کرنے کے بعد کہا کہ جب تم کو یہ معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا ادراک تمہیں نہ کسی ایسے اثر کے ذریعے سے ہوتا ہے جو تمہاری ذات کے مطابق ہو، اور نہ یہ علم کسی صورت کا اقتضا ہے تو اب تم کو جاننا چاہئے کہ شے کی صورت کا کسی ایسی ذات کے سامنے حاضر ہونا جو مادے سے مجرد ہو، اسی کو تعقل کہتے ہیں اور یہی اس کی حقیقت ہے صورت کا حاضر ہونا کہو، یا صورت کا نہ غائب ہونا کہو دونوں تعبیریں ہو سکتی ہیں، بلکہ پہلی تعبیر زیادہ جامع اور تمام ہے (اور جب واقعے کی یہی نوعیت ہے) تو نفس چونکہ اپنی ذات کے سامنے سے غائب نہیں ہوتا اس لئے تجرد کا جتنا حصہ اس کو ملا ہے، اسی کے حساب سے اپنی ذات کا اسے ادراک ہوتا ہے، باقی جو چیزیں نفس کے سامنے سے غائب ہیں، مثلاً آسمان و زمین وغیرہ تو چونکہ خود ان کی اصل ذات نفس کے سامنے حاضر نہیں ہو سکتی، اس لئے ان کی صورتیں نفس کے سامنے حاضر ہو جاتی ہیں جو نفس کے سامنے حاضریں ہیں، اور کلیات کی صورتیں خود نفس کی اپنی ذات ہی میں حاصل ہوتی ہیں، اس لئے کہ معلومات اور مُدْرکات میں ایک بڑی مقدار کلی امور کی ہی ہے جو اجرام میں منطبق نہیں ہو سکتیں، اس سلسلے میں جس چیز کا ادراک ہوتا ہے، وہ خود حاضر ہونے والی صورت ہوتی ہے، نہ کہ کسی ایسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، جو تصور کے دائرے سے خارج ہے، تصور سے جو چیز خارج ہو اور پھر بھی اگر اس کو کلی کہتے ہیں تو اس پر کلی ہونے کا اطلاق ثانوی اطلاق ہے۔

شیخ الاشراق کا بیان ہے کہ اس کے بعد معلم اول علم و ادراک کے متعلق دوسری باتیں بیان کرنے لگے میں کہتا ہوں کہ یہ جو کچھ کہا گیا اس کا حاصل یہ ہے کہ مادے سے



چونکہ نفس کا وجود مجرود ہے، اس لئے خود اپنی ذات ہی کے ذریعے سے اس کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، اس تعقل میں نہ تو کسی اثر کو دخل ہے، اور نہ نفس کی ذات میں خود اپنی ذات کی کوئی صورت حاصل ہوتی ہے، اور یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس کی ذات مجرود ہو، پس ثابت ہوا کہ ہر مجرود کے لئے اپنی ذات کا عاقل و عالم ہونا ضروری ہے، باقی گزشتہ بالا عبارت میں جو یہ الفاظ تھے کہ جزئیات کی صورتیں تو ان قوتوں میں حاصل ہوتی ہیں جو نفس کے سامنے حاضر ہیں، اور کلیات کی صورتیں خود نفس کی اپنی ذات ہی میں حاصل ہوتی ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ شیخ الاشراق بھی شیخ رئیس کے ساتھ اس مسئلے میں موافقت رکھتے ہیں جس کے متعلق اگرچہ مشہور یہی ہے کہ شیخ رئیس کی رائے وہ نہیں ہے، لیکن میں نے ثابت کیا ہے کہ یہی ان کی بھی رائے ہے، جیسا کہ میں پہلے بیان کر آیا ہوں اور اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے۔

شیخ الاشراق نے اس کے بعد اپنے کلام کی تکمیل کرنے میں بعض اور باتیں بھی لکھی ہیں، بخوف طوالت میں نے اسے چھوڑ دیا، لیکن اس عبارت میں بعض گرفتیں ہو سکتی ہیں، میرے اصول مقررہ کو پیش رکھنے کے بعد باسانی ان گرفتوں سے آدمی واقف ہو سکتا ہے۔

چوتھا طریقہ یہ ہے کہ اگر باب فلسفہ کا یہ عام دعویٰ ہے، کہ ہر ایسی چیز جو مادے سے مجرود ہو، اسے معقول اور معلوم بنایا جاسکتا ہے اور یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ کوئی کسی چیز بھی ہو، اس میں معقول اور معلوم بننے کی صلاحیت ہے، خواہ بذات خود وہ معقول بن سکتی ہو، یا عمل تجرید کے بعد اس کو معقول بنایا جائے۔

باقی یہ شبہ کہ باری عواکھ کی ذات کو آدمی اپنا معقول نہیں بنا سکتا، اس لئے تو یہ کلیہ صحیح نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات جو معقول نہیں بن سکتی، یہ خود حق کی ذات کا ذاتی اقتضا نہیں ہے، کیونکہ خدا کی ذات وضوح اور ظہور کے تو انتہائی مقام پر واقع ہے، بلکہ یہاں رکاوٹ ہماری طرف سے ہے یعنی ہماری اور ان کی قوت کی محدودیت، احاطے میں اس کا ناقص اور نامکمل ہونا کہ ذات تک رسائی حاصل کرنے کی صلاحیت نہ رکھنا، اسی باتوں کا نتیجہ ہے، کہ ہم خدا کو اسی قدر



جان سکتے ہیں، اس کی یافت ہیں اسی قدر ہو سکتی ہے، جتنی میری قدرت اور قوت ہے، اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب بھی نکل آتا ہے، جو مباحث مشرقیہ کے مصنف (امام رازی) نے بایں الفاظ کیا ہے۔

جو سمجھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی ماہیت خود خدا کی ہستی اور ایتیت ہے، ان لوگوں کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اس دعوے کی بنیاد پر یہ بیان کریں کہ وجود کی حقیقت کا تصور کیا جاتا ہے اور باری تعالیٰ کی حقیقت چونکہ وہی مجرد وجود ہے جو ہر قسم کے قیود سے پاک ہو، پس جب وجود کا تصور بھی ہو ہی سکتا ہے اور ہوتا ہے، اور وجود حق کو جن قیود سے پاک فرض کیا گیا چونکہ وہ منفی اور سلبی قیود ہیں اس لئے ان کا تصور اور تعقل بھی آسان ہی ہے، اس لئے ضروری ہوا کہ باری تعالیٰ کی کامل اور تمام حقیقت معقول اور معلوم ہو (یہ بات حکماء کے مذہب کی بنیاد پر لازم آتی ہے) لیکن ہم لوگوں کا جو خیال ہے اس کی وجہ سے ہمارے لئے اس کا امکان پیدا نہیں ہوتا۔

میں کہتا ہوں کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اشیاء میں جو وجود مشترک ہے، اس وجود کا مفہوم دنیا کی کسی چیز کی حقیقت نہیں بن سکتا، پھر باری تعالیٰ کی حقیقت یہی وجود کیسے قرار پا سکتا ہے، نیز تم کو یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ وجود کی حقیقت دراصل ایک ایسی حقیقت ہے جو شدت اور ضعف کے اعتبار سے متفاوت ہوتی ہے، اور باری تعالیٰ کی حقیقت ظاہر ہے کہ شدت میں لا محدود اور غیر متناہی ہے، پھر ایسی حقیقت ممکنات کے وجود کے برابر کیسے ہو سکتی ہے، اگرچہ سارے موجودات ایک کلی واحد مفہوم میں مشترک بھی ہیں۔

حکماء، جن کا شمار عارفین حق میں ہے، اس گروہ سے اس شخص کی بدگمانیوں کا کیا حال ہے کتنا بڑا خیال ان لوگوں کے ساتھ یہ رکھتا ہے، کہتا ہے، کہ باری تعالیٰ اور ممکنات کے متعلق حکماء کا یہ خیال ہے کہ دونوں ایک واحد حقیقت (وجود) میں مشترک ہونے کے بعد باہم ایک دوسرے سے جو ممتاز ہیں، تو یہ امتیاز بیرونی امور کا نتیجہ ہے یہ بیرونی امور ممکنات میں تو پائے جاتے ہیں اور حق تعالیٰ کی ذات سے مسلوب اور معدوم ہیں، اور خدا کو مخلوقات سے امتیاز زہد کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں



(حکماء) کے نزدیک ممکنات میں حق تعالیٰ کے اعتبار سے کمالات بھی زیادہ پائے جاتے ہیں، اور ان کا وجود بھی خدا کے وجود سے زیادہ کمال رکھتا ہے (مگر یہ اس شخص کا صرف دعویٰ ہے درحکماء کے نزدیک بھی) ہر وجود اور ہر کمال دراصل وجود حق کا صرف ایک چھینٹا ہے وجود صرف خیر محض کا نام ہے، اور تمام خیرات و حسنات کا انتہائی آخری خیر اور آخری حسن خود ذات حق ہے، اللہ تعالیٰ سوائے جہاں کہیں بھی کوئی خیر، اور کوئی بھلائی پائی جاتی ہے، سب کا فیضان وہیں سے ہوا، اسی طرح اس شخص نے سلبی قیود کو وجود حق کا جو جزو قرار دیا۔ یہ بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ اعدام اور سلب خود اپنی اپنی ذات کی حد تک صرف شرور اور برائیاں ہیں، باری تعالیٰ کی طرف اگر کسی عدم یا سلب کو منسوب کرتے ہیں تو اس کا مال کا سلب سلب یا نفی کی نفی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی طرف جو سلب منسوب ہوتا ہے اس کا مرجع اور اس کی آخری تمان خالص اور کامل شدید ترین وجود ہی پر ٹوٹتی ہے، مثلاً جسم ہونے کی صفت کی حق تعالیٰ سے جو نفی کی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جسم موجود ہے اور باوجود موجود ہونے خداوند تعالیٰ سے اس کی نفی کی جاتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہے، کہ جسم کا وجود چونکہ حد درجے کا ناقص وجود، برائیوں، غیبتوں اور شرور و اعدام کے گھرا ہوا ہے نیز ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، پس ایسے وجود کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف کیسے ہو سکتا ہے اور یہی حال تمام سلبی صفات کا ہے جن کی خدا کی ذات سے نفی کی جاتی ہے، پس واقعہ یہی ہے کہ ایسا وجود جس میں عدم کا شائبہ نہ ہو، ایسا کمال جس میں نقص نہ ہو، ایسا خیر محض جس میں تغیر و زوال کی کسی طرح گنجائش نہ ہو، یہی واجب تعالیٰ کی ذات ہے، اور جب یہ ثابت شدہ مسئلہ ہے، کہ ہر وہ وجود جو اعدام سے مجرور ہو، وہ معقول اور معلوم ہو سکتا ہے، تو پھر اس کا عاقل اور عالم ہونا بھی ضرور درست ہونا چاہئے، یعنی جب اس کا معقول ہونا جائز ہے، تو اس کا عاقل ہونا بھی ضرور جائز ہونا چاہئے جس کی وجہ یہ ہے، کہ جب ایسے مجرور وجود کے لئے یہ جائز قرار دیا جاتا ہے کہ وہ میرا معقول اور معلوم ہو سکتا ہے تو جیسے اکیلے وہ معقول ہو سکتا ہے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر بھی اس کا معقول ہونا جبائز



ہونا چاہئے اور یہ بات تم پہلے جان چکے ہو کہ شے کے معقول اور معلوم ہو گئے کہ وہ  
 معنی ہیں کہ ایسی صورت ہو اس معقول کے ساتھ مساوات کی نسبت نکلتی ہو، حاصل  
 میں حاصل ہو، اب اس کے بعد فرض کرو کہ ہم نے کسی مجرد ذات کو اپنا معقول بنایا  
 اور اسی کے ساتھ کسی دوسری چیز کا بھی اس معقول ہو، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں  
 دونوں صورتیں ایک ساتھ پائی جائیں گی، یعنی دونوں میں باہم مقارنت کا صدور  
 پیدا ہو جائے گا، اب سوال یہ ہے کہ اس دونوں میں مقارنت کے تعلق کے پیدا ہونے  
 کی جو صلاحیت تھی، یہ صلاحیت آیا دونوں صورتوں کی اپنی اپنی ماہیت کا اتفک  
 ہے یا کسی جوہر عاقل میں جب ان صورتوں کا حصول ہو، اس وقت اس عاقل سے  
 کا پسیدہ ہونا ان دونوں میں ممکن ہے دوسری شے کی نسبت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اس عاقل  
 کے پیدا ہونے کی صلاحیت اگر اس پر موقوف ہو، کہ دونوں صورتوں کا کسی جوہر عاقل  
 میں حصول ہوئے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس تعلق کے پیدا ہونے کی صلاحیت خود  
 اس تعلق کے پیدا ہونے پر موقوف ہو جائے۔ اس لئے کہ جوہر عاقل میں ان کا حصول  
 یہی تو بحسنہ ان کی مقارنت کی نسبت ہے، اب اگر اس تعلق کی صلاحیت جوہر عاقل  
 میں ان کا حسب حصول ہوئے، اس پر موقوف ہو جائے، تو شے کی صلاحیت خود اس شے  
 کے وجود پر موقوف ہو جائے گی جو ظاہر ہے کہ محال ہے، اس لئے کہ شے کی صلاحیت  
 کے معنی اس کے امکان کے ہیں اس لئے ممکن ہے کہ وہ اس کا امکان ہو سکتا  
 ہے کہ شے کے وجود سے پہلے ہو، لیکن اس کی برعکس صورت یعنی شے کا وجود سے  
 کے امکان اور صلاحیت سے پہلے ہو، یہ قطعاً ممکن اور غلط ہے، پس ثابت ہوا کہ  
 ان دونوں معقول صورتوں میں مقارنت کے علاوہ ان امکان یہ خود ان صورتوں کی  
 ماہیت کے لوازم سے ہے۔  
 اب اس کے بعد ہم ایک ایسی صورت فرض کرتے ہیں جو معقول اور معلوم  
 ہے، اور اعیان و خارج میں موجود ہے، بذات خود قائم ہے، اور گزشتہ بالاستقدا  
 کی بنیاد پر اس صورت کے ساتھ دوسری ماہیتوں کی مقارنت جائز ہونی چاہئے، پھر  
 ماہیتوں کی مقارنت کی شکل اس کے ہوا اور کیا ہو سکتی ہے، کہ ان ماہیتوں کی صورت  
 کا اس معقول صورت میں جو اعیان میں موجود ہے اور بذات خود قائم ہے، مطابقت ہو،



ہیں ثابت ہوا کہ ہر وہ ذات جو مادے سے مجرود ہے، اس کے لئے جائز ہے، کہ ان ماہیتوں کی وہ عاقل ہو اس لئے کہ کسی مجرود ذات کے لئے ماہیتوں کی صورتوں کا حصول اسی کو تو تعقل اور تصور کہتے ہیں، اور جب ماہیتوں کی ان صورتوں کی ذات مجرود عاقل ہو سکتی ہے، تو خود اپنی ذات کا تعقل بھی اس کے لئے قطعاً جائز ہونا چاہئے، کیونکہ جب کسی چیز کا تعقل کسی کو ہو گا، تو اسی ضمن میں خود اپنی عاقل ذات کا تعقل بھی اس کے لئے ناگزیر ہے۔

ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرود ہوگی اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی ذات کی اور اپنے سوا دوسری چیزوں کی عاقل ہو، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ (عالم مادی میں نہیں جہاں چیز سے چیز پیدا ہوتی ہے بلکہ جہاں بغیر مادے کے چیزیں موجود ہوتی ہیں جس کا اصطلاحی نام عالم ابداع ہے اس عالم ابداع میں جو چیزیں امکان عام سے موصوف ہوتی ہیں، ان کا وجودی طور پر بالفعل موجود ہونا ضرور ہے، کیونکہ مادے اور حرکت کے فقدان کی وجہ سے اس عالم میں ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا، اور قوت سے فعل کی طرف کسی چیز کا آنا ناممکن ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ مفارقات (یعنی جو چیزیں مادے سے جدا اور پاک ہیں، ان میں کسی کمال کے اضافے کی توقع نہیں کی جاتی اور کسی ایسی بات کا جو پہلے نہ ہو، اور بعد کو ہو جائے، اس کا انتظار نہیں کیا جاتا بلکہ جو کچھ بھی جس کسی کیلئے ثابت ہوتا ہے وہ اسکو ہمیشہ کیلئے ثابت ہے، واجب الوجود کو اپنی ذات اور اپنی ذات کے سوا دوسری چیزوں کا جو علم ہے اس کو اس طریقے سے ثابت کیا جاتا ہے، کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ جو بالذات واجب الوجود ہے، وہ ہر جہت اور ہر اعتبار سے واجب الوجود ہے، بلکہ ہر وہ چیز جس کا ہونا واجب کے لئے امکان عام کے طور پر ممکن ہو، وہ اس کے لئے بالذات واجب ہے۔

یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہئے، کہ دوسرے طریقے سے (باب فلسفہ حکماء) پہلے تو واجب تعالیٰ کے متعلق یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کا عاقل اور عالم ہے، اس کے بعد پھر یہ ثابت کرتے ہیں کہ اپنے سوا بھی دوسری چیزوں کا وہ عالم ہے اور یوں کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات ظاہر ہے کہ باسوا کی علت ہے، اور قاعدہ ہے کہ



معلوم کا علم اس شخص کے لئے ضروری ہے جسے علت کا علم ہے، اسی لئے ضرور ہے  
 کہ واجب تہائی اپنے ماسوا کا عالم ہو، پھر اس راہ سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ اشیا  
 کا عالم ہے اور اس سے پھر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو اشیا کا عالم ہوگا ضرور ہے کہ خود اپنی ذات  
 کا عالم ہو، اس لئے کہ دوسری چیزوں کا جسے علم ہوگا، اس کا یہی علم لازماً یہ چاہتا ہے کہ وہ  
 اپنے آپ کا بھی عالم ہو، الغرض پہلے طریقے میں ذات کے علم سے اشیا کا علم ثابت کیا  
 جاتا ہے، اور دوسرے طریقے میں اشیا کے علم سے ذات کا علم ثابت کیا جاتا ہے گویا  
 یہ دونوں طریقے جہت کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں، میں کہتا ہوں کہ پچھلے طریقے پر  
 اگر غور کیا جائے تو جو مشہور قوانین اور قاعدے ہیں ان کی بنیاد پر یہ بات دشواری  
 سے خالی نظر نہیں آتی، جس کے مختلف وجوہ ہیں پہلی بات تو یہی ہے، کہ فرد کے امکان  
 سے اگرچہ مابہیت کا ممکن ہونا لازماً ضروری ہے، اور مابہیت کے امکان سے اس  
 مابہیت کے تمام افراد کا ممکن ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے، مگر یہ بات اس وقت ضروری ہے  
 جب افراد میں جو مابہیت مشترک ہو، اس کے متعلق یہ بھی ثابت ہو جائے کہ وہ کوئی نوعی  
 طبیعت ہے اور اس نوعی طبیعت کی اپنے تمام افراد کے ساتھ مساوی نسبت ہے،  
 اب اس قاعدہ کو پیش نظر رکھو اور غور کرو، میرا مطلب یہ ہے، کہ اس قاعدے کی بنا  
 پر ہو سکتا ہے کہ جو صورت ذہن میں موجود ہو، وہ نفس و اوزم میں اس امر سے مختلف ہو  
 جو خارج میں پایا جاتا ہے، مثلاً ذہنی صورت کی یہ خصوصیت کہ اس کا حلول ذہن میں  
 ہوتا ہے، جیسا کہ قوم کا عام خیال ہے، پس ہو سکتا ہے، کہ دونوں صورتوں میں مقارنت  
 کے جس علاقے کا امکان پیدا ہوتا ہے اس کا تعلق بھی اس قسم کے خصوصی لوازم میں  
 سے ہو، علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ طبیعت کو جو باتیں بایں اعتبار ثابت  
 ہوتی ہیں کہ وہ ذہنی حقیقت ہے، مثلاً طبیعت کا کلی ہونا، نوع ہونا، مشترک ہونا وغیرہ،  
 ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا خارجی امور سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ مطلق  
 مقارنت کا تعلق ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی مبہم جنسی طبیعت ہو، اور ایسی صورت میں اگر اس  
 قسم کی مقارنت کا جواز ثابت بھی ہو جائے تو اس سے مقارنت کی ہر نوع کا جواز ثابت  
 نہیں ہوتا کیا جہانی صورت کی مقارنت مجرد صورت کے ساتھ جائز ہو سکتی ہے؟  
 دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قاعدے میں جو کلیہ قائم کیا گیا ہے، وہ اس طور پر



ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی چیز کے ساتھ نہ واجب الوجود کی مقارنت جائز ہے اور نہ کسی چیز کی مقارنت واجب الوجود کے ساتھ جائز ہے، ایسی صورت میں محض اس مسلک کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیے ثابت ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا علم حاصل ہے، ہاں! اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے کہ معلومات و معقولات کی صورتوں کا حق تعالیٰ کی ذات میں ارتسام و انطباع ہوتا ہے، تو اس وقت کچھ بات بن سکتی ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کلیے کو تسلیم کر لیا جائے جس کی صحت کا دعویٰ اس طریقے میں کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے کہ تمام عقول میں تمام ممکنات کی صورتیں بالفعل پائی جاتیں، اور اگر اس کو مان لیا جائے تو معلول اول (عقل اول) کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں ہیشمار جہات جو حد و حساب سے باہر ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ بات اہل فلسفہ کے اس مسلک کے خلاف ہے جو عقول کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ جتنے عقول ہیں ان کے جہات کی تعداد دو یا تین سے آگے نہیں بڑھ سکتی،

خلاصہ یہ ہے کہ یہ راستہ دشوار ترین راستہ ہے، اولاً جس دعوے کو اس طریقے سے ثابت کرنا چاہتے ہیں وہی ثابت نہیں ہوتا ثانیاً اگر دلیل تمام ہو بھی جائے تو بات اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک یہ نہ تسلیم کر لیا جائے کہ عقل عاقل و معقول کے اتحاد ہی کو کہتے ہیں نیز یہ مان لیا جائے کہ تمام اشیاء و احوال خدا کی ذات ہی ایک بلند و ارفع طریقے سے ہے یعنی ایسے طریقے سے (جس کی مثال مخلوقات کے درمیان نہیں مل سکتی)

## فصل

ہر وہ چیز جو او سے سے مجر و اور پاک ہے، وہ بذات خود عقل

ہے اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے

کہ جو کچھ پہلے بیان ہو چکا ہے، اس کے ہوتے ہوئے، محض اس

دعوے کے لئے کسی علیحدہ دلیل کے پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ

اس سے پہلے کی فصل میں جس مقصد کو ثابت کیا گیا ہے اور جن جن طریقوں سے ثابت

کیا گیا ہے خود اسی سے یہ مسئلہ لزوماً ثابت ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اپنی ذات کا معقول

اور معلوم ہوتا، یہ چیز اس شے کے لئے ناگزیر ہے جو اپنی ذات کی عاقل ہو، اس کے

سوا دوسرے طریقے سے بھی اس کو بیان کیا جاسکتا ہے، یعنی جب کسی چیز کے



متعلق یہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات کے سوا دوسری چیز کی عالم ہو، تو خود اپنی ذات کا عالم ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اس لئے کہ جب چیز مادے اور لواحق مادہ سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس کے متعلق ضروری ہے کہ ہر وہ بات جو اس کے لئے ممکن ہوگی، اس کا بالفعل حصول اس کے لئے واجب اور ضروری ہوگا، کیونکہ غیر مادی مجرد ہستی کے لئے یہ ناممکن ہے، کہ وہ انفعال و تاثر کو قبول کرے یا متحد و تبدیل کو اختیار کرے یعنی کوئی بات اس میں بالذات شکل میں نہیں پائی جاسکتی اور کوئی ایسی حالت اور کیفیت جو پہلے نہ ہو اور بعد کو اس میں پائی جائے ایسا نہیں ہو سکتا، اصطلاحاً اس کی تعبیر یہ کی جاتی ہے کہ کسی حالت غطرہ کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی ایسی صورت میں معقول معلوم ہوتا جو اس کے لئے ممکن تھا، یہ صفت بالفعل ہو کر اس سے جدا نہیں ہو سکتی یعنی بالفعل معقول و معلوم ہونے کی صفت اس سے کسی طرح علیحدہ نہیں ہو سکتی اور اس کا یہ بدیہی نتیجہ ہے، کہ جس جس چیز کے لئے اس کا معقول و معلوم ہونا ناممکن تھا اس کے لئے وہ بالفعل معقول و معلوم ہوگی، اور اس سے پسند ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہے وہ ہمیشہ سے بذات خود عقل ہوتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ عقل ارتقاء کے مقام تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسرے حالات سے گزرنا نہیں پڑتا، یہاں ایک قابل ذکر بات یہ ہے، کہ شیخ کے ہم عصروں میں سے ایک صاحب نے اسی مسئلے کے متعلق ایک دشواری لکھ کر شیخ کے پاس بھیجی، جس کی تقریر یہ ہے۔

یہ بات ثابت شدہ اور مسلم ہے، کہ ہم میں جو چیز معقولات کا اور اک

کرتی ہے وہ ایک جوہر ہے جو مادے سے مجرد ہے (یعنی نفس ناطقہ) اب اگر ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے عقل ہونا ضروری ہے، تو چاہئے کہ نفس ناطقہ بھی عقل بالفعل ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس پر اگر آپ یہ کہیں گے کہ بدن اور بدنی کاروبار کی مشغولیت نے نفس ناطقہ کو اپنے افعال سے روک رکھا ہے تو میں کہوں گا کہ اگر یہ واقعہ ہوتا تو تعقلات اور ادراکات میں نفس ناطقہ بدن سے نفع نہ اٹھاتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔



شیخ نے اس کے جواب میں لکھا۔

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہو، خواہ کسی قسم کی چیز ہو، اس کا عقل بالفعل ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ مادے سے جو کامل طور پر مجرد ہو، یعنی اسے تجرید تام حاصل ہو جو مجرد اس صفت سے موصوف ہوگا، اس کے لئے عقل بالفعل ہونا واجب ہے، (میرا مطلب تجرید تام سے یہ ہے) کہ مادہ نہ اس کے قوام کا سبب ہو، اور نہ اس کے حدوث و پیدائش کا سبب ہو، نہ اس میںیت کا مادہ سبب ہو، جس سے اسے تشخص حاصل ہوتا ہو، اور جس کی وجہ سے قوت کے دائرے سے نکل کر فعلیت کی طرف آنے کے لئے وہ آمادہ ہوا ہو،

بہر حال ہر مجرد چیز کے لئے عقل بالفعل ہونا ضرور ہے، یہ مسئلہ جس دلیل سے ثابت کیا گیا ہے، وہ اتنی مجردات تک محدود ہے جن کی تجرید کامل اور تمام ہو، نیز یہ بھی کوئی قابل انکار اور اپنے کی بات نہیں ہے، کہ وہی چیز جو کسی بات میں رکاوٹ پیدا کرتی ہو، اسی سے کسی دوسری بات کا ارتکاب و جواز پیدا ہو، یونہی اگر کسی شے کو کسی چیز سے لگاؤ نہیں ہے اسی شے کو دوسری چیز سے تعلق ہو،

میں کہتا ہوں کہ شیخ کی یہ عبارت ذرا تشریح طلب ہے، اور جو مدعا ہے پورے طور پر اس کے لئے اتنی بات ناما کافی ہے، اس لئے کہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ کہ شیخ اور جو لوگ شیخ کے پیروں میں نفس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ ایک ایسا مجرد جوہر ہے، جو اپنی جہری ذات کے ساتھ بالفعل موجود ہے، اور مادی عوارض سے وہ پاک ہے، یعنی اس کی ذات میں کسی قسم کے مادی عوارض نہیں پائے جاتے ہیں باقی مادی بدن کو اگرچہ اس میں ضرور دخل ہے، کہ دایرہ تقاضی سے نفس ناطقہ کے شخصی وجود کا فیضان ہو رہا ہے، اس کی ترتیب کی وجہ بدن ہی ہے لیکن با اس وجہ مادی بدن نفس کے قوام میں ذات و حقیقت ہمیشہ وجوداً داخل نہیں ہے ایسی صورتیں مذکورہ بالا دلیل اگر صحیح ہے، تو پھر وہ ہر مجرد ہستی میں جاری ہوتی ہے، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ہر مجرد ہونے کی وجہ سے نفس ناطقہ کے لئے یہ جائز قرار دیا جائے



کہ بذات خود تمام معقولات کا ادراک اس طور پر کرے کہ کسی قسم کی کوئی رکاوٹ ان معقولات کی طرف سے اس کی راہ میں حائل نہ ہو حتیٰ کہ بدن کو اگر معدوم فرما کر لیا جائے اور بدنی عوارض نیز ان تمام آثار سے نفس کو بے تعلق مان لیا جائے جو اس کو ادراک کے اعمال سے روکتے ہوں، تو چاہئے کہ اس وقت بھی بغیر کسی فکری جہد و جہد نظر و اکتساب کی مشقت کے اچانک تمام حقائق کا وہ عاقل اور عالم ہو جائے، کیونکہ جو دلیل پیش کی گئی، وہ بھنہ اس میں جاری ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس شرط طبعی کی تالی باطل ہے، اس لئے کہ بچوں کے نفوس اور عقل ہیولانی رکھنے والے لوگ جنہوں نے کسی علم میں ابھی عبارت حاصل نہیں کی ہے، اگر ان کے نفوس سے مادے کا تعلق ٹوٹ جائے اور تمام مادی کاروبار سے ایسے نفوس جدا ہو جائیں، تو ہم بالبداهت یہ جانتے ہیں کہ ایسے لوگ کبھی تمام حقائق اور تمام عقلی صورتوں کے اچانک عالم اور عارف کامل نہیں بن جاتے ہیں، پس صحیح جواب اس دشواری کا یہ ہے، کہ انسانی نفس اپنے ابتدائے آفرینش کے وقت عقل بالفعل نہیں ہوتا کیونکہ طبعی مادہ اور طبعی صورتوں سے اگرچہ اس کو تجرّد حاصل ہے، لیکن خیالی صورتوں سے ابھی اس کا علاقہ باقی ہے اور ان سے وہ مجرّد نہیں ہے، نفس کے تجرّد کی جو دلیلیں ہیں، ان میں زیادہ تر اسی قسم کی دلیلیں ہیں، جن سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ عالم طبعی سے نفس مجرّد اور پاک ہے، باقی وہ دلیل جس سے نفس کے عقلی تجرّد کو لوگ ثابت کرتے ہیں، یعنی معقولات کا ان کے معقول ہونے کی حیثیت سے، نفس عاقل اور عالم ہے، نیز عقلی وحدت اور علمی بسائط کا بھی ان کی وحدت اور عقلی وجود کی حیثیت سے نفس کو ادراک ہونا ہے تو یہ ایسے دلائل ہیں، جنہیں نفس کے تجرّد کے ثبوت میں اوسط درجے کے دلائل میں جگہ دی جاسکتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان دلیلیوں کا دائرہ محض خستہ انسانی نفوس کی حد تک محدود ہے، کیونکہ زیادہ تر اسی قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں، جن کے نفوس میں ان امور کا ایسا خالص تعقل جو ہر قسم کے خیال کی آمیزش سے پاک ہو، ناممکن ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ انسانی نفوس کے لئے علاوہ اس حسی نشاءات کے اور بھی دو نشاءات ہیں یعنی ایک تو نشاءات خیال اور دوسری نشاءات عقل، قاعدہ یہ ہے کہ ہر انسانی نفس حسب خیالی صورتوں کے ادراک کی اسے مشق ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ بالآخر



نفس خود بالفعل خیال اور تخیل بن جاتا ہے، تب وہ پاتا ہے کہ اس کی ذات اس ہسی اور وضعی عالم سے مجرود اور جدا ہے، اور جب یقینی براین اور حقیقی حدود اور صحیح تعریفات کے ذریعے سے عقلی صورتوں کا اور اک نفس میں جڑ پکڑ لیتا ہے، تب وہ بالفعل عقل اور معقول بن جاتا ہے، اور اس وقت اس کو کوئین اور دونوں جہان سے مجرود ہونیکا تحقق ہوتا ہے اور اسی مقام پر پہنچنے کے بعد اس میں اس کی قدرت پیدا ہو جاتی ہے کہ جب اور جس وقت جس حقیقت جس ماہیت کا چاہے تعقل کرے، کیونکہ اب تو وہ خود بجنہ بالفعل عقل صورت بن گیا ہے، حالانکہ یہی نفس جب خیالی صورت ہونے کے مقام پر تھا تو ان عقلی صورتوں کی صرف اس میں قوت اور صلاحیت پائی جاتی تھی،

## فصل

عقل فعال کو ہمارے نفوس (یعنی انسانی نفوس) سے کس قسم کا تعلق ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، تم کو بتایا جا چکا ہے کہ انسانی نفوس ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف اور ایک کمال سے دوسرے کمال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اپنی ابتدا فرشتوں میں مطلق جسم ہونے کی حالت سے اسطیسی (عنصری) صورتوں کی طرف اور عنصری صورتوں سے معدنی، معدنی سے نباتی نباتی سے حیوانی صورت تک پہنچنے کے بعد جب تمام قوتوں کی تکمیل ہو جاتی ہے، تب اس ارتقاء کی انتہا اس ذات پر ہوتی ہے، جس کا شمار ان اشیاء کے ذیل میں کیا جاتا ہے، جنہیں جسمانی مادے سے بے تعلق ہونے میں سب سے ابتدائی چیز سمجھا جاتا ہے پھر یہاں سے ارتقاء کی جو منزلیں شروع ہوتی ہیں، ان کی ابتدا ان موجودات سے ہوتی ہے، جو مادے سے کلیتہً جدا اور علیحدہ ہیں یعنی جس کا اصطلاحی نام "عقل مستفاد" ہے، "عقل مستفاد" اور "عقل فعال" میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے، فرق دونوں میں یہ ہے، کہ عقل مستفاد بھی اگرچہ اسی قسم کی ایک صورت ہے، جو مادے سے مفارقت اور جدا ہوتی ہے لیکن یہ جدائی اور علیحدگی شروع سے نہیں ہوتی، بلکہ پہلے اس کا تعلق مادے ہی سے ہوتا ہے، پھر مختلف حالات اور اطوار سے گزرنے کے بعد وہ مادے سے مجرود اور پاک ہو جاتی ہے، اور عقل فعال ایک ایسی صورت ہے، جس کا کسی زمانے میں کسی قسم کا کوئی تعلق مادے سے



سے نہیں ہوتا یعنی مادے سے مجرد ہونے کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری صورت ممکن نہیں ہے اگرچہ عقل فعال کی اصل حقیقت یہی ہے لیکن تعجب کی بات ہے کہ باوجود اس کے وہ عقل بالفعل ہی کی ایک قسم اور اسی کی ایک نوع ہے کیونکہ عقل فعال عقل بالفعل سے متحد ہوتی ہے، البتہ اتنی بات ہوتی ہے، کہ جس کی ذات عقل بالقوة ہوتی ہے اس کے ساتھ متحد ہو کر عقل فعال اس کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے، اور جو بالقوة معقولات ہوتے ہیں یعنی وہی جن کا شمار بالفعل متخیلات کے سلسلے میں تھا، انہیں بھی عقل فعال بالفعل معقولات بننے کی حیثیت عطا کر دیتی ہے، اسلئے کہ بذات خود شے ظاہر ہے کہ قوت کے دائرے سے فعلیت کے مقام پر نہیں پہنچ سکتی، اگر ایسا ہوگا، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک ہی چیز جاعل بھی ہے اور محمول بھی، آخر کوئی چیز خود اپنے آپ کو کس طرح بنا سکتی ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ قوت فعل بن جائے، حالانکہ یہ محال ہے، اس لئے کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، وہ اگر موجود ہوگی تو کسی ایسی چیز ہی کے ذریعے سے موجود ہو سکتی ہے جو بالفعل موجود ہو یا جسم جب گرم ہوگا، تو اس کو گرم کرنے والا یقیناً اس کے سوا اور اس کا غیر ہی ہو سکتا ہے، یا جسم روشن اسی وقت ہو سکتا ہے جب کوئی ایسی چیز بذات خود منور اور روشن ہو، وہ اس کو روشن کرے، بہر حال عقل فعال کی عقل بالقوة سے وہی نسبت ہے جو آفتاب کو ان چیزوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو اندھیرے میں اس کی صلاحیت رکھتی ہوں، کہ جب آفتاب کی ان پر روشنی پڑے تو وہ معلوم ہوں اور دیکھی جاسکیں، یعنی بالقوة مبصر، اور قابل دید ہوں، وجہ اس کی یہ ہے کہ بصر (بینائی) دراصل ایک استعدادی قوت و صلاحیت، اور مادے کی ایک خاص ہیئت اور حالت کا نام ہے اور وہ چیزیں جو اندھیرے میں اس قابل ہوتی ہیں کہ روشنی پڑنے کے بعد دیکھی جاسکیں وہ دکھائی دینے کی صرف اپنے اندر صلاحیت رکھتی ہیں، بہر حال خود آنکھ میں بینائی کی جو طاقت پائی جاتی ہے، وہ بالفعل دیکھنے کے لئے کافی نہیں ہے اسی طرح ان مختلف رنگوں میں بھی اس کی صلاحیت نہیں ہے، کہ وہ بالفعل (روشنی کے بغیر) دکھائی دیں بلکہ آفتاب بینائی کو بھی ایک روشنی بخشتا ہے، جو آدمی کی آنکھ سے متصل ہو جاتی ہے، اور رنگوں کو بھی آفتاب ہی روشنی عطا کرتا ہے جو ان کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے، اس کے بعد اس روشنی کے



ذریعے سے جو آفتاب سے تقسیم ہوتی ہے آدمی کی قوت بینائی بالفعل دیکھنے والی بن جاتی ہے اور اسی روشنی کے ذریعے سے رنگ بھی بالفعل دکھائی دینے لگتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے ان میں دیکھے جانے کی صرف صلاحیت اور قوت پائی جاتی تھی، آفتاب کی یہ روشنی و عقل محسوس وجود کی ایک شکل اور قسم ہے، یونہی (عقل فعال) جو ہمیشہ بالفعل عقل کی حالت میں رہتی ہے وہ عقل میولانی کو ایک خاص قسم کا وجود عطا کرتی ہے، اس وجود کا تعلق عقل میولانی سے وہی ہے، جو روشنی کا قوت بینائی سے ہے، پھر جس طرح آدمی کی آنکھ اور قوت بینائی روشنی کے ذریعے سے اسی روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کی سبب ہے اور اس آفتاب کو بھی اسی روشنی سے دیکھتی ہے، جو اسی آفتاب سے پھوٹی رہتی ہے اور جن جن چیزوں میں دکھائی دینے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے انہیں بھی اسی روشنی کے ذریعے سے بالفعل دیکھتی ہے، یہی حال عقل میولانی کا ہے کہ عقل فعال اسے جس قسم کا عقلی وجود عطا کرتی ہے، اس عقلی وجود سے خود اس عقلی وجود کا بھی اسے تعقل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے وہ اس عقل بالفعل کا بھی تعقل کرتی ہے جس نے عقل میولانی پر اس عقلی نور اور وجود کا فیضان کیا ہے، اور اسی عقلی نور و وجود کے ذریعے سے ایسی تمام مامیتیں جو بالقوۃ معقول تعقلین، بالفعل معقول ہو جاتی ہیں نیز اسی عقلی نور کی وجہ سے عقل میولانی خود عقل بالفعل بن جاتی ہے بلکہ جس طرح عقل میولانی اس عقلی نور اور وجود کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، یونہی وہ ساری مامیتیں جو قوت و صلاحیت کی حالت سے شکل فعلیت کی شکل اختیار کرتی ہیں، وہ بھی بالفعل معقول بن جاتی ہیں، کیونکہ جو میرا خاص نظریہ ہے، اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد واقعے کی صورت یہی ہو سکتی تھی مطلب یہ ہے کہ تم جان چکے ہو کہ سب سے نزدیک حس محسوسات سے کوئی الگ چیز نہیں ہے، بلکہ وہ مجسمہ محسوسات ہے، اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ ہمارے اندر جو حساس جوہر ہے وہ محسوسات کا جو ادراک کرتا ہے، تو اس کو یہ ادراک خود انہی محسوسات کی راہ سے حاصل ہوتا ہے مثلاً بینائی کے ذریعے سے بذات خود وہی چیزیں آدمی کو دکھائی دیتی ہیں جنہیں ہمارے آنکھ دیکھتی ہے یعنی بینائی کا تعلق براہ راست انہی چیزوں سے ہوتا ہے جو ہمارے بالفعل مبصرات ہیں، اسی طرح سے ہماری عقل بالفعل کو براہ راست خود معقولات کی ذات کا ادراک، انہی معقولات کے ذریعے سے اس وقت ہو جاتا ہے جب وہ بالفعل معقول بن جاتے ہیں۔



یہاں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خارجی مواد میں جن اشکال اور شکلوں، احوال اور رنگوں کا قیام ہوتا ہے میرے نزدیک براہ راست آدمی کی قوت بینائی انکو نہیں دیکھتی یعنی یہ چیزیں مبصر بالذات نہیں ہیں جس کی وجہ وہی ہے کہ مادی اجسام، اور ان کے اعراض کو کسی چیز کے سامنے حضور حاصل نہیں ہو سکتا، ہم نے اس دعوے پر یہاں بھی قائم کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز حضور کی صفت سے محروم ہوگی وہ کسی اور کی قوت کے سامنے کیسے حاضر ہو سکتی ہے، بلکہ مثلاً بینائی کی حس کے سامنے جو چیز بالذات حاضر ہوتی ہے وہ دراصل صورت ہے، جو ان چیزوں کے مثال ہوتی ہے، جنہیں عوام مبصرات قرار دیتے ہیں، یعنی جن کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ آدمی انہی کو دیکھتا ہے، الغرض خارجی رنگوں کو اس چیز سے جو واقع میں دکھائی دیتی ہے یعنی مبصرات بالفعل سے وہی متعلق ہے، جو خارجی مہیتوں کو عقلی صورتوں سے ہے، اور مبصرات بالفصل پر آفتاب سے جو روشنی فائض ہوتی ہے اس کا حال وہی ہے، جو اس خارجی مادی وجود کا حال ہے، جو مبداء مفارق (عقل فعال) سے طبعی صورتوں پر فائض ہوتا ہے اسی طرح جو چیزیں بالفعل مبصرات ہیں ان کو بالفعل بینائی سے وہی نسبت ہے، جو مقولات بالفعل کو عقل بالفعل سے ہے، اور عقل بالفعل جس طرح بحسنہ اپنے مقولات سے متحد ہوتی ہے، اسی طرح بالفعل بینائی بھی بحسنہ اپنے مبصرات سے متحد ہو جاتی ہے، پھر عقل اور مقولات کے سلسلے میں جیسے عقل فعال کے وجود کو مانا جاتا ہے، چاہئے کہ جس اور محسوس کے سلسلے میں بھی کوئی چیز ایسی نکلے، جو عقل فعال کی حیثیت یہاں رکھتی ہو، یعنی اس کو حس اور محسوس سے وہی نسبت ہو، جو عقل فعال کو عقل اور مقول سے ہوتی ہے۔

بہر حال اس وقت ہماری گفتگو کا حقیقی رخ اس سلسلے کی طرف ہے، کہ عقل ہیولانی میں اس مفارق اور مجر و عقل یعنی عقل فعال جو کچھ عمل کرتی ہے، یہ عمل قریب قریب اسی عمل کے ہے جو بصیر و مبصرات (یعنی بینائی اور جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں)، ان کے ساتھ آفتاب کی روشنی عمل کرتی ہے، اسی کار فرمائی اور عمل کی وجہ سے اس عقل کا نام عقل فعال (یعنی فعل و عمل کرنے والی عقل) رکھا گیا ہے، سبب اول (حق تعالیٰ) کے بعد جن مفارق اور مادی سے مجر و امور کا ذکر کیا جاتا ہے، ان کے سلسلے میں اس عقل فعال کا



جہور حکماء کے نزدیک و سوال مرتبہ ہے، (اسی لئے اس کا دوسرا نام عقل عاشر بھی ہے) اس عقل سے آدمی کے نفس ناطقہ میں وہی اثر پیدا ہوتا ہے، جو اثر بینائی میں روشنی سے پیدا ہوتا ہے، تو اس وقت ان محسوسات سے جو خیالی قوت میں محفوظ رہتے ہیں، نفس ناطقہ میں ایسے معقولات حاصل ہوتے ہیں جن میں بعض اوائل اور بعض ثوانی ہوتے ہیں (یعنی بعض معقولات تو ایسے ہوتے ہیں جن کی طرف نفس کی توجہ پہلے مائل ہوتی ہے، اور بعض کی طرف دوسرے درجے میں توجہ ہوتی ہے، معقولات کے پہلے سلسلے کا نام معقولات اولیہ، اور دوسرے کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں)۔

پھر جو چیزیں مادے سے پاک اور مجرد ہیں، اور استعداد و قوت، تاثر و انفعال کی آلودگیوں سے ان کا دامن داغدار نہیں ہے، ان میں باہم فرق و امتیاز صرف ان کے کمال و نقص کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح مبداء اول (حق تعالیٰ) میں اور ان مجرد و مفارق امور میں فرق و امتیاز کی بنیاد بھی یہی کمال و نقص کا ہے اور میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عقل فعال بھی عقل مستفاد ہی کی ایک قسم ہے، اور اس عقل فعال میں موجودات کی صورتیں اسی ترتیب سے پائی جاتی ہیں جس ترتیب سے وہ خارج میں موجود ہیں، یعنی الاشراف فالاشرف کی ترتیب جس کا مطلب یہ ہے کہ شرافت میں جس کا مرتبہ جتنا زیادہ ہے، وہ پہلے موجود ہوتی ہے اور اس کے بعد شرافت میں جس کا مرتبہ ہو گا وہ اس کے بعد موجود ہوگی علیٰ ہذا القیاس اسی ترتیب سے یہ چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اگر موجودات کی یہ صورتیں عقل فعال میں موجود ہونے اور اس میں حلول پانے کی وجہ سے باہم ممتاز نہیں ہوتیں۔ لیکن باوجود اس عدم امتیاز کے ان میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور وہ مذکورہ ترتیب کے ساتھ مرتب ہوئی ہیں یقیناً اس کا شمار عجائبات میں ہو سکتا ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ ان صورتوں کی جو ترتیب عقل فعال میں پائی جاتی ہے وہ اس ترتیب سے مختلف ہے، جو عقل مستفاد میں انہی صورتوں کی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ عقل مستفاد کے لئے جو چیزیں ابتدائی اور ادنیٰ معقولات بن سکتی ہیں، وجود کے حساب سے وہ بہت زیادہ ادنیٰ اور خفیس درجے میں ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے، کہ ہم جب عام اشیاء کے اور اک سے خاص چیزوں کے علم تک ترقی کرتے ہیں، تو ترقی کے اس سلسلے میں جو چیز سب سے زیادہ ذلیل



وخیس ہوگی، علمی اعتبار سے وہی وجوداً پہلے ہوگی، یہ قاعدہ تو علم کا ہے کہ اشیائے عامہ پہلے اور خاصہ کی باری ان کے بعد آتی ہے، لیکن علت و معلول کے سلسلے میں ہمیشہ عام طبائع خاص طبیعتوں کے معلول ہوتے ہیں،

بہر حال علمی اعتبار سے آدمی کو پہلے اشیائے عامہ کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کے بعد ان محصل انواع کا جو اپنے وجود میں ان امور سے زیادہ کامل ہوتے ہیں جو ہمارے لئے زیادہ جانی پہچانی ہیں، اور جبکہ علم ہمارے لئے سب سے زیادہ آسان ہے، الغرض جو چیز وجود کے حساب سے جتنا زیادہ کامل ہوگی ہمارے علم و ادراک کے اعتبار سے وہ اسی قدر زیادہ مجہول ہوگی یعنی جب ہم ادراک و علم کی راہ میں پہلی دفعہ قدم اٹھاتے ہیں، تو ہمارا یہی حال رہتا ہے، اسی لئے بسا اوقات ایسے عقول جن میں اثر پذیر می اور انفعال کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، وہ جب عقل بالفعل کے مقام تک پہنچ جاتے ہیں، تو ان میں موجودات کی ترتیب اس ترتیب کے بالکل برعکس ہوتی ہے، جو ترتیب ان موجودات کی عقل فعال میں پائی جاتی ہے، ترتیب کا یہ قصہ تو موجودات میں ان کے حدوث و پیدائش کے اعتبار سے ہے، یعنی موجودات کی پیدائش اسی ترتیب سے ہوتی ہے،

لیکن بقا کے اعتبار سے ان کی ترتیب کا حال یہ ہے، کہ عقلی جبلت اور الہی دین رکھنے والے موجودات (یعنی مجردات عقلیہ) میں وہی الاشراف فالاشرف اور الانور فالانور کی ترتیب پائی جاتی ہے، یعنی جو جتنا زیادہ شریف اور زیادہ روشن ہے، وہ اپنے سے کم شریف اور کم روشن سے مقدم ہوں گے، یہاں یہ بھی جان لینا چاہئے کہ عقل فعال میں طبعی صورتوں کا وجود جس طریقے سے بھی پایا جاتا ہو، لیکن جب تک کہ وہ عقل فعال میں ہوتی ہیں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں، لیکن ان ہی طبعی صورتوں کا تحقق جب مادے میں ہوتا ہے، تو وہ انقسام پذیر ہو جاتی ہیں، معلم اول ارسطاطالیس سے یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ اس نے اپنی کتاب "النفس" میں بیان کیا ہے۔

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہو سکتی کہ عقل فعال جو ایک غیر قسمت پذیر حقیقت ہے،

اس کی ذات ایسی چیزوں سے متحد ہو جائے جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور پھر عقل فعال مادے کو ان غیر تقسیم چیزوں کی شبیہ عطا کرے جو اس کی جو ہر ذات میں پائی جاتی ہیں، مگر مادہ ان تقسیم کو جب قبول کرے گا تو اس وقت وہ قسمت پذیر اور تقسیم ہوں گی۔



## فصل

ہر وہ چیز جسے اپنی ذات کا تعقل ہو ضرور ہے، کہ اس کا یہ تعقل مجبکہ اس کی ذات ہو، اسی لئے جب تک اس کی ذات باقی رہے گی اس کا یہ تعقل بھی دو امانا باقی رہے گا، اسی دعوے سے اس فصل میں بحث کی جائے گی، عام لوگوں نے اس مدعا کے ثبوت میں جن امور کا تذکرہ کیا ہے ان کی تقریر یہ ہے، کہ جس چیز کو اپنی ذات کا تعقل ہوگا، تو اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے، کہ یا اس کی ذات خود اپنی ذات کے آگے حاضر ہوگی، یا اس کی ذات کے سامنے کوئی اور صورت حاضر ہوگی، دوسری شق تو غلط ہے، کیونکہ یہ صورت اس چیز کی ذات کے ساتھ یا نوعی ماہیت کے اعتبار سے مساوات کی نسبت رکھے گی، یا نوعی ماہیت میں اس سے مختلف ہوگی، پہلی صورت صحیح نہیں ہو سکتی، اسی لئے کہ نوعی ماہیت میں جس صورت کو اس تعقل کرنے والی سے کی ذات کے مساوی اور مطابق قرار دیا گیا ہے، اگر اس صورت کا حلول خود اس شے کی ذات میں مانا جائے گا تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس صورت میں اور شے کی ذات میں کسی قسم کا امتیاز باقی نہ رہے گا نہ ماہیت کے اعتبار سے امتیاز پیدا ہوگا اور نہ اسی ماہیت کے لوازم کے اعتبار سے نہ اور کسی قسم کے حواض کے اعتبار سے ان میں امتیازی کیفیت پیدا ہوگی، خلاصہ یہ کہ دونوں میں امتیاز کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی جس کا مطلب یہی ہوا کہ ان دونوں میں دوئی باقی نہ رہے گی، حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ یہ دونوں دو ہیں ہف اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے یعنی یہ مانا جائے کہ صورت اور تعقل کرنے والی شے کی ذات باہم ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہیں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورت کے حصول سے اس ذات کا تعقل ممکن نہ ہوگا، بلکہ جس چیز کی یہ صورت صورت ہوگی اسی کا تعقل اس صورت سے ہوگا، پس معلوم ہوا کہ ذات کے تعقل کی کوئی شکل اس کے سوا نہیں ہے کہ خود اس ذات کو اپنی ذات کے سامنے حضور حاصل ہو، اس لئے ضروری ہے کہ ذات کا تعقل ہمیشہ دائمی ہوگا۔ یہ تھی وہ تقریر جو عوام کی طرف منسوب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کا شمار دنیا کی کمزور ترین دلیلوں میں کرنا چاہئے اس لئے کہ ایسی ذاتیں جو نوعی حقیقت اور ان کے لوازم میں باہم برابر اور مساوی ہوتی ہیں، ان میں اپنے شخصی وجودوں کے اعتبار سے امتیاز پیدا



ہو سکتا ہے، آخر نوع انسانی کے افراد و اشخاص میں جو امتیازات پائے جاتے ہیں، کیا ان افراد کے وجود کے خاص خاص رنگ ہی کا یہ نتیجہ نہیں ہے؟ اسی طرح انسان کی عقلی صورت اور اس کے خارجی اشخاص و افراد میں جو امتیاز پایا جاتا ہے یقیناً یہ صرف وجود ہی کے خاص رنگ و خنک اور طور طریقے کا نتیجہ ہے یعنی انسان کی عقلی صورت جو ذہن میں پائی جاتی ہے، اس کے وجود کی حیثیت ایک ایسے عارضی امر کے وجود کی ہے، جو کسی موضوع میں پایا جاتا ہو جیسا کہ ان لوگوں کا عام خیال ہے، اور خارج میں اس کا جو وجود پایا جاتا ہے وہ ایسا وجود ہے جو موضوع میں نہیں پایا جاتا، بلکہ کسی ایک ہی ماہیت کے متعلق یہ بات کہ خارج میں تو جوہری وجود کے ساتھ موجود ہو، اور عقل میں عرضی وجود کے ساتھ پائی جائے ان لوگوں (مشائیوں) کے خیال کے مطابق کوئی تعجب کی بات نہیں ہے اور جب ان کا یہی مذہب ہے تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص اپنی ذات کی ماہیت کا تعقل کسی ایسی زائد صورت سے کرے جو اس کی ماہیت کے مطابق ہو، تو اس سے کسی قسم کا محال لازم نہیں آتا۔

نیز ہم خود اپنے متعلق یہ کرتے ہیں، کہ اپنی ذات کا بھی تصور کرتے ہیں اور ذات کے اس تصور کا بھی تصور کرتے ہیں، اب اگر اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ناممکن ہوتا تو ہمیں تعقل نہ پایا جاتا حالانکہ یہ واقعہ ہر بار ہے ہف (یہ خلاف مفروض ہے)۔

پس تحقیق کے بعد جو بات قرین جواب معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر شے کی حقیقت اور ذات کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ اس کی ماہیت ایک خاص طرز کے وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ کسی قسم کا شخصی وجود ہوا اس کے تعقل کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ خود اسی وجود کا حضور (عاقل کے سامنے ہو) جیسا کہ بار بار یہ بات گزر چکی، اب اگر کسی کو اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ہو گا، تو ظاہر ہے کہ اس کی ذات کا وجود اس صورت کے وجود کا غیر ہو گا، کیونکہ اس تعقل کرنے والے کی ذات تو جوہری ہے اور صورتیں ظاہر ہے، کہ اعراض ہیں، اور جوہر کے وجود کو عرض کے وجود ذاتی



مفاہرت ہے وہ مخفی نہیں ہے گویا یہ تعقل ایسا ہی ہو گا جیسے کوئی اپنے سوا کسی ایسے  
دوسرے شخص کا تعقل کرے، جو ماہیت میں اس کے مشابہ ہو۔

ایک اور دلیل اسی دعوے کے ثبوت کی وہ بھی ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات  
کے حوالے سے پہلے گزر چکا، یعنی یہ بات کہ ہر ذہنی صورت کلی ہونے کی صفت سے  
بالفعل یا بالقوۃ موصوف اور معروض ہوتی ہے، خواہ اس میں جتنے قیود کا اضافہ  
کیوں نہ کیا جائے، یہ تو ذہنی صورتوں کا حال ہے، اور تعقل کرنے والی ذات ظاہر  
ہے کہ ہمیشہ خارجی شخص ہوتا ہے۔

نیز ہم اپنی اپنی ذات کا تعقل اس طور پر کرتے ہیں کہ اس میں کسی دوسری  
چیز کی شرکت قطعاً ناممکن ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس قسم کا تعقل  
کسی دوسری صورت سے نہیں ہو سکتا، بلکہ جب بھی یہ تعقل ہو گا خود اپنی وجودی  
ہویت کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا اسی سلسلے کی ایک بات وہ بھی  
ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات نے اس لئے کیا ہے تاکہ مطلب اور زیادہ واضح  
ہو جائے کہتے ہیں

میں ہر چیز سے الگ ہو کر صرف اپنی ذات کے ساتھ تنہا اور مجرد  
رہ گیا، اس وقت میں نے اپنے جب کو دیکھا تو پایا کہ وہ ایک تھقی اور  
وجود ہے جس کے ساتھ یہ بات بھی مل گئی ہے، کہ کسی موضوع (محل) میں نہیں  
پایا جاتا یعنی وہی بات جو ہر ہونے کی تعریف ہے، اس کے سوا میں نے  
اپنے تعلقات اور اختسابات اس جرم کی طرف پایا جس کے ذریعے سے  
تخصیص نفس (ناطقۃ انسانی) کی تعریف کی جاتی ہے۔

اس دونوں امور میں سے اختسابات اور تعلقات تو میری ذات  
سے خارج نظر آئے، اور موضوع میں نہ ہونا یہ ایک سببی چیز تھی، اگرچہ جوہریت  
کا ایک اور معنی بھی ہے، لیکن اب تک میں صحیح طور پر اسے سمجھ نہ سکا ہوں  
لیکن خود اپنی ذات میری گرفت میں پوری طرح سے آ رہی ہے، اور میں اپنے  
کو اس سے غائب نہیں پاتا، اور نہ اس کی کوئی فصل ہے، کیونکہ اپنی ذات  
کو ہم صرف اس لئے جانتے ہیں کہ اس سے ہم غائب نہیں ہیں، اگر اس کی



کوئی فصل یا خصوصیت وجود کے سوا ہوتی تو یقیناً اس کا بھی ادراک ہے  
ہوتا، اس لئے کہ مجھ سے ظاہر ہے کوئی چیز خود میری ذات سے زیادہ قریب  
نہیں ہے، اور ہم جب اپنی ذات کی تفصیل اور تحلیل کرتے ہیں، تو اس میں وجود  
اور ادراک کے سوا اور کچھ نہیں پاتے، اب ہماری ذات دوسری چیزوں سے  
(فصل کی وجہ سے نہیں) بلکہ بیرونی عوارض اور اس خاص ادراک کی وجہ  
سے ممتاز ہوتی ہے، جس کا ابھی ذکر کیا گیا،

جس کا یہی مطلب ہوا کہ وجود کے سوا ہمارے اندر اور کچھ نہیں  
ہے، (کیونکہ اپنے متعلق میں جو کچھ بھی ادراک ہوتا ہے وہ صرف یہی ہے  
کہ میں ایک وجود کا ادراک ہو رہا ہوں پس یہی وجود ہماری حقیقت ٹھہری  
اس لئے کہ وجود کے سوا یہاں دوسری چیز جو پائی جاتی ہے یعنی اس وجود  
کا ادراک) سو اس ادراک کا اگر کوئی محصل مفہوم حاصل کیا جائے  
(یعنی ایک تو اس کا اضافی مفہوم تھا جو ہماری ذات  
کی طرف منسوب تھا) اب اگر اس مفہوم کے سوا ادراک  
کو کوئی غائب اضافی محصل حقیقت قرار دیا جائے، تو اس وقت بھی  
ادراک جب ہوگا کسی شے ہی کا ادراک ہوگا اور ہماری ذات کا حال یہ ہے  
کہ اس کے تقوم میں اس ادراک کو تو دخل ہی نہیں ہے جو خود اس کی طرف  
منسوب ہے، کیونکہ اگر اس ادراک سے قطع نظر بھی کر لیا جائے جب بھی میری  
ذات میری ذات ہی باقی رہتی ہے، اور جب اس ادراک سے اس کا  
تقوم نہیں ہوتا، تو کسی دوسری چیز کے ادراک کو ہماری ذات کے تقوم  
میں کیا دخل ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم ہوں، اور ہمیں  
اپنے سوا کسی دوسری چیز کا ادراک بھی ہو، البتہ دوسری چیزوں کے  
ادراک کی ہم میں استعداد و صلاحیت ضرور ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ادراک  
کی صلاحیت کسی چیز کی حقیقت کا جز نہیں بن سکتی بلکہ اس کی حیثیت ایک  
عرضی مفہوم کی ہے، ہر حال ہر شخص جو اپنی ذات کا ادراک کرے گا، یہی  
اپنے مدانا اور میں کی راہ سے اپنے کو پاوے گا، پھر اپنے اس ادراک



اور یافت کی جب وہ تحلیل و تفصیل کرے گا تو اپنے سامنے بجز ایک ایسے  
وجود کے جسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور کچھ نہ پائے گا، اسے محسوس  
ہوگا کہ اس قسم کا وجود جسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور وہ "انا" (میں)  
کا ایسا مفہوم جو واجب اور واجب کے سوا ہر چیز کو عام ہو، وہ توں میں کوئی فسرق  
نہیں ہے یعنی وہ توں پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ ایک ایسی چیز ہے  
جسے اپنی ذات کا ادراک ہو رہا ہے، اب اگر ہماری حقیقت اس وجود کے  
سوا ہوتی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ "انا" کے مفہوم کو ہماری حقیقت  
سے وہی تعلق ہے جو کسی عرضی اور خارجی صفت کو موصوف سے ہوتا ہے  
گویا اپنی ذات سے ہم جس وقت غائب نہیں ہوتے (یا ہماری ذات ہمارے  
سامنے ہوتی ہے) اس وقت اس عدم غیبت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ہمیں بجائے  
اپنی ذات کے ذات کی ایک عرضی اور خارجی صفت کا ادراک ہوتا ہے اور  
اس وقت بھی اپنی ذات سے ہم غائب ہی رہتے ہیں، حالانکہ یہ محال ہے  
ان تمام امور کا یہ اثر ہے، کہ بالآخر میں اسی فیصلے پر پہنچا ہوں کہ میری ماہیت  
خود وجود ہی ہے، اور ذہن و عقل میں ہم اپنی ماہیت کی اگر تحلیل و تفصیل  
کریں گے، تو ایسے سبکی امور جن کے نام وجودی قسم کے ہوں، یا وجودی چیز  
کی طرف منسوب ہوں اور کوئی چیز ہمیں ہاتھ نہیں لگ سکتی، اب اگر کوئی یہ سوال  
کرے کہ ہماری ذات کی فصل کوئی مجہول فصل ہے، تو اس کا جواب یہ ہے  
کہ جب "انا" (میں) کے مفہوم کا مجھے ادراک ہوتا ہے تو اس ادراک میں  
اس مجہول فصل کا اعتقاد نہیں ہوتا جس سے معلوم ہوا کہ وہ "فصل مجہول"  
میری نسبت سے معلوم ہوا ہے یعنی غائب ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ایسی فصل مجہول  
میری ذات کے خارج ہے اس پر اعتراض کیا گیا کہ تو چاہئے کہ تمہارا وجود واجب  
ہو جائے حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ واجب وجود اصل اس وجود  
کا نام ہے جس سے زیادہ تمام اور کمال کوئی دوسرا وجود نہ ہو، مگر میرا وجود تو  
ناقص وجود ہے، یہ وجود کو واجب کے وجود سے وہی نسبت ہے جو شعاع کو اور نور کو آفتاب  
کے نور سے نسبت ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال و نقص کی وجہ سے جو اختلاف



چیزوں میں پایا جاتا ہے، اس اختلاف کے لئے ان فصول کی ضرورت نہیں ہوتی، جو ان میں اختیار پیدا کرے ہمارے وجود کا امکان یہی اس کا نقص ہے اور واجب کے وجود کا وجوب یہی اس کا کمال ہے، اور ایسا کمال جس سے زیادہ کامل ترکوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔

صاحب مطارحات کا کلام ختم ہوا،

واقعہ یہ ہے کہ یہ بڑا استوار اور شحوس بیان ہے، جن باتوں کا اس میں ذکر کیا گیا ہے سب کی سب سنجیدہ اور پختہ ہیں، میں نے تو معلولی ہوتوں سے وجوب ذاتی کا ازالہ اس طریقے سے کیا تھا کہ جو چیزیں معلول اور مخلوق ہیں، دراصل ان کے وجود کی ذات ہی میں تعلق اور دوسرے کی دست گیری داخل ہے، اسی کی تعبیر تعلق الذات کے الفاظ سے کی جاتی ہے جو وجود ہی کی قسم ہے، ان میں جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ ازلی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک قسم کی ایسی ذاتی ضرورت پائی جاتی ہے جو استتک باقی رہ سکتی ہے، جب تک ذات الہی کے فیوض و سائوپر اور وسائل سے گزر کر آخری معلولوں پر نازل ہوتے رہیں گے۔

خیر، یہ تو صاحب مطارحات کے ایک جملہ معترضہ کے متعلق ایک ضمنی بات تھی، چاہئے کہ میں اس مسئلے کی طرف توجہ کروں، جسے چھوڑ کر ہم اس میں الجھ گئے تھے، یعنی اپنی ذات کا ادراک شے کو جو ہوتا ہے وہ خود اس کی اپنی ذات ہی ہوتی ہے، نیز اپنی ذات کا ادراک و علم شے کو خود اپنی ذات سے دوامی رنگ میں قائم رہتا ہے، آدمی میں ہمیشہ اپنی ذات کا تعقل و شعور باقی رہتا ہے، اسکی ایک کھلی ہوئی علامت یہ ہے کہ آدمی جب اپنے حالات کا اندازہ اور تجربہ کرتا ہے تو وہ خود پاتا ہے کہ اپنی ذات کا ادراک ہمیشہ اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک اس کی ذات باقی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی جب کسی ادراک کی یا تحریکی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس کے ارادے کا رخ مطلق ادراک، یا مطلق تحریک کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ جب توجہ ہوتی ہے، تو کسی مخصوص چیز ہی کے لیے ادراک کی طرف ہوتی ہے جو خود اس سے صادر ہوئی ہے اور جس کا حصول خود اس میں ہوتا ہے، یہی حال تحریک کا بھی ہے، یعنی کسی دشمن یا گرمی یا سردی سے جب کوئی بھاگتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی یہ گریز مطلق



و شمن سے نہیں، بلکہ خاص و شمن سے ہوتی ہے، یا مطلق، گرمی سے نہیں بلکہ اس مخصوص گرمی سے بھاگتا ہے، جو اسے لگی ہو، اور اس کی ذات تک پہنچی ہو، ظاہر ہے، کہ گرمی یا سردی کا ذات تک پہنچنا یہ بات چاہتی ہے، کہ اپنی ذات کا علم اسے حاصل ہو، یونہی کسی کام، یا کسی خواہش کی تکمیل کا جو ارادہ کرتا ہے، تو وہ یہ نہیں چاہتا کہ مطلقاً فعل کا حصول ہو جائے، بلکہ چاہتا ہے کہ اس کی ذات سے منسوب ہو کر اس فعل کا ظہور ہو، یا اس خواہش کی تکمیل ہو، الحاصل یہ ساری باتیں اسی پر مبنی ہیں کہ آدمی کو اپنی ذات کا علم ہو، پس معلوم ہوا کہ خود اپنی ذات کا علم انسان کے تمام علوم میں سب سے پہلے نمبر پر ہے، اسی کو سب پر تقدم حاصل ہے، اور یہ ایسا علم ہے، جو آدمی سے جدا نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ اس کے سامنے حاضر رہتا ہے، یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اپنی ذات کا علم ہمیں ایک خاص واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے یعنی میرا فعل اور کام اس علم کا ذریعہ بنتا ہے، ہم اپنے اس فعل سے اپنی ذات پر دلیل قائم کرتے ہیں، یہ دعویٰ اس لئے غلط ہے، کہ اپنے فعل سے اپنی ذات پر اگر دلیل قائم کی جاتی ہے، تو سوال ہوتا ہے، کہ مطلق فعل سے یہ کام لیا جاتا ہے، یا خاص اس فعل سے جس کا صدور ہم سے ہوا ہے اور اسی سے ہماری ذات کا پتہ چلا یا جاتا ہے، اگر فعل مطلق سے یہ کام لیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ فعل مطلق تو فاعل مطلق ہی کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے اس سے اگر ثابت بھی ہو گا، تو فاعل مطلق نہ کہ وہ خاص فاعل جو خود ”ہم“ ہیں، اور اگر ہمارے فعل سے ہماری ذات پر دلیل قائم کی جاتی ہے تو ظاہر ہے، کہ اپنے فعل کا علم ہمیں اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اپنی ذات کو ہم نہ جانیں تو اس کام طلب یہ ہوا کہ ہم اپنی ذات کو اس وقت تک جان نہیں سکتے جب تک کہ اپنی ذات کو ہم نہ جانیں جو کھلا ہوا دور ہے اور باطل ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا علم آدمی کو اپنے کسی فعل کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتا، باقی یہ احتمال کہ اپنی ذات کے علم کا واسطہ کسی غیر کے فعل کو قرار دیا جائے، تو یہ بات علم و معرفت کی راہ میں قطعاً غیر مفید ہے، اس لئے کہ شے کا علم یا تو خود شے کی ذات سے حاصل ہو سکتا ہے یا شے کی علت کے علم سے شے



کا علم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ برہان الہی میں ہوتا ہے، یا شے کے معلول کو جان کر آدمی  
 شے کا علم حاصل کرتا ہے، یا شے کی علت کا کوئی اور معلول ہو، اس معلول کے علم سے  
 یہ علم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ برہان الہی کی دونوں قسموں کا حال ہے، باقی شے کی جو چیز  
 نہ سبب ہو نہ علت، نہ اس کی معلول ہو، نہ اس کی علت کا معلول ہو تو ایسی چیز کے علم  
 سے شے کے علم کا حاصل ہونا غیر ضروری ہے، (مطلب یہ ہے کہ علت کو جان کر کسی معلول  
 کا علم حاصل ہوتا ہے جیسے آگ کو دیکھ کر حرارت کے وجود کا یقین پیدا ہوتا ہے یا معلول  
 کو دیکھ کر علت کو معلوم کیا جاتا ہے مثلاً دھواں دیکھ کر آدمی کو معلوم ہو جاتا ہے کہ  
 وہاں آگ ہے اسی طرح آفتاب مثلاً علت ہے دو چیزوں کا روشنی کا اور حرارت کا اب  
 ان میں سے کسی ایک چیز یعنی حرارت کے علم سے روشنی کا علم یا روشنی کے علم سے  
 حرارت کا علم حاصل ہوا کرتا ہے)

فصل کسی چیز کا تعقل اسی کو ہو سکتا ہے جو مادے سے مجرور ہو، یا یوں  
 کہو کہ شے کا مائل وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود مادے سے  
 پاک اور مقدس ہو، اس فصل میں اسی دعوے پر دلیل قائم کی  
 جائے گی، گزشتہ بالا مباحث کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس دعوے کی دلیل کی ترتیب  
 یوں ہو سکتی ہے، یعنی پہلی بات تو یہ ہے، کہ صورت معقولہ (جس کا تعقل کیا گیا ہو) کے  
 شتعلق یہ مسلم ہے کہ اس کی مقداری تقسیم کسی طرح ممکن نہیں ہے، یوں ہی وضع کی صفت  
 سے بھی وہ موصوف نہیں ہو سکتی، یعنی حسی اشارے کے ذریعے سے کسی خاص حبت  
 اور سمت کی تعیین اس طور پر اس کے لئے ممکن نہیں کہ مختلف اجسام اور اس میں قرب  
 و بعد وغیرہ کی نسبت پیدا ہو، وضع کی صفت سے صورت معقولہ نہ بالذات متصف  
 ہو سکتی ہے اور نہ بالعرض مثلاً سیاہی کا جو حال ہے وہ صورت معقولہ کا نہیں ہے، یعنی  
 سیاہی بھی اگرچہ بذات خود تقسیم کو نہ بالفعل قبول کرتی ہے اور نہ بالقوة لیکن جس محل میں  
 سیاہی کا قیام ہوتا ہے اس کے طفیل میں بالقوة اور بالفعل دونوں قسم کی تقسیم کو قبول  
 کر لیتی ہے صورت معقولہ کی یہ کیفیت نہیں ہے، یا نقطے کا جو یہ حال ہے کہ وہ بذات خود  
 وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہوتا، لیکن بالعرض وہ وضع والا بن جاتا ہے،  
 یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ایسی چیز جو نہ تقسیم کو قبول کرتی ہو،



اور جو وضع کی صفت سے بھی کسی طرح متصف نہ ہوتی ہو، ایسی چیز کے لئے یہ ناممکن ہے کہ اس کا حصول کسی وضع والی مادی شے کے لئے ہو،

ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدمات کے تسلیم کر لینے کے بعد ثابت ہو جاتا ہے کہ صورت معقولہ کا حصول کسی مادی چیز کے لئے ناممکن ہے اس کا عکس نقیض یہ نکلتا ہے کہ صورت معقولہ کا تعقل جو کرے گا اس کا مادی سے مجرود ہونا ضروری ہے، اور یہی دعویٰ تھا اس لئے کہ تعقل کا مطلب اگر وہ لیا جائے جو جمہور کا مشہور خیال ہے، تو اس میں معقول کی صورت کا عاقل کی ذات میں حصول و حلول ہونا ضروری ہے، یا جو ہر عاقل کے ساتھ صورت معقولہ متحد ہو جاتی ہے جیسا کہ ہمارا خیال ہے بہر حال ان دونوں خیالوں میں سے کسی خیال کو مانا جائے مذکورہ بالا دعویٰ ثابت ہوتا ہے، بلکہ تعقل کے متعلق جو میرا خیال ہے اس کی بنیاد پر تو مسئلہ زیادہ واضح ہے اس لئے کہ جو چیز وضع کی صفت سے پاک ہوگی اس کا اتحاد وضع والی شے کے ساتھ ناممکن ہے اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ حمل شے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ وجود ہی کے اتحاد کی یہ تعبیر ہے اور ہم عموماً جنسی اور نوعی مفہومات کو جسمانی اشخاص و افراد پر محمول کرتے رہتے ہیں، مثلاً زید عمر گھوڑے وغیرہ حیوانیت مطلقہ کے مفہوم کو محمول کرتے ہیں، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ حیوانیت کا مفہوم نہ مقداری تقسیم کو قبول کرتا ہے اور نہ وہ وضع کی صفت سے متصف ہوتا ہے، مگر جن چیزوں پر اس کو محمول کرتے ہیں یعنی زید و عمر وغیرہ ظاہر ہے کہ ان میں ہر ایک تقسیم کو بھی قبول کرتے ہیں، اور وضع کی صفت سے بھی موصوف ہیں جس کا مطلب یہی ہوا کہ جو چیز تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے اس کا اتحاد ایسی چیز سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہے اور یہ کہ جو وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہے اس کا اتحاد وضع والی چیزوں سے ہو سکتا ہے۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم جو خیال کر رہے ہو، واقعہ یہ نہیں ہے اس لئے کہ معقولہ معانی کا بحیثیت معقول ہوتے کسی پوچھو تو خارجی افراد پر محمول کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اور نہ ان پر وہ محمول ہوتے ہیں، مثلاً جنس بحیثیت جنس ہونے کے معنی جنسی طبیعت معقول ہونے اور کلی ہونے نیز بہت سی چیزوں میں مشترک ہونے کے صفات کی حیثیت سے افراد پر محمول ہی نہیں ہوتے، یہی حال نوعی اور فصلی طبائع کا



ہے کہ اس قسم کے مقولات مقبول ہونے کی حیثیت سے نہ خارجی اشخاص پر محمول ہوتے ہیں نہ ان کے ساتھ ان کا اتحاد ہوتا ہے، باقی ان خارجی افراد کے ساتھ طبعی ماہیتوں کا جو اتحاد ہوتا ہے، یہ وہ طبعی ماہیتیں ہیں، جنہیں "میں حیث میں" کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہو، اور اس مرتبے میں یہ تقسیم کو قبول کرتی ہیں اور نہ عدم تقسیم کو اگرچہ واقع میں وہ انقسام پذیر ہوتی ہیں، اس کی حالت یہ ہے کہ ان طبائع کو اسی میں حیث میں ہی کی حیثیت سے نہ سوچا جاتا ہے اور نہ معدوم اگرچہ واقع میں وہ موجود ہی ہوتی ہیں، اور یہ بات اس مسئلے کے متعلق نہیں ہے جس کا میں نے ذکر کیا تھا، کیونکہ میں نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ واقع میں جو چیز انقسام پذیر نہ ہو، اس کا اتحاد کسی ایسی چیز کے ساتھ محال ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہو، باقی کلی طبعی یعنی میں حیث میں کے مرتبے والی ماہیت تو اس کا اتحاد جسمانی افراد و اشخاص کے ساتھ جو ہوتا ہے اس کی یہ نوعیت ہی نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے،

اگر تم یہ اعتراض کرو کہ یہ بولی بذات خود ظاہر ہے کہ خود مادے سے مجروح ہے، مگر باوجود اس کے ہر قسم کی مقداروں اور طرح کے ایجاد کو بھی قبول کرتا ہے، اور وضع والی چیزوں کا اس میں حلول ہوتا ہے، پس جب یہ جائز ہی ہے کہ ایسا محل جو نہ وضع رکھنے والے امور میں ہو نہ تقسیم کو قبول کرے، مگر باوجود اس کے اس میں انقسام پذیر وضع والی مقداروں کا حلول ہو سکتا ہے، تو اسی کی برعکس صورت کیوں جائز نہ ہوگی، یعنی عاقل کی ذات تو انقسام پذیر وضع رکھنے والی چیز ہو، اور صورت مقولہ مجروح ہو، اس کا جواب بھی تقریباً یہی ہے جو گزر چکا یعنی واقع میں یہ بولی مجروح نہیں ہے، بلکہ بجائے مجروح ہونے کے وہ تو سراسر مجسم ہے، کیونکہ اس کے وجود کا تقویم ہی جسمیت سے ہوتا ہے، اس لئے کہ جسمیت تو بولی کی وہ جو ہر ہی صورت ہے، جو تبتہ ببولی پر مقدم ہے یعنی مقدار ہی جسمیت کا شمار ان عوارض میں نہیں کیا جاتا ہے، جو اپنے معروض اور موصوف کے وجود کی تکمیل کے بعد عارض ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ واقع اور نفس الامر میں بولی مقدار اور وضع سے مجروح نہیں ہے، بلکہ یہ مجرد صرف اس کے مرتبہ ذات کا ایک اعتبار ہے یعنی بالقوۃ مجروح ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے، اسی کی تعبیر اس لفظ سے کی جاتی ہے۔



باقی دلیل کا یہ مقدمہ کہ بالفعل جس صورت سے تعقل و تصور کا تعلق ہو جاتا ہے  
یعنی جو صورت بالفعل معقول ہوتی ہے، وہ نہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ وضع کی صفت  
سے موصوف ہوتی ہے اگرچہ وجداناً یہ ایک بدیہی بات ہے، اس لئے کہ حیوان بالحق  
یا یہ قضیہ کہ ایک وہ کا آدھا ہے، یہ ایسی عقلی صورتیں ہیں جن کے متعلق شخص  
جانتا ہے کہ ان کا وجود نہ کسی مکان میں ہوتا ہے نہ کسی جسم میں ان کا قیام ہوتا ہے  
اور نہ حسی اشاروں کے ذریعے سے یہ بتایا جاسکتا ہے کہ یہ یہاں ہیں یا وہاں ہیں۔  
لیکن باوجود اس بجاہت کے شیخ وغیرہ حکماء نے اس وعوے کے ثبوت میں  
دلیل بھی قائم کی ہے، تقریر اس کی یہ کرتے ہیں کہ معقول (یعنی جس چیز کا آدمی تعقل کرتا  
ہے) اگر تقسیم کو قبول کرے گا، تو وہی صورت اس کی ہو سکتی ہے، ایسے اجزاء جو باہم  
ایک دوسرے سے حقیقت و ماہیت میں مختلف ہونگے ان کی طرف اس کی تقسیم  
ہوگی یا ان اجزاء کی حقیقت ایک ہوگی، پہلی صورت میں ضروری ہے کہ اس تقسیم  
کی انتہا کسی ایسی واحد شے پر ہو جس کی تقسیم اس طرز پر ممکن نہ ہو، اس طرز پر سے  
مراد یہ ہے (کہ ایسے اجزاء جو حقیقت اور ماہیت میں باہم مختلف ہوں وہ مسلسل  
نکلنے چلے جائیں ایسا نہیں ہو سکتا) اس لئے کہ غیر متناہی مبادی سے کسی چیز کی  
ترکیب ناممکن ہے، بہر حال اس شق کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ جب کسی چیز کا عقل  
تصور و تعقل کرے تو اس وقت ضروری ہوگا کہ اس آخر واحد شے کا بھی اس کو تعقل  
ہو، یہ گفتگو تو پہلی شق کی بنیاد پر تھی، یہی دوسری صورت یعنی متحد الحقیقت اجزاء کی طرف  
معقولات کی تقسیم ہو یہ بھی ناممکن اور محال ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر کسی ایک  
امر معقول کو ایسے دو جزوں کی طرف تقسیم کریں گے جن کی حقیقت وہی ہو جو ان کے  
مجموعے کی ہے، جیسا کہ عام مقداری تقسیموں کا یہی حال ہے تو ایسی صورت میں دیکھا  
جائیگا کہ اس معقول کے معقول ہونے میں ان دونوں جزوں میں سے ہر جز کیا شرط ہونے  
کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی بغیر ان کے معقول کا تعقل نہیں ہو سکتا، تو ظاہر ہے کہ ان  
دونوں جزوں میں سے ہر جز اپنی انفرادی حیثیت سے معقول نہیں بن سکتے کہ معقول  
بننے کے لئے جو شرط ہے وہ یہاں مفقود ہے، یا ان کا یہ حال نہ ہوگا، بلکہ ہر جز  
بذات خود انفرادی حیثیت سے اسی طرح معقول بن سکتا ہے جس طرح خود اصل معقول



بنا تھا، اس احتمال کی پہلی شق تین وجوہ سے باطل ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ان دونوں جزوں میں سے ہر جزا کل سے باطل جدا اور اس سے مباہنت کا تعلق رکھتا ہو، کیونکہ شرط اور مشروط میں ظاہر ہے کہ یہی نسبت ہوتی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں جزوں کے اکٹھے ہونے سے ایک ایسی شے تیار ہو، جو وہی نہیں ہے جو یہ دونوں ہیں، بلکہ مجموعے کی ماہیت میں بہ نسبت اجزاء کے کسی نہ کسی قسم کی زیادتی کا پایا جانا لازمی ہے، مثلاً کسی ایسی شکل یا ایسے عدد کا اس میں اضافہ ہوگا جو ان دونوں جزوں میں نہیں پائے جاتے، نتیجہ یہ نکلا کہ یہ جو فرض کیا گیا تھا کہ اجزاء کی وہی ماہیت ہے جو مجموعے کی ہے، یہ فرض غلط ہو گیا ہف۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسا معقول جسکے تعقل و تصور اور معقول ہونے کی شرط یہ قرار دی گئی ہے کہ اس کے ان دونوں جزوں کا بھی اس کے ساتھ حصول ہو، لازم آتا ہے کہ وہ امر معقول جیسا کہ اس کو فرض کیا گیا ہے یعنی یہ کہ اس کی تقسیم اجزاء کی طرف ہوتی ہے اسی حیثیت سے وہ غیر منقسم ہو جائے (حالانکہ جب اجزاء کے حصول کو شرط کی حیثیت دی گئی اور شرط کا وجود مشروط کے وجود سے خارج ہوتا ہے پس لازم آتا ہے کہ کثرت اور جز رکھنے کی صفت خود معقول کی ذات سے خارج ہو، اور بجائے منقسم ہونے کے اس حیثیت سے چاہئے تھا کہ وہ واحد ہو، اور غیر منقسم ہو، ہف تیسری وجہ یہ ہے کہ کھلی ہوئی بات ہے، کہ جب تک اس معقول کو تقسیم نہ کریں گے اس وقت تک اس میں ان دونوں جزوں کا تحقق اور حصول نہ ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے معقول ہونے کی جو چیز شرط قرار دی گئی تھی وہ ابھی حاصل نہیں ہے، پس وہ معقول ہی باقی نہ رہا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ معقول ہو چکا ہے، یہ بحث تو اس پہلو کے اعتبار سے سہتی کہ دونوں جزوں کے حصول کو معقولیت کی شرط قرار دی گئی تھی لیکن دوسری شق یعنی معقولیت کے لئے جزوں کے حصول کو شرط نہ ٹھہرایا جانے، بلکہ معقول بذات خود معقول ہو، اور ہر جز بھی انفرادی طور پر معقول و مستور ہوں، جیسا کہ ان اجسام کا حال ہے جن کی تقسیم اجسام ہی کی طرف ہوتی چلی جاتی ہے، تو یہ احتمال بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس شق کی بنیاد پر یہ معقول صورت محض اس چیز کی بناء پر حاصل شدہ ہو سکتی ہے جس کے فرض کرنے سے اس صورت کے



موجود ہونے کی تصحیح ہو سکتی ہو، یعنی کم از کم جس چیز کے فرض کرنے سے صورت معقولہ کا  
 حصول ہو جائے محض اسی کے ذریعے سے یہ صورت معقولہ حاصل شدہ قرار پاسکتی ہے  
 اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ بالا مفروضہ صورت ہمیشہ اس چیز کے ساتھ معقول  
 قرار پائے گی، جسے اس کی معقولیت کی تکمیل میں دخل نہ ہو اور اس بنیاد پر لازم آتا  
 ہے کہ ذہن میں کسی ایسی عقلی صورت کا حصول ہی ناممکن ہو جائے جس کے ساتھ کوئی  
 اجنبی اور غریب عارضی امر نہ ہو بلکہ جب اس کو کسی خارجی عارض سے مجرء اور پاک  
 کریں گے، اسی وقت کوئی اسی جیسا دوسرا خارجی عارض اس کے ساتھ لپٹ جائیگا،  
 حالانکہ خارجی اور غریب عوارض سے ماہیت کو مجرء کرنا، یہی تو تعقل کی اصل حقیقت  
 ان مشائی حکماء کے نزدیک ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو مقداری تقسیم کو قبول  
 کرتی ہے، اس کے ہر جز، کا اس کی نوع کے جزئیات و افراد میں سے کوئی جزئی  
 یا فرد ہونا ضروری ہے، اور اس کی نوع خود جز ہی کے ساتھ محفوظ ہوتی ہے یعنی اس  
 نوع کے تحقق کے لئے جز ہی کافی ہوتا ہے۔ اور یہی حال اس کے جز، کے جز، کا ہے  
 اسی لئے ناگزیر ہے کہ ہر وہ جز جو تقسیم سے حاصل ہو، اور ہر وہ جز جو اس کے  
 اخرا میں سے ہو اس میں مقداری امور کی نوع کسی اجنبی و غریب عارض کے ساتھ پائی  
 جائے، الحاصل ان تمام مباحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسا معقول جو کثیرین  
 میں مشترک ہو، اس کا خود مقدار ہونا یا مقدار والا ہونا دونوں باتیں ناممکن ہیں، باقی  
 یہ بات کہ عقلی صورت وضع کی صفت سے بھی پاک ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ  
 اگر عقلی صورت وضع والی چیزوں میں سے کوئی چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ وہ تقسیم کو  
 قبول کرے گی یا نہیں، پہلی شق یعنی تقسیم کے قبول کرنے کا احتمال اس کے ناممکن  
 ہونے کی وجہ پہلے گزر چکی، اور اگر غیر متقسم ہوگی جیسا کہ نقطے کا حال ہے، تو ایسی صورت  
 میں یہ ماننا پڑے گا کہ مقدار کی جس چیز پر انتہا ہوتی ہے، اس میں اس کا حلول ہوگا  
 یا وہ خود مقدار کی انتہا ہوگی، ظاہر ہے کہ انتہا (یہ شے کے ختم ہونے کی تعبیر ہے)  
 ایک مدعی بات ہے، بخلاف تعقل کے کہ وہ وجودی امر ہے، نیز ایک کلیہ یہ بھی  
 ہے کہ شے کی انتہا میں جب کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، تو اس کا شمار شے کی صفات  
 کے سلسلے میں نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اگر وہ صفت ہوگی بھی تو اسی انتہا کی ہوگی، پھر



یونہی یہ گفتگو اس انتہا کے متعلق ہوگی کیونکہ درحقیقت اس کا بھی کسی انقسام پذیر ذات میں حلول نہیں ہوتا، یعنی جب تک اس انقسام پذیر شے کی خود ذات کا اعتبار کیا جائے، ہاں! جب اس ذات کے ساتھ کسی عدمی امر کا اعتبار کر لیتے ہیں تب اس حلول کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہی وجہ ہے، کہ نقطہ دراصل خطا کی ذات کو اس کی مقدار ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتا، اور نہ حفظ سطح کو اسی حیثیت سے عارض ہوتا ہے اور نہ مقدار، یا مقدار والے ہونے کی حیثیت سے سطح جسم کو عارض ہوتی ہے، بلکہ اطراف کا قاعدہ ہے کہ وہ محل کو اس کے اختتام اور اس کی انتہا ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ظاہر ہے، کہ علم اور تعقل کی یہ حالت نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ایسی وضع والی چیز جو تقسیم کو قبول نہیں کرتی، یہ بھی صورت معقولہ نہیں بن سکتی کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو محل جس میں اس کا حلول ہوگا، اس کو بذات خود اس کا تعقل نہ ہو سکے گا یعنی نہ خود اپنی ذات کی راہ سے اسکو صورت معقولہ کا تصور حاصل ہو سکتا ہے، اور نہ اس کے ختم اور منقطع ہونے کی حیثیت سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے، یاد دہانی کے لیے غور سے نظروں میں اپنے عدم کی جہت سے بھی اس تصور کا وہ مستحق نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ادراک تو کمال کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال سے شے کا وجود ہی متصف ہو سکتا ہے، نہ کہ اس کا عدم، نیز اگر تعقل کا تعلق عاقل کی کسی خاص جہت سے ہوگا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عاقل اپنی کامل اور پوری ذات سے عاقل نہیں ہے، بلکہ اس کی ذات کے کسی ایک ہی حصے سے اس تعقل کا تعلق ہے، اور وہ سہرا حصہ اس سے محروم ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ہی ذات ایک ہی چیز کی عالم بھی ہے اور جاہل بھی، ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے۔

maablib.org

فصل

خیالی صورتوں کا ادراک بھی اسی کو ہو سکتا ہے جو اس عالم سے مجرد اور الگ ہو، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اگرچہ جمہور حکماء کی اس باب میں یہ رائے نہیں

ہے، حتیٰ کہ شیخ اور جو لوگ اس کے ہدم و ہم قدم ہیں، وہ بھی جمہوری کے ساتھ ہیں، لیکن حق رسی میں چاہئے کہ ہمیشہ برہان اور دلیل کی پیروی کی جائے، "حق" ہمیشہ



ویسے پچھنا گیا ہے نہ کہ اشخاص اور لوگوں کے بیان سے، اس لئے کہ محسوس چیزوں سے  
 معقولات کا علم حاصل نہیں ہوتا اور نہ عقلی علوم پر حسی علوم غالب آسکتے ہیں، بلکہ ہر  
 محسوس پر ہمیشہ معقول ہی کا اقتدار قائم رہا ہے، بہر حال اس دعوے کی دلیل کی  
 تقریروں کی جاتی ہے، کہ کسی خیالی صورت کو فرض کرو، مثلاً ایک مربع شکل کے  
 متعلق یہ تصور کیا جائے کہ وہ ایک ایسے دائرے کو محیط ہے جس کا قطر فلک اعظم کے  
 قطر کے مساوی ہے، اب اس خیالی مربع والی شکل کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس  
 کا تعلق خارجی موجودات سے کیا ہے، یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی خارجی موجود  
 سے یہ شکل حاصل کی گئی ہے ظاہر ہے کہ یہ واقعہ نہیں ہے (اس لئے کہ خارج  
 میں اس قسم کا کوئی مربع نہیں پایا جاتا ہے)، یا یہ سمجھا جائے کہ مربع کی یہ شکل اس شکل سے  
 ماخوذ ہے جو صرف دماغی مادے میں پائی جاتی ہے اور یہی دماغی مادہ اس شکل کا حامل  
 ہے، اب یہ بدیہی بات ہے کہ آدمی کے دماغی مادے سے جس شکل کا تعلق ہو سکتا ہے،  
 اس کی مقدار اس فرضی مربع والی شکل کی مقدار سے بہت زیادہ چھوٹی ہوگی یہ احتمال  
 کہ اسی دماغی مادے میں چھوٹی مقدار والی شکل بھی پائی جاتی ہے اور بڑی مقدار والی  
 شکل بھی اس لئے درست نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی مادہ ایک ہی زمانے میں دو ایسی  
 مقداروں سے معمور نہیں ہو سکتا جن میں ایک حد سے زیادہ چھوٹی ہے اور دوسری  
 حد سے زیادہ بڑی ہے، نیز جس طرح ایک ہی مادے میں ایسی دو مقداریں نہیں پائی  
 جاسکتیں، اسی طرح ایک ہی مادہ ایسی دو تباہ اور علیحدہ علیحدہ شکلوں سے آن  
 واحد میں تشکیل بھی نہیں ہو سکتا، نیز ایک قابل غور بات یہ بھی ہے کہ دماغ اپنی ایک  
 خاص طبعی شکل اور طبعی مقدار رکھتا ہے، (پھر جس دماغ کا یہ حال ہو وہ اس شکل سے  
 کیسے تشکیل ہو سکتا ہے، جس کی پیدائش نفس کے ارادے سے ہوتی ہے، نفس  
 اپنی ارادی قوت سے اس فرضی شکل کے لئے جس قسم کی مقدار چاہے فرض کر سکتا  
 ہے، اور یہی تعلق نفس کے ارادے کا دوسری فرضی صورتوں اور دوسری فرضی شکلوں  
 سے ہے علاوہ اس کے یہ ایک شاہ کل بات ہے کہ خیال میں تشکیل ہو کر جو مقدار  
 حاضر ہوتی ہے، آدمی جتنا چاہے اس مقدار کو بڑھا سکتا ہے، لیکن جسم طبعی میں  
 زیادتی یا بابت کی، نشوونما وغیرہ (نفس کے ارادے کا تابع نہیں ہے) بلکہ جب تک



خارج سے اس میں کسی چیز کا اضافہ نہ ہو، اس میں زیادتی نہیں پیدا ہو سکتی،  
 ان تمام باتوں سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ خیالی قوت سے جس مقدار کو آدمی  
 متشکل کرتا ہے، یہ مادے کی مقدار نہیں ہے، خواہ یہ مادہ دماغی ہو یا اس کے  
 سوا دوسرے خارجی اجسام ہوں، پس معلوم ہوا کہ اس خیالی مقدار سے اور اس کی  
 قوت کو جو نسبت ہے، وہ اس نسبت سے ایک چیز ہے جو کسی محل کو اور قوت  
 حاملہ کو اس چیز سے ہوتی ہے جس کا اس محل میں طول ہو، اور نہ اس مقدار کو اور اس کی  
 قوت سے وہ نسبت ہے جو کسی وضع والی شے کو دوسری وضع والی چیز سے ہوتی ہے۔  
 بلکہ ہم پھر ابتدا سے یوں گفتگو کرتے ہیں کہ اور اس کی قوت کو یقیناً اس شکل  
 سے کہی قسم کا علاقہ ضرور ہے، اب سوال ہوتا ہے کہ یہ علاقہ آیا کوئی وضعی علاقہ  
 ہے، مثلاً مجاورت محاذات یا اسی قسم کے جو وضعی علاقے خارجی اجسام میں ہوتے  
 ہیں، یا وضعی علاقہ نہیں ہے، پہلی صورت تو ناممکن ہے اس لئے کہ اس  
 فرضی شکل کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ اس کے ادراک کرنے والے انسان  
 کے وہ نہ اوپر ہوتی ہے اور نہ نیچے، نہ واسطے طرف ہوتی ہے اور نہ بائیں طرف نہ آگے  
 نہ پیچھے جب یہ احتمال صحیح نہیں ہے، تو دوسری صورت باقی رہ جاتی ہے، یعنی دونوں  
 میں وضعی علاقہ نہ ہو، لیکن تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ قابلیت کا علاقہ بھی نہیں ہو سکتا  
 یعنی اس خیالی شکل امر کو اور اس کی قوت کی صورت بھی قرار نہیں دے سکتے جیسا کہ  
 اس کا ذکر پہلے گزر چکا، اور جس طرح قوت اور اس کی اس کی قابل نہیں بن سکتی، اسی طرح  
 وہ مقبول بھی نہیں بن سکتی، یعنی اور اس کی قوت کو اس خیالی شکل امر کی صورت قرار  
 دی جائے اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ اور اس کی قوت دراصل اسی  
 خیالی صورت کی صلاحیت و قوت کا نام ہے، پھر ایسی چیز جو بالقوۃ مدرك اور  
 معلوم ہے، وہی اس چیز کی صورت کیسے بن سکتی ہے جو بالفعل مدرك ہے (الغرض  
 جو چیز بالفعل ہے اسی کو مادہ قابلہ اور جو بالقوۃ ہے اس کو مقبول کیسے قرار دیا جاسکتا  
 ہے، اور جب یہ سارے شقوق غلط ٹھہرے، تو یہی بات متین ہوتی ہے، کہ ان دونوں  
 میں (یعنی اور اس کی قوت اور خیالی شکل) میں فاعل اور مفعول ہونے کا علاقہ ہے، اب  
 یہ تو نہیں ہو سکتا کہ اسی شکل مقدار کو اور اس کی قوت کا فاعل قرار دیا جائے، کیونکہ یہ خود



یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے کہ مقداری امور ان چیزوں کے فاعلی اسباب نہیں ہو سکتے جن کا وجود ان سے مباہلن اور جدا ہو نیز یہ ایک وجدانی حقیقت ہے کہ ادراکی قوت کو ہم اپنے اندر ہمیشہ باقی پاتے ہیں، لیکن خیالی صورتیں ہوں، یا اس قسم کی جو بھی صورتیں ہوں ان کی حالت یہ نہیں ہے، بلکہ وہ تو آتی جاتی رہتی ہیں، کبھی فائز ہو جاتی ہیں پھر پلٹ کر واپس آ جاتی ہیں پس اب یہی شکل متعین ہوئی، کہ خیالی قوت ان خیالی اشکال کی یا خود فاعل ہے یا جو ان اشکال کا فاعل ہے اس کے فعل میں یہ واسطے کا کام انجام دیتی ہے، یا اس فعل میں فاعل کی وہ شریک ہے، اب اگر اس خیالی قوت کو مادی قوت قرار دیا جائے گا، تو ایسی صورت میں اس کی فاعلانہ تاثیر میں کچھ نہ کچھ وضع، کی صفت کو ضرور دخل ہو گا اور قاعدہ ہے کہ وضع کی دخل اندازی جس چیز کی تاثیر عمل میں ضروری ہوگی، ایسی چیز انھی امور پر اثر انداز ہو سکتی ہے، جو خود وضع کی صفت سے موصوف ہوں، یا ان کے محل میں وضع کی صفت پائی جاتی ہو، مثلاً آگ انھی چیزوں کو گرم کر سکتی ہے جو کسی خاص سمت اور جہت میں اس سے مجاورت اور اتصال کا تعلق رکھتی ہوں، یا آفتاب انھی چیزوں کو روشن کر سکتا ہے، جو اس کے مقابل ہوں، مگر ظاہر ہے، کہ خیالی صورت کو عالم کے کسی سمت اور گوشے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کوئی یہ نہیں سوچ سکتا کہ خیالی صورت کہاں پر پائی جاتی ہے اور اس کی جگہ کہاں ہے، علاوہ اس کے خیالی صورت کی پیدائش اور حد و ثبوت ہمیشہ دفعۃً ہوا کرتا ہے، یعنی وہ جب پیدا ہوگی اچانک پیدا ہوگی (اور جسمانی قوت سے جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے وہ تدریجی طور پر آہستہ آہستہ پیدا ہوتی ہے) نیز جسمانی قوت کے متعلق یہ نا ممکن ہے، کہ جس صورت کی پیدائش اسی کی وجہ سے ہوئی ہو، اصل صورت کی پیدا ہونے سے پہلے اس جسمانی قوت کو اس سے کسی قسم کی کوئی نسبت حاصل ہو، اس لئے کہ جو چیز ہنوز پیدا ہی نہیں ہوئی ہے اس سے کسی چیز کو کوئی نسبت کیا حاصل ہو سکتی ہے، حالانکہ جسمانی قوتیں جب کسی چیز میں اثر انداز ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ دلیل سے ثابت ہو چکا ہے کہ ان کو اس چیز سے جس پر وہ اثر انداز ہونے والی ہیں ان کے موجود ہونے سے پہلے کسی قسم کی نسبت ضرور حاصل ہونی چاہئے، خواہ اس نسبت کا حصول شے کے موجود اور پیدا ہونے سے



پہلے بطور ذاتی قبلیت کے ہو یا زمانی قبلیت کے اسی لئے ان جسمانی اثرات و قوتوں کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ جس مادے میں ان کا پیدا کیا ہوا اثر ظاہر ہوگا اسی مادے سے ان جسمانی موثر قوتوں کو کسی قسم کی نسبت اثر کی پیدائش سے پہلے حاصل ہونی چاہئے۔

جیسا کہ آگ اور سو بج کی تاثیر عمل کا حال ہے اب اس بنا پر سوچنا چاہئے کہ خیالی قوت کا تعلق بھی اگر وضع سے ہوگا تو چاہیے کہ خیالی صورتوں کے حصول اور پیدائش سے پہلے اس خیالی قوت کو خیالی صورتوں کے مادے کے ساتھ وضعی نسبت حاصل ہوگی، اور ثابت ہو چکا ہے کہ خیالی صورتوں کے لئے مادہ نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں پر تاثیر عمل کرنے والی قوت جسمانی اور مادی قوت نہیں ہو سکتی، یعنی مادی اور جسمانی قوت کسی طرز اور کسی طریقے سے خیالی صورتوں کو کسی طرح متاثر نہیں کر سکتی الحاصل جب خیالی قوت اور خیالی صورتوں کے درمیان وضعی اور جسمانی علاقہ نہیں ہے، اور دونوں میں کسی قسم کے علاقے کا نہ ہونا یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے معلوم ہوا کہ خیالی صورتوں کا مبداء اور سبب کوئی غیر جسمانی امر ہے، اس لئے مادے اور مادی علاقے سے خیالی قوت کا مجرد ہونا ضروری ہے، یہ تھی دلیل کی وہ تقریر جس کا بیان کرنا یہاں مقصود تھا؛

خلاصہ یہ ہے کہ خیالی صورت وضع کی صفت سے پاک ہے، اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جو وضع سے پاک ہو اس کا حصول کسی وضع رکھنے والی شے میں نہیں ہو سکتا، جس سے معلوم ہوا کہ خیالی صورت کا قیام جسمانی قوت میں نہیں ہو سکتا یعنی نہ جسمانی قوت اس کی قابل ہو سکتی ہے، اور نہ اس کی فاعل، اور نہ یہ صورت ہو سکتی ہے، کہ وضعیادوں میں مغایرت ہو، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی مدد کوئی مجرد قوت ہے، یہ مجرد قوت قوت عاقلہ تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ عقل کے مددکات و معلومات انقسام پذیر نہیں ہو سکتے، جیسا کہ پہلے بھی اس کا ذکر ہو چکا ہے کیونکہ عقل کے مددکات تو کل امور ہوتے ہیں، نیز عقل جب عقل بالفعل ہو جاتی ہے تب اپنے معقولات کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معقولات کا اور اک کرتی ہے، وہ معقولات کے اور اک کرنے کی حیثیت سے خیالی امور



کی مدد نہیں ہو سکتی ہے، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی اور اک کرنے والی قوت عقل کے سوا کوئی دوسری قوت ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ خیالی قوت بھی مجرود اور مادے سے پاک اور جدا ہوتی ہے،

اسی دعوے کی دوسری دلیل وہ ہے، جس پر افلاطن الاہلی نے نفس کے مجرود ہونے کو مبنی کیا ہے، اور اسلامیوں میں سے بعض اہل تحقیق نے اس کی یہ تقریر کی ہے، کہ ہم ایسی صورتوں کا خیال کرتے ہیں جن کا خارج میں قطعاً وجود نہیں ہوتا مثلاً پارے کے دریا کا تخیل، یا یا قوت کے پیرائے کا خیال، ہم ان صورتوں کو باہم ایک دوسرے سے اپنے ذہن میں ممتاز اور الگ الگ محسوس کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ یہ خیالی صورتیں وجودی امور ہیں، آخر وہ وجودی کیوں نہ ہوں؟ ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ مثلاً زید کا ہم پہلے خیال کرتے ہیں، اور اس کے بعد پھر زید ہی کا ہم کو مشاہدہ ہوتا ہے، ان دونوں صورتوں جن میں ایک خیالی صورت ہے، اور دوسری محسوس صورت ہے، دونوں میں کھلا ہوا بین فرق ہے، اگر یہ صورتیں موجود نہ ہوتیں تو ان کے متعلق اس قسم کے احکام ثابت نہ ہوتے، اب یہ تو ناممکن ہے، کہ ان صورتوں کا محل کوئی جسمانی شے ہو، یعنی اس مادی جسمانی عالم سے اس کا تعلق ہو، یہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہمارا پورا بدن ان تمام خیالی صورتوں کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا یعنی خیالی صورتوں کی کثرت کے مقابلے میں ہمارے بدن کو وہی نسبت ہے، جو کسی کثیر شے کو قلیل سے ہوتی ہے، پھر اتنی بڑی بڑی صورتوں کا انطباق اتنی چھوٹی مقدار پر کیسے ہو سکتا ہے، یہاں اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، کہ بعض صورتوں کے متعلق تو یہ مانا جائے، کہ ہمارے بدن میں چھپی ہوئی ہیں، اور بعض اس ہوا میں منطبع ہیں جو ہمیں گھیرے ہوئے ہے، اس لئے کہ اس ہوا کا شمار ہمارے بدن کے اجزاء میں نہیں ہے اور نہ جو اکو ہم اپنے نفس کے افعال و اعمال کا آلہ قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ ہوائی پراگندگی اور انتشار سے خود ہمیں اذیت ہوتی اور پانی چلنے تھا کہ ہوا کے تغیرات کا علم ہمیں اسی طرح ہوتا جس طرح اپنے بدن کے تغیرات کا علم ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں کا محل کوئی غیر جسمانی امر ہے، یعنی نفس ناطق ہی دراصل ان کا محل ہے، جس سے ثابت ہوا کہ نفس ناطق مجرود ہے



افلاطن الہی نے جس دلیل پر، اعتماد کیا ہے اس کی پوری تقریب بھی مکتی، اور جو میرا مقصد ہے، اس کیلئے بھی یہ برہانی حجت ہے، لیکن قوم کا عام خیال یہی ہے، کہ نفس کو عقلی مفارقات اور غیر مادی مجردات کے سلسلے میں داخل کرنے کے لئے جو دلائل قائم کئے گئے ہیں، انہی دلیلوں میں سے یہ بھی اسی دعوے کی دلیل ہے، حالانکہ یہ دلیل ہو یا جو دلیلیں اسی کے مانند ہیں، ان میں سے کسی دلیل سے "نفس کے مجرد ہونے کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، فلسفے والوں کی جتنی کتابیں میری نظر سے گزری ہیں، ان میں کسی کتاب میں اس مسئلے کی تحقیق مجھے نہیں ملی اور یہ بات کہ خیالی قوت بھی مجرد ہے نیز اس مادی عالم سے خیالی قوت کے مجرد ہونے کی جو کیفیت ہے، اور عقل و معقول کے مجرد ہونے کی جو حالت ہے، ان دونوں میں کیا فرق ہے، اور عقل کی قوت خیالی قوت سے بھی مجرد ہے، ان تمام مسائل کے متعلق بھی کوئی قابل تشفی تحقیق ان کتابوں کے ذریعے سے میسر نہ آئی بلکہ دراصل ان مسائل کے متعلق حق تعالیٰ سے مجھ پر کرم فرمائی ہوئی، اس لئے ان کی طرف میری راہنمائی کی اس عظیم نعمت پر میں اس کا شکر ادا کرتا ہوں، اور اس کے حمد کا گیت گاتا ہوں، (چونکہ اہل فلسفہ کی کتابوں میں ان مسائل کی پوری تحقیق نہیں کی گئی ہے اس لئے افلاطن الہی کے اس برہان پر، دو طریقوں سے دو اعتراض کئے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے، کہ ان خیالی صورتوں کے لئے ضرور ہے، کہ مختلف جہات میں ان کا پھیلاؤ اور امتداد و زیادتی ہو، ورنہ وہ خیالی صورت باقی نہ رہے گی، مثلاً کسی مربع کا اگر ہم خیال کریں گے، تو ضرور ہے، کہ اس مربع کا ایک حصہ دوسرے حصے سے ممتاز ہوگا، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہ مربع کی شکل ہی نہ ہوگی، بہر حال جب وہ مربع ہوگا تو یقیناً اس کی کوئی خاص شکل اور مخصوص وضع ہوگی اب اس خیالی شکل کو نفس میں جب حلول ہوگا، تو نفس یا اسی شکل کو اختیار کر کے اسی کے ساتھ شکل ہو جائے گا، یعنی مثلاً نفس مربع شکل اختیار کر لے گا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں نفس مجرد باقی نہ رہا بلکہ جسمانی امر ہو گیا، اور اگر نفس مربع شکل کے ساتھ شکل ہو کر مربع نہیں ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مربع والی شکلیں نفس میں موجود ہی نہیں ہیں صاحب مباحث مشرقیہ (امام رازی) نے اس اعتراض کے متعلق لکھا ہے، کہ یہ بڑا قوی اعتراض ہے



مجھ پر اب تک اس کا ایسا جواب واضح نہیں ہوا ہے جس کا ذکر اپنی کتاب میں کر سکوں  
میں کہتا ہوں کہ جو چیز عالم ہو، اس کے سامنے کسی علمی صورت کے حاضر  
ہونے کے یہی معنی نہیں ہیں، کہ صورت علمیہ کا عالم کی ذات میں حلول ہو جاتا ہے  
بلکہ اس حاضری کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی عالم اور صورت علمیہ میں عینیت اور  
اتحادی رشتہ پیدا ہو جائے، جیسا کہ اپنی ذات کا نفس کو جو علم ہے، اس میں یہی صورت  
پیش آتی ہے، اور یہ پہلی صورت ہے دوسری صورت یہ ہے کہ علمی صورت کا عالم  
کی ذات میں حلول ہو جائے، جیسا کہ اپنے صفات کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں  
یہی ہوتا ہے، یا جیسا کہ جوہر عاقل میں مقولات کے حصول کی یہی کیفیت ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ (صورت علمیہ عالم کی معلول ہو) یعنی عالم اور  
صورت علمیہ میں معلولیت کا علاقہ ہو جیسا کہ ممکنات کو حق تعالیٰ ان کی مفصل صورتوں  
کے ذریعے سے جو جانتا ہے، اس میں حضور کی یہی کیفیت ہے (پس میں جو اب کہتا ہوں)  
کہ خیالی صورتوں کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں حضور کی تیسری صورت ہے،

اور اسی جواب سے وجود ذہنی کے مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، یعنی وجود ذہنی  
کے ماننے والوں پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے، کہ ان کے مذہب کی بنیاد پر لازم آتا  
ہے کہ نفس گرم و سرد، گول، مربع وغیرہ ہو جائے کیونکہ مقروضوں نے وجود ذہنی پر  
اعتراض کرتے ہوئے یہی کہا تھا کہ نفس جب کرویت کا تصور کرتا ہے اور اس تصور  
کے وقت کرویت کی صورت کا قیام نفس میں ہو جاتا ہے، تو لازم آتا ہے کہ نفس کر دی  
ہو جائے، کیونکہ یہ چیز کرہ ہے، اور ”اس چیز میں کر کے کی صورت پائی جاتی ہے“  
ان دونوں میں فرق نہیں ہے،

اعتراض کے ازالے کی یہ صورت ہے، کہ نفس میں کر کے کی صورت کا تمثیل ہو یا  
کسی اور چیز کا اس تمثیل کی وہی حالت ہے، جو آئینے میں صورتوں کے تمثیل کی کیفیت  
کا ہمیں مشاہدہ ہوتا ہے یعنی آئینے میں صورتوں کے تمثیل کی جو کیفیت مشاہدے میں آتی ہے  
اس میں یہ نہیں ہوتا کہ صورتوں کا آئینے میں انطباع ہوتا ہے اور نہ اس میں  
صورتوں کا قیام ہوتا ہے جو آئینے کو محیط ہوتی ہے اسی طرح آئینے والی صورت بکنہ مادی  
صورت بھی نہیں ہے، کیونکہ اس پر تو ہم دلیل قائم کر چکے ہیں، کہ مادی صورت اس



لائق نہیں ہے کہ وہ بالفعل یا بالقوة مدرك اور معلوم ہو سکے، ظاہر ہے کہ جب یہ تمام شقوق صحیح نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ، آئینے میں جن صورتوں کا تشکل ہوتا ہے، یہ صورتیں معلق ہیں اور نفس ہو، یا اس کے سوا اور کسی قسم کا خارجی مادہ ہو، اس میں یہ صورتیں نہیں چھپتی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ اس مقداری صورت کے لئے جب یہ جائز ہے، کہ وہ ایسی چیز میں چھپ سکتی ہے، جو نہ جسم ہے اور نہ جسمانی یعنی جیسا کہ بیہولی اولیٰ کا حال ہے، بہر حال جب یہ جائز ہے، تو پھر اس مقداری صورت کا انطباع ایسے چھوٹے جسم میں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً دماغ کے کسی جزو میں اس کا چھپنا یا وہ قرین صواب ہے اس لئے کہ کسی بڑی شکل اور چھوٹی شکل میں جو مناسبت ہے، وہ یقیناً اس مناسبت سے بہت زیادہ قوی ہے جو کسی بڑی شکل، اور اس چیز میں ہو سکتی ہے، جس میں کوئی شکل ہی نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ بڑی شکلوں اور بڑی صورتوں کا کسی ایسی جسمانی قوت میں حلول جائز ہو سکتا ہے جس کی مقدار چھوٹی ہو، اور اس بنیاد پر قوت مدرك میں مقداری صورت کے حصول کی وجہ سے قوت مدرك کا مجرد ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، میں جواب میں کہتا ہوں جیسا کہ پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ بیہولی نہ تو کوئی مجرد جسم ہے اور نہ واقع میں وہ کوئی غیر مقداری ہستی ہے یعنی مقدار کا اس میں نہ پایا جاتا یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ بیہولی بذات خود ایک امکانی وجود ہے، اور اس کو اپنی ذات سے بذات خود کسی قسم کا تحصیل میسر نہیں ہے، یعنی اسے نہ اس قسم کا تحصیل میسر ہے جو غیر انقسامی امور کے تحصیل کا حال ہے مثلاً نقطے اور عقل کی تحصیل کی جو کیفیت ہے، اور نہ اس قسم کا تحصیل اس کو میسر ہے، جو انقسام پذیر امور کے تحصیل کی حالت ہوتی ہے، یعنی اجسام اور مقداروں کے تحصیل کی جو حالت ہے، اگرچہ واقع میں بیہولی ان دونوں امور سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا، بہر حال اسی عدم تحصیل کی وجہ سے بیہولی دونوں قسم کی چیزوں کو قبول کر لیتا ہے، باقی ایسی چیزیں جو بالفعل تحصیل کی سرمایہ دار ہیں، تو ان کی حالت یہ نہیں ہے اس لئے کہ جو چیزیں مقدار والی نہیں ہیں، جیسے وحدت و نقطہ وغیرہ تو یہ مقدار کو قبول نہیں کر سکتیں اور جو چیزیں مقدار والی ہیں وہ نہ ان



چیزوں کو قبول کر سکتی ہیں جو غیر مقداری ہیں اور نہ کسی ایسی مقدار کو جو ان کی غیر ہو،  
 نیز اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے، کہ ایسی دو مقدار میں جن میں  
 باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کروایا گیا ہو، ان کی وہی صورت ہو سکتی ہے،  
 دونوں مقدار میں برابر برابر ہوں گی یا ایک کچھ زائد ہوگی، بر تقدیر ثانی یعنی زیادتی  
 کی صورت میں ناگزیر ہے کہ جو بڑھوتری پیدا ہوگی برابر ہونے کے بعد جو حصہ باقی  
 رکھے گا اسی سے اس بڑھوتری کا تعلق ہوگا، اب اس کے بعد سوچنا چاہئے  
 کہ بڑی مقدار رکھنے والی شکل جب کسی چھوٹے جسم میں چھپے گی، تو یقیناً اس کا وہی  
 حصہ چھپے گا جو اس چھوٹے جسم کی مقدار کے مساوی ہوگا اور بڑی مقدار والی شکل  
 کا بچا ہوا حصہ چھپنے سے باہر رہ جائے گا، جس کا یہی مطلب ہوا کہ بڑی  
 مقدار والی شکل کا حلول کمی مقدار رکھنے والے جوہر میں ناممکن ہے؟

اسی طرح جو لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ (مقداری صورتوں کا انطباع  
 جوہر مجرد میں نہیں ہوتا)، انہوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ افلاطون کو اس وسیلے  
 سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے، کہ نفس ناطقہ اجسام اور مثالی امور سے مجرد ہے، یہ  
 تقریر کی ہے، کہ مقدار ہی صورتوں کے محل کو اگر مقدار اور کم سے مجرد قرار دیا جائے گا، تو  
 ایسی صورت میں بھریہ بات یعنی حال کے لئے ضرور ہے کہ وہ اپنے محل کے مطابق  
 اور مساوی ہو غیر ضروری ہو جاتا ہے، مگر ان کا یہ دعوے صحیح نہیں ہے، اور اس  
 کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، کہ مقداری اور غیر مقداری امور میں  
 متعارفت اور اتصالات کا واقعی تعلق ناممکن ہے، اور ان میں جس قسم  
 کی متعارفت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا حال وہ نہیں ہے جو مقدار  
 کا حیوانی کے ساتھ ہے جیسا کہ متقدمہ بار اس سلسلے کو دہرا کر بیان  
 کیا گیا ہے۔

خیالی قوت کے مجرد ہونے کی اور وسیلے یہ ہے کہ  
 سیاہی کے متعلق ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ وہ سفیدی کی ضد ہے  
 اور قاعدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حکم کرنے والے  
 کے سامنے ضرور ہے کہ دونوں چیزیں حاضر ہوں جس کا



مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں اور ذہن کے لئے سیاہی اور سفیدی کا حصول ضروری ہے  
 اسی کے ساتھ یہ بدیہی مسئلہ ہے، کہ اجسام اور مواد میں سیاہی اور سفیدی کا جمع  
 ہونا ناممکن ہے، پس ثابت ہوا کہ جس محل میں دونوں کا حضور ہوتا ہے، اس  
 کے لئے ضروری ہے کہ وہ نہ جسم ہو اور نہ جسمانی ہو، اور ظاہر ہے کہ جزئی صورت  
 جس میں کثیرین (بہت سی چیزوں) کی شرکت ممنوع ہو، یعنی جو کلی نہ ہو، اس کا اور  
 عقل (مدبر کلیات) نہیں کر سکتی، پس معلوم ہوا کہ ان کا اور اک خیالی قوت ہی  
 کرتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ خیالی قوت ہر قسم کے مواد سے مجرور اور پاک ہے  
 اس پر یہ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کہ تضاد کا تعلق تو سیاہی اور سفیدی کی ذات  
 میں ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان دونوں کا جہاں کہیں تحقق ہو، وہاں  
 تضاد پایا جائے، اس اعتراض کے نا درست ہونے کی یہ وجہ ہے، کہ یہ ہو سکتا ہے  
 کہ سفیدی و سیاہی میں تضاد کا علاقہ اسی قسم کے محل تک محدود ہو۔ جو ان دونوں  
 سے متاثر اور منفعل ہوتے ہوں جس کی وجہ یہ ہے کہ جسم میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے  
 اس میں ایک خاص قسم کا تغیر پایا جاتا ہے اور اس پر مخصوص آثار و نتائج مرتب  
 ہوتے ہیں، مثلاً قوت بینائی میں اس سے انقباض پیدا ہوتا ہے، اسی طرح جب  
 کسی جسم میں سفیدی پائی جاتی ہے، تو اس میں بھی ایک خاص قسم کا تغیر پیدا ہوتا  
 ہے اور خاص قسم کے آثار اس پر مرتب ہوتے ہیں، بہر حال یہ تو محل انفعالی کا حال  
 ہے، لیکن اور اکی محل کی کیفیت نہیں ہوتی یعنی وہ ان دونوں (سیاہی و سفیدی)  
 سے متاثر اور منفعل نہیں ہوتا، اور نہ اس قسم کے تغیرات و انقلابات کا اس میں ظہور  
 ہوتا ہے، بلکہ اس قسم کے محل پر دونوں طاری ہوتے ہیں اور دونوں کا ازالہ ہوتا رہتا  
 ہے، اس میں دونوں اکٹھے بھی ہوتے ہیں اور دونوں مجاہد بھی ہوتے ہیں،  
 باہر ہر محل کا جو حال پہلے تھا وہی بعد کو باقی رہتا ہے، اور یہ بات تو اس وقت  
 کہی جاتی ہے جب خیال کو ان دونوں کا (سفیدی و سیاہی) کا محل قرار دیا جائے،  
 لیکن جو میری تحقیق ہے، کہ ان صورتوں کا خیالی قوت کے لئے حصول اور ان صورتوں  
 کی خیالی قوت سے پیدائش دونوں باتیں بجنہ ایک ہی چیز ہے، اس لئے کہ  
 خیالی قوت کو ان دونوں سے (سفیدی و سیاہی) فاعلیت کی نسبت ہے،



نہ کہ انفعالی قبول کا تعلق ہے، (یعنی خیالی قوت ان کو پیدا کرتی ہے نہ کہ صرف ان کو قبول کرتی ہے) اگرچہ اس باب میں قبول کرنا اور ان کا پیدا کرنا یعنی قابلیت اور فاعلیت دو نواں ایک ہی بات ہے جیسا کہ مفارقات اور عقلی مجردات کا حال ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، کہ وہاں موضوع کے ساتھ مادی انفعال کا تعلق ہو، جہاں یہ شرط نہ ہوگی وہاں تضاد کا تحقق نہ ہوگا پس کسی غیر مادی محل میں یا فاعلی جوہر میں اگر ان کا اجتماع ہو، تو یہ ناممکن نہیں ہے، یہاں کسی کہنے والے کو یہ کہنے کا بھی حق نہیں ہے، کہ ہم جب سیاہی اور سفیدی، یا سردی گرمی کو سوچتے ہیں، تو اس وقت ظاہر ہے، کہ خود ان امور کا انطباع ہمارے اندر نہیں ہوتا، بلکہ فقط ان کی صورتیں اور مثالیں ہمارے اندر چھپتی ہیں اسی لئے، ان کے انطباع سے ہمارے نفس کا گرم و سرد یا سیاہ سفید ہونا لازم نہیں آتا۔

اس اعتراض کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ سیاہی و سفیدی کی صورت جن چیزوں کو تم قرار دیتے ہو، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ان کی حقیقت کیا سفیدی وہ سیاہی کی ہی حقیقت ہے یا ایسا نہیں ہے، اگر ان کی حقیقت وہی ہے جو سیاہی و سفیدی کی حقیقت ہے، اور اسکے بعد نفس میں انکا انطباع ہوا ہے تو ان امور کی صورتوں کا انطباع حقیقت ایسی چیزوں کا انطباع ہے جنکی حقیقت سفیدی و سیاہی ہے اور جو واقع میں سیاہی و سفیدی ہی ہیں یا شگافہ و غم و حرارت و برودت استقامت و استدارہ ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ جب ان کا نفس میں انطباع ہو، تو اس کے بعد نفس حار و بار و مستقیم و مستدیر، سیاہ و سفید بھی ہوا ظاہر ہے کہ ان صفات سے جو چیز موصوف ہوگی وہ جسم ہوگی، پس لازم آیا کہ نفس کو جسم تسلیم کیا جائے، اور اگر وہ صورتیں جن کا نفس نے تصور کیا ہے، ان کی حقیقت وہی نہیں ہے جو سفیدی و سیاہی حرارت و برودت وغیرہ کی ہے، تو ایسی صورت میں شے کے ادراک کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ مدرك اور معلوم کی ماہیت کا نفس میں انطباع ہوتا ہے، نیز ہم وجد اثنا یہ جانتے ہیں کہ جب ان امور کا ہم تخیل کر کے ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، تو اس وقت ہمیں سیاہی و سفیدی حرارت و برودت ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے، اور ٹھیک اسی قسم کا مشاہدہ ہوتا ہے جیسے کھانچ میں ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، پس سنے کی اصل تحقیق وہی ہے جو میں پہلے بیان کر چکا ہوں



کہ نفس کو ان صورتوں کے ساتھ فاعلیت اور ایجاد کی نسبت ہوتی ہے اور نسبت اس نسبت سے زیادہ استوار و محکم ہے جو کسی محل منفعل کو اپنے حال سے (یا صفت کو موصوف سے ہوتی ہے) اس لئے کہ فاعلیت کی نسبت وجوب کی نسبت ہے، اور قابلیت و انفعال یہ امکان کی نسبت ہے، ظاہر ہے کہ وجوب کی نسبت امکان کی نسبت سے زیادہ موکہ اور مضبوط ہوتی ہے، ایک اور دلیل خیالی قوت کے تجربہ کی یہ ہے کہ ہر وہ جسم جو جسم ہے یا جسمانی ہے چونکہ اس میں تقسیم ہونے کی صلاحیت پائی جاتی ہے، اس لئے اس میں دو متضاد امور کا اجتماع جائز ہے، یعنی اس کے بعض حصے میں سیاہی کا اور بعض میں سفیدی کا قیام ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے مثلاً ابلق اجسام کا جو حال ہے بعض میں حرارت اور بعض میں برودت کا قیام ہو سکتا ہے مثلاً ایسا آدمی کہ اس کے جسم کا کچھ حصہ آگ سے گرم ہو، اور بعض حصہ پانی سے ٹھنڈا کیا گیا ہو، یا ایسا جسم جس کا بعض جز کسی جسم کے محاذی اور بعض حصہ اس کے محاذی نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ ایک ہی جسم میں دو متضاد اور متناقض امور کا اجتماع مذکورہ بالا طریقے سے ہوا کرتا ہے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جسمانی امور میں موضوع کی وحدت کے ساتھ کسی دوسری وجہ سے کثرت موضوع کا بھی تحقق ہو سکتا ہے، لیکن نفس ناطقہ کا یہ حال نہیں ہے، یعنی اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص خیالی جزئی امر کا وہ عالم بھی ہو، اور پھر اسی سے اسے جہل بھی ہو، مثلاً زید کے کاتب ہونے کا بھی ہیں علم ہو، اور ہم اس کی اسی صفت سے جاہل و نادان قف بھی ہوں یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح ایک چیز کی ہم میں خواہش بھی ہو، اور اس سے نفرت بھی ہو، محبت بھی ہو، اور عداوت بھی ہو، ایک ہی آدمی کے لئے ناممکن ہے کہ کسی چیز کا وہ خواہاں بھی اور پھر اس سے متنفر بھی ہو، پس معلوم ہوا کہ آدمی کی اور ان کی اور شوقی قوت جسمانی قوت نہیں ہے، اور چونکہ وہ عقلی قوت (درک کلیات) بھی نہیں ہو سکتی پس ثابت ہوا کہ عالم اجرام سے یہ قوت بالاتر اور مجرور ہے، لیکن باہم عالم معقولات تک بھی اس کی رسائی نہیں ہے، باقی یہ احتمال کہ باوجود جسمانی ہونے کے خیالی قوت کا شمار ان چیزوں میں کیا جائے جو انقسام پذیر نہیں ہوتیں جیسے نقطے کا حال ہے، تو اس احتمال کی تعلیل پہلے ہو چکی ہے یعنی بتایا گیا تھا کہ نقطہ تو (خط) کی



انتہا کا نام ہے، اور شے کی انتہا کے لئے یہ نام ممکن ہے کہ اس میں کسی ایسی چیز کا  
 حوالہ ہو، جو اس انتہا کی محل میں شامل نہیں ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ فلک کے شتلق  
 ان لوگوں کا خیال ہے، کہ اس کے کسی جز میں ایسے عرض کا قیام نہیں ہو سکتا، جو کسی  
 دوسرے جز میں قائم ہونے والے عرض کی ضد ہو، جس سے معلوم ہوا کہ ایسا جسم  
 بھی ہو سکتا ہے جس کے دو الگ کناروں میں دو ضدوں کا قائم ہونا جائز ہے،  
 جب فلک میں ایسا ہو سکتا ہے اور عقل اسے جائز قرار دیتی ہے، اور باوجود اس کے  
 وہ جسم ہے، پھر اسی طرح کیوں یہ جائز نہ ہو کہ قلب انسانی یا روح بخاری کا بھی یہی  
 حال اس لئے ہوا کہ ان میں اور فلک میں مشابہت پائی جاتی ہو، میں اس اعتراض  
 کے جواب میں کہوں گا، کہ دو متقابل و متضاد امور کا فلک کے جرم میں جو اجتماع ناجائز  
 ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ ان امور میں تضاد کا علاقہ پایا جاتا ہے بلکہ اس کا  
 سبب یہ ہے، کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے کی بھی فلک میں  
 صلاحیت نہیں ہے، جیسا کہ ہوا کا حال ہے، کہ اس میں نہ سیاہی پائی جاسکتی ہے  
 اور نہ سفیدی جس کی وجہ یہی ہے، کہ ہوا میں ان دونوں میں سے کسی ایک کے بھی  
 قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، البتہ اگر اس کے کسی جز میں ان دونوں ضدوں میں سے  
 کسی ایک کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی تو قطعاً دوسرے جز میں بھی دوسری ضد  
 کا پایا جانا ممکن ہوتا، نیز فلک میں اگر اس قسم کے تضاد نہیں پائے جاتے ہیں تو اسی  
 فلک میں دوسرے متقابل امور پائے جاتے ہیں، مثلاً ایک شے کے اعتبار سے  
 فلک کا ایک جز ماست اور اتصال کی صفت سے موصوف ہوتا ہے اور دوسرا  
 جز اس صفت سے محروم ہوتا ہے مثلاً فلک القمر کے ایک جز کی کرۂ نار کے کسی  
 ایک جز سے ماست ہوتی ہے یعنی اس کا ایک جز اس کے ایک جز کو چھوتا  
 ہے، لیکن اسی فلک القمر کا دوسرا جز کرۂ نار کے دوسرے جز سے ماست کا  
 تعلق نہیں رکھتا، بلکہ عطارو کے کرے سے ماست ہوتا ہے، اسی طرح فلک کا ایک جز  
 شمالی ہوتا ہے اور دوسرا شمالی نہیں بلکہ جنوبی ہوتا ہے بعض حصہ اس کا شرقی ہے  
 اور بعض غربی الغرض اس قسم کے متقابل امور فلک میں بھی پائے جاتے ہیں  
 الحاصل اس دعوے کے ثبوت کے یہی قوی دلائل اور قطعی براہین ہیں،



ان کے سوا بھی زیادتی بعصرت کے لئے دوسری باتیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں جن کا ذکر میں نے علم النفس اور علم المعاد کے مباحث میں کیا ہے، یا درکھنا چاہیے کہ قوت خیالی کے تجرد کا مسئلہ بہت قہریتی مسئلہ ہے، دو نشاۃ ثانیہ، اور مد الحیوة الاخریٰ کے جاننے میں اس نظریے سے بہت کچھ نفع اٹھایا جاسکتا ہے جیسا کہ عنقریب تم اس سے واقف ہو گے، انشاء اللہ تعالیٰ، اس کی وجہ سے بہت سے مشکلات حل ہوتے ہیں منجملہ ان مشکلات کے ایک دشواری تو وہی ہے جس کی وجہ سے بعض حکماء مسئلہ حکیم اسکندرانی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ ایسے نفوس جو ارتقا و پا کر بالفعل عقل کے درجے تک نہیں پہنچتے، وہ ہمیشہ کے لئے فنا اور برباد ہو جاتے ہیں اور بالکل باقی نہیں رہتے، نتیجہ نے اس مشکل کو سخت دشوار قرار دیا ہے اور اپنے بعض رسالوں میں اس کے حل میں وہ متحیر ہو کر رہ گئے ہیں، مثلاً قد الجع العشر، نامی رسالے میں یہی کیا ہے،

واقعہ یہ ہے کہ اگر نفس میں عقلی قوت کے سوا کوئی اور دوسری ایسی خیرجانی قوت نہ مانی جائے، جو اپنے سلسلہ کمال میں قوت سے فعل کے دائرے تک پہنچتی ہے، تو ایسی صورت میں ہولانی عقول کی بربادی اور فنا پذیری کا دعویٰ یعنی ابدان کی بربادی کے بعد ان کا ہمیشہ کے لئے برباد و تباہ ہو جانا ایک ایسا مسئلہ قرار پاتا ہے جس کے حل ہونے میں میرے نزدیک شبہ نہ ہونا چاہئے، کیونکہ ایسی چیز جو قوت و استعداد کی حالت میں رہتی ہے اپنے بالفعل ہونے کے اعتبار سے ان کے وجود کی ضمانت کے لئے دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ہی ہو سکتی ہے، یا یہ ہو کہ جس چیز کی اس میں صلاحیت و استعداد تھی وہ صلاحیت و قوت کی حالت سے نکھر فضیلت کے درجے تک ترقی کر جائے یا خود تو اسی صلاحیت و قوت کی حالت میں باقی رہے، لیکن جس چیز سے استعداد و صلاحیت کی یہ حالت پیدا ہوئی اس کے طفیل میں وہ باقی رہے، پھر حال فضیلت کی دو شکلوں میں سے کسی ایک شکل کے ذریعے سے وہ باقی رہ سکتی ہے یعنی یا وہ چیز بالفعل ہو، جو اس سے پہلے ہوتی ہے یا وہ حالت بالفعل ہو، جو اس کے بعد طاری ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا، بلکہ پہلی صورت زائل ہو جائے اور دوسری حاصل نہ ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی قوت و استعداد بالکل باطل ہو جائیگی



اسی بنیاد پر ضروری ہے کہ اگر انسان میں بحر طبعی باوی صورت کے اور کوئی صورت نہ ہو، اور اسی طبعی صورت کے ساتھ ہیولانی عقلی قوت کا قیام مانا جائے، تو بدن انسانی کی بربادی کے ساتھ اس ہیولانی عقلی قوت کا برباد ہو جانا ناگزیر ہے اور (مرنے کے بعد) وجود انسانی کا کوئی قابل اعتبار معتد بہ چیز ایسی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا، حالانکہ تمام الہی شریعتوں میں اس کی کھلی ہوئی تصریحیں موجود ہیں کہ ہر قسم کے انسانی نفوس (مرنے کے بعد) باقی رہتے ہیں، خواہ سعید ہوں، یا شقی، کامل ہوں یا ناقص عالم ہوں یا جاہل،

## فصل

یہ بات کہ انسانی نفوس کو معقولات کا جو تعقل ہوتا ہے، یہ چیز نہ تو نفوس کی ذات کا اقتضاء ہے، اور نہ اس کا شمار اس کے لوازم ذات میں ہے، بعض لوگ جو نفوس ناطقہ کی قدامت کے قائل ہیں ان کی طرف یہ دعویٰ منسوب کیا گیا ہے یعنی وہ اسے نفوس کی ذات کا اقتضاء اور لوازم ذات میں اس کا شمار کرتے تھے، قصہ یہ ہے کہ حکماء نے راسخین کے بعض سربراہ اور وہ لوگ مثلاً افلاطن اور جو اس کے ہم فواہیں ان کے کلام سے مجھ اسی قسم کی بات سمجھ میں آتی ہے، لیکن ان لوگوں کے اس بیان کو دقیق رمز قرار دیتے ہوئے اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جاسکتا ہے کیونکہ عام لوگوں کی رسائی ان رموز تک مشکل ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ انسانی نفوس کو مختلف حالات و اطوار سے گزرنا پڑتا ہے، اور ایسی مختلف نشاتوں سے انھیں سابقہ پڑتا ہے، جن میں بعض نشات تو ایسی ہیں جو نفوس کی پیدائش سے پہلے وقوع پذیر ہوتی ہے اور بعضوں کا ظہور نفوس کی پیدائش کے بعد ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی قطعی ہے کہ معلم اول ارسطو طالیس کے بعد جو معتبر حکماء گزرے ہیں، مثلاً خود ارسطو کے شاگرد جیسے تھامس اکیوس، فروریوس اسکندر، افرو دیسی اور ان کے تابعین مثلاً فارابی، شیخ ابن سینا، اور جو لوگ ان کے ہم رتبہ ہیں، یہ سب کے سب صراحۃً یا ضمناً، یا استلزاماً اس کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ کے لئے ایک قسم کی عقل مینونت (پیدائش) ثابت ہے، یعنی جب علم اور تجربہ وغیرہ کے



صفات و کمالات سے نفس ناطقہ مکمل ہو جاتا ہے، اور عقل مستفاد کے درجے تک پہنچ کر عقل بسیط ہونے میں عقل فعال کے ہمزنگ ہو جاتا ہے، (تو یہی حالت نفس ناطقہ کی ایک خاص قسم کی کینونت (پیدائش و بود) ہوتی ہے پھر چونکہ ان لوگوں کا خیال ہے، کہ ہر عقل بسیط کو اپنی ذات اور لوازم ذات کا تعقل ہوتا ہے، اور جو چیز نہ اس کی ذات ہو اور نہ لوازم ذات میں ہو، اس کا تعقل نہیں کر سکتی، جس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ عقلی عالم میں کسی چیز کی گزر نہیں ہو سکتی (یعنی ایسی چیز جس کا شمار نہ ذاتی اقتضیات و آت میں ہو، اور نہ لوازم ذات میں اس کی گزر عالم عقل میں ناممکن ہے) اور نہ جدید حالات سے اس عالم کو سابقہ پڑتا ہے، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا دعویٰ ہے، کہ عالم عقلی کی ہر صفت یا اس کے لئے لازم ہوگی یا اس کی ذاتی ہوگی، اس سے ان کے اس قول کی صحت کا صحیح فشاء مل جاتا ہے، جو وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کا تعقل نفس کی ذاتی صفت ہے، اور جو راہ میں نے اختیار کیا ہے یعنی تعقل کے وقت نفس خود معقولات بن جاتا ہے اور یوں عقل فعال سے وہ متحد ہو جاتا ہے، میں نے دلیل سے ثابت کیا تھا کہ عقل بسیط مجنسہ وہی معقولات ہے جن کا وہ عقل کرتی ہے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر بھی معقولات نفس کی ذاتی صفت ہے، اور نفس ان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، (گو یا معقولات کے تعقل کو جن لوگوں نے نفس کے ذاتیات اور لوازم ذات میں شمار کیا ہے اس کی یہ تاویل ہو سکتی ہے) باقی افلاطن کے متعلق جو یہ بات مشہور ہوئی ہے، کہ نفس کو وہ قدیم خیال کرتا ہے تو اس کی غرض یہ نہیں ہے، کہ یہ ہویات و شخصیات متعددہ جن میں ایک نوعی معنی مشترک ہے اور جن کی تعریف خاص قسم کی ایک حیوانی حد کے ذریعے سے کی جاتی ہے، ان کے اشخاص و افراد قدیم ہیں آخر یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے، جب برہان قطعی سے جو بات ثابت ہوئی ہے اس کے یہ صریح مخالف ہے یعنی عالم ابدی (جہاں چیز سے چیز پیدا نہیں ہوتی) اور جو مادہ، مادی استعدادوں، تاثر و انفعالات، زمانے اور حرکات وغیرہ کے تعلقات سے پاک ہے، ایسے عالم میں ایسے متعدد افراد کا پایا جانا محال ہے جو کسی واحد نوع کے نیچے مندرج ہوں، ایسی صورت میں نفس



کی قدامت سے افلاطن کی مراد خود نفس کی قدامت نہیں ہے، بلکہ نفس کے  
مبدع اور خالق کو وہ قدیم قرار دیتا ہے، جس سے نفس کی ابتدا ہوئی، اور  
دنیا سے قطع تعلق کے بعد پھر اسی کی طرف پلٹ کر وہ چلا جاتا ہے، بہر حال  
افلاطن نے دراصل اسی مقصد کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے اس کے  
سوا اس کلام کا کوئی دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا،

نفس کے معقولات اور معلومات اس کے لوازم ذات میں سے ہیں،  
اس قول کی صحیح تاویل بھی ہو سکتی ہے، اس لئے کہ تمام موجودات کا معلوم و  
معقول ہونا یہ علت اولیٰ عقلی یعنی (ذات حق تعالیٰ) کی معقولیت کے لوازم میں  
سے ہے لیکن اس مذہب کو جن لوگوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ان سے اس  
دعوے کی جو دلیل منقول ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ انہوں نے اس  
مذہب کو بے سمجھے بغیر کسی فہم و بصیرت کے اختیار کیا ہے، یعنی انہوں نے یہ  
دلیل پیش کی ہے کہ نفوس اگر ان تعلقات اور تقورات سے خالی ہوں گے،  
تو سوال ہوتا ہے کہ ان سے خالی ہونا، نفوس کی یہ ذاتی صفت ہے، یا عرضی،  
اگر ذاتی ہے تو ضروری ہے کہ نفوس پھر کسی وقت بھی کبھی عاقل نہ ہو سکیں، اس لئے  
کہ ذاتی صفات ظاہر ہے کہ ان کا زوال ناممکن ہے، اور اگر عرضی ہے یعنی کبھی  
تو نفوس اس سے متصف ہوتے ہیں اور کبھی نہیں، تو اس قاعدے کی بنیاد پر  
کہ ایسے عوارض جن سے معروض کبھی متصف ہوتا ہے اور کبھی ان سے خالی ہوتا  
ہے اور ایسے عوارض ذاتی امور ہی پر بطاری ہوتے رہتے ہیں، یعنی ذاتیات ہی پر عوارض  
وار ہوتے ہیں اور انہی سے جدا ہوتے ہیں، پھر اگر اشیا، کا عالم ہونا نفوس  
کے لئے ذاتی بات نہ ہوگی، تو علم سے اس کا خالی ہونا یہ عارضی صفت نہیں ہو سکتی،  
پس معلوم ہوا کہ اشیا، کا عالم ہونا یہ چیز نفوس کے لوازم میں ہے، اور اس کا  
سنا اس کے ذاتی اقتضا، میں ہوگا،

لیکن یہی بات یہ ہے، کہ ان کی یہ دلیل حد سے زیادہ کمزور و سست بنیاد  
ہے، اس لئے کہ ان کا یہ سوال کہ علوم سے نفس کا خالی ہونا ذاتی ہوگا یا عرضی،  
دراصل یہ مغالطہ ہے، یعنی ایسی صفت جس کی حیثیت ما بالعرض کی ہے اس کو



ما بالذات کی جگہ دی گئی ہے اور ایسی دو چیزیں جن میں تناقض نہیں ہے ان میں تناقض ثابت کیا گیا ہے، اس اجمال کی تفصیل کو میں یوں بیان کرتا ہوں کہ نفوس کے لئے اگر علوم ذاتی نہ ہونگے، تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہو سکتا کہ علوم کا نہ ہونا پھر نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی حیثیت اختیار کر لیں یعنی یہ سلسلہ ہم کبھی نہیں کر سکتے، بلکہ علم کے وجود کا نہ ہونا یہ ان نفوس کا ذاتی اقتضا بن جائیگا بلکہ ممکن زیادہ سے زیادہ یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ نفوس علم کے وجود کو نہیں چاہتے، بلکہ علم کا حصول نفوس کے لئے ممکن ہے یا نہیں جب اس علم کا سبب نہ پایا جائے گا تو علم بھی نفوس میں نہ پایا جائے گا، لیکن یہ کس لئے کہا کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، اس کا عدم ہمیشہ ضروری اور واجب ہی ہو جاتا ہے، آخر اگر ایسا ہوگا، تو اس کے معنی تو یہی ہوں گے ہر ممکن ہمیشہ معدوم ہی رہیں گے (حالانکہ ہر لمحہ ممکنات عدم سے وجود کی طرف آرہے ہیں) علاوہ اس کے اگر علوم کا تعلق نفوس سے وہی ہوگا جو ذاتیات کو ذات سے ہوتا ہے، تو چاہئے تھا کہ علوم نفوس سے کبھی جدا اور منفک نہ ہوں، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ان لوگوں کی طرف سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ نفوس دراصل اپنے معقولات کے عالم ہوتے ہیں لیکن بدن کے معاملات میں ان کا اشتغال، اور اس کی تعمیر و پرداخت میں ان کا استغراق یہ چیزیں ان کو اپنے ذاتی خصوصیات کی طرف مہلت ہونے سے باز رکھتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نفس میں عقلی صورتیں آیا بالفعل موجود اور حاضر ہوتی ہیں، یا ایسا نہیں ہوتا اگر حاضر اور بالفعل موجود رہتی ہیں تو ضرور ہے کہ اس حضور کا اور اک بھی نفس کو ضرور ہوا اور اس کے شعور سے وہ غافل نہ ہو، آخر شعور کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ نفس کے سامنے ان کو حضور حاصل رہے، اور اگر ان عقلی صورتوں کا بالفعل حضور نفس میں نہیں ہوتا ہے، تو پھر وہ ان کے ذاتیات میں بھی نہ ہونگی۔

اس پر اگر تم کہو، کہ دراصل معقولات کا جو خزانہ نفس میں ہے اس میں یہ علوم محفوظ رہتے ہیں تو میں کہوں گا کہ نفس کے خزانے میں علم کے ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان علوم کو پٹا کر اپنے سامنے لانے کا نفس میں ملکہ ہوتا ہے، یعنی جس وقت خزانے کی طرف التفات ہو اور اس سے اتصال پیدا ہو، خزانے کے محفوظ علوم اس کے سامنے



پٹ کر آجائیں، لیکن ظاہر ہے کہ نفوس میں یہ ملکہ اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے پہلے اور اکات کا حصول اس کے لئے نہ ہو اور اگر کسی ایسے عقلی جوہر میں مقولات کا صرف حصول تعقل قرار دیا جاتا ہے، جس کی شان یہ ہو، کہ اتصال کے ملکہ اور مشق کے پیدا کر لینے کے بعد نفس اس جوہر عقلی کی طرف رجوع کرے تو ماننا پڑے گا، کہ عقل خیال میں جو کچھ بھی معلومات و مقولات ہیں ہر نفس بایں معنی ان کا عالم ہے، اور یہ تو وہی بات ہوئی جس کا ذکر مذکورہ بالا تاویل میں کیا گیا ہے، کیونکہ بالفعل عالم اور بالقوة عالم میں بھی بایں معنی پھر بھی فرق باقی رہتا ہے،

## فصل

تعلیم (یعنی علم حاصل کرنا) اور تذکر (یعنی کسی بات کو یاد کرنا) یہ دونوں باتیں ایک ہی چیز نہیں ہیں اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے کہ علم کو تذکر قرار دینا، یعنی کسی بھولی ہوئی بات کا یاد کرنا بھی علم اور تعلیم ہے، جن لوگوں کا یہ دعویٰ ہے، یہ غرشتہ بالا فصل کے دعوے سے زیادہ قرین صواب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محققین میں جو لوگ نفوس کی قدامت کے قائل ہیں، انہوں نے جب دیکھا کہ معلومات کا علم نفس کے لئے ذاتی ہے یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، تو انہوں نے اس خیال کو ترک کر دیا، اور یہ نظریہ قائم کیا کہ بدن سے تعلق پذیر ہونے سے پہلے نفوس معلومات کے عالم رہتے ہیں، لیکن یہ علوم نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی حیثیت نہیں رکھتے، پھر جب بدن کی تربیت و پرواخت کی خدمت نفوس کے سپرد ہوئی، اور اس میں ان کو استغراق ہوا تو ان علوم کا ان سے ازالہ ہو گیا پھر جب نفس میں انکار کی پیدائش کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، تو وہی علوم جو زائل ہو چکے ہوئے ہیں گویا یاد پڑ جاتے ہیں، اسی لئے تعلیم و علم کا حاصل کرنا اور سیکھنا، دراصل ایک قسم کا تذکر اور بھولی ہوئی بات کا یاد کرنا ہے، ان لوگوں نے اپنے اس خیال کی تائید میں بعض دفعہ یہ چیز پیش کی ہے، کہ تفکر اور نظر و کسب و راصل طلب کرنے کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ مجہول مطلق کی طلب ناممکن ہے، اگر کسی محال شدہ چیز کا طلب کرنا بھی محال ہی ہے کیونکہ دستور ہے کہ آدمی جب کسی چیز کی جستجو اور طلب میں مشغول ہوتا ہے اور اسے پالیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ بھی جانتا ہے کہ



یہ وہی چیز ہے جس کی میں جستجو کرتا تھا، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے بھاگے ہوئے غلام کو اس لئے پہچان لیا غلام جب بھاگ جاتا ہے اور اس کا آقا بھرات پالیتا ہے، اس وقت وہ جانتا ہے کہ یہ بھنسنہ وہی بھاگ کا ہوا غلام ہے بہر حال اگر طلب سے پہلے علوم حاصل نہ ہوتے تو ان کی طلب اور ان کا اکتساب بھی ناممکن ہوتا پس واقعہ یہی ہے کہ یہ کہا جائے، کہ یہ علوم نفس میں پہلے سے حاصل تھے، اور فکر و نظر دراصل تذکرا و یاد پڑنے کا نام ہے، اسی لئے فکری حرکت سے معلومات کا جستجو کرنے والا جب ان معلومات کو پالیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ جانتا ہے کہ یہ وہی معلومات ہیں جو میرے مطلوب تھے۔

(لیکن سچی بات یہی ہے، کہ یہ قول بھی صحیح نہیں ہے) اور جو دلیل انہوں نے پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ اس کی بنیاد اس پر مبنی ہے کہ نفس کا وجود بدن سے پہلے ہوتا ہے، اور ہم آئندہ اس پر دلیل قائم کریں گے کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ ہوتی ہے، باقی اس کے سوا جس چیز کا انہوں نے ذکر کیا ہے، یہ دراصل وہی مشہور شبہہ ہے، جس کا ذکر منطق کی ابتدائی کتابوں میں کیا جاتا ہے، اور وہیں اس کا حل بھی موجود ہے، یعنی بتایا گیا ہے، کہ ہر قصے کے تین جز ہوتے ہیں موضوع محمول اور ان دونوں کے درمیان نسبت، اب اگر قصے کو مطلوب قرار دیا جائے گا، تو ضروری ہے کہ وہ نہ تو ظرفین (موضوع و محمول) کا تصور ہو، اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہے، اس کا تصور بھی مطلوب نہیں ہو سکتا، بلکہ اسی نسبت کا انقضاء یا اس کا انتزاع مطلوب ہوتا ہے، یعنی اس نسبت کے ثبوت یا عدم ثبوت کے متعلق حکم کرنا یہی مطلوب ہوتا ہے، اب جب فکری قوت سے کام لیا جاتا ہے، اور بطور نیچے کے اس نسبت کے متعلق جب اذعان و یقین پیدا ہوتا ہے، یا اس نسبت کے سلب کا یقین پیدا ہوتا ہے، تب سمجھا جاتا ہے، کہ مطلوب حاصل ہو گیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مطلوب کا تصدیقی طور پر نہیں بلکہ تصور کے اعتبار سے آدمی کو پہلے علم حاصل ہوتا ہے، اور تصدیقی حیثیت سے یہی مطلوب مجہول رہتا ہے (یعنی کسب و نظر سے پہلے مطلوب کا صرف تصور حاصل ہوتا ہے، اور کسب و نظر کے بعد اس کی تصدیق حاصل ہوتی ہے اور اس کی وجہ وہی ہے، کہ قصے کے اجزاء کا تصور تو پہلے سے



حاصل ہوتا ہے اور اس حیثیت سے وہ معلوم ہی ہوتے ہیں، لیکن فکر سے یہ چیز یعنی تصور  
مطلوب نہیں ہوتا، اور جو بات مطلوب ہوتی ہے وہ نظر و اکتساب سے پہلے  
حاصل نہ تھی، اور یہی حال تصور کا بھی ہے، یعنی تصوری سلسلے میں بھی جو چیز فکر و نظر  
کی راہ سے مطلوب ہوتی ہے وہ وہ نہیں ہوتی جس کا علم اس طلب سے پہلے حاصل  
تھا، بہر حال ہر مطلوب میں ایک خاص علامت ہوتی ہے، جب طالب کی رسائی  
مطلوب تک ہو جاتی ہے، تو اسی علامت سے اس کو پہچان لیتا ہے، اس مقام  
پر ملخص کے مصنف نے تصورات کے اکتساب کے سلسلے میں ایک قوی شہید پیش کیا ہے، جس کی  
گرہ میں نے اللہ کی توفیق سے کھول دی ہے اور جو دشواری پیش کی گئی ہے میں نے اس کا ازالہ کر دیا ہے،  
”طرف سوم“

”معلوم کے متعلق بعض ذیلی امور پر اس حصے میں بحث کی جائے گی،

میں نے اسکو بھی چند فصلوں پر تقسیم کر دیا ہے۔

معقولات کا حصول نہ کسی جسم میں ہوتا ہے اور نہ کسی ایسی قوت میں جو

جسم میں پائی جاتی ہو، بلکہ ایسا جوہر جس کا قیام بذات خود ہو، اس

میں معقولات کا حصول ایک خاص رنگ میں ہوتا ہے، جیسا

کہ اس کی راہ کو کھول کر میں پہلے بیان کر آیا ہوں، اور اب اسی کی کچھ اور تفصیل  
بیان کرتا ہوں)

اچھا تو میں دعویٰ کرتا ہوں کہ معلوم اگر کوئی عقلی صورت ہوگی تو اس کا ادراک

کسی جسمانی قوت سے یا کسی ایسی قوت سے جو جسم میں پائی جاتی ہو، خواہ کسی طرز پر ہو،

ناممکن ہے، دلیل اس کی یہ ہے، کہ جسم کی کوئی قوت اگر کسی صورت کا ادراک

کرے گی تو اس جسم میں اس صورت کا حصول ہوگا یا نہ ہوگا، اگر حصول ہوگا تو وہ عقلی

صورت نہ ہوگی اور جب عقلی صورت نہ ہوگی تو وہ معقول بھی نہیں قرار پاسکتی، بلکہ

ایسی صورت کا اگر ادراک کیا جائے گا تو وہ محسوس ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا

تھا کہ وہ محسوس نہیں بلکہ معقول صورت ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر

اس جسم میں صورت کا حصول نہ ہوگا، یعنی جس جسم میں صورت کی ادراک کرنے والی

قوت ہے، تو اس وقت ضروری ہے کہ اس قوت کے مادے کو اس صورت کے



ساتھ کسی نہ کسی قسم کی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، اس لئے کہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ جسمانی قوتوں کے افعال ہوں، یا ان کے انفعالات و تاثرات ہوں ہر ایک میں وضع کی شرکت ناگزیر ہے، اس لئے کہ اگر کسی جسمانی قوت کے فعل اور انفعال میں مادہ اور مادے کے وضع کی شرکت نہ ہوگی، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس قوت کا وجود مادے میں نہیں پایا جاتا ہے، کیونکہ ایجادی فعل ہو، یا انفعالی قبول ہو، یہ دونوں باتیں وجود کے بعد ہی کسی چیز کو ثابت ہو سکتی ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کا تقویم دراصل وجود ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، پس ہر ایسی قوت جسے کوئی بات اپنے مادے کی راہ سے نہیں، بلکہ بذات خود حاصل ہو، تو ایسی قوت کے وجود کا قوام بغیر جسم کے ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات کے حساب سے بھی اور ادراک کے اعتبار سے بھی وہ مجرد ہی ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ جسمانی قوت ہے، الحاصل یہ جسمانی قوت اگر صورت کا ادراک کرے گی تو اس صورت کو اس قوت کے محل سے کوئی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صورت بھی وضع رکھنے والی صورت ہوگی، اور قاعدہ ہے کہ ہر وضع رکھنے والی صورت انقسام پذیر ہوتی ہے، خواہ بالفعل قسمت کو قبول کرے یا بالقوۃ پھر تقسیم کے بعد جو اجزاء پیدا ہوں گے، ان کی وہی صورت ہو سکتی ہے، حقیقت اور ماہیت میں بہم مستحکم ہونگے یا مختلف یعنی تشابہ ہونگے یا غیر تشابہ، اگر تشابہ ہوں گے تو ایسی چیز کا تعقل جب آدمی کرے گا، اور اسے اپنا معقول اور معلوم بنائے گا اس کا تعقل ایک دفعہ نہیں بلکہ اس کے اجزاء چونکہ غیر تشابہ ہی ہیں، اس لئے اس کا تعقل بھی بالقوۃ طریقے سے غیر محدود و وقفہ کی شکل اختیار کرے گا، اور اگر اجزاء و تشابہ نہیں ہیں، تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان اجزاء میں بعض کی حیثیت تو تفصیل کی ہوگی اور بعض جنس کی قائم مقامی کریں گے، یعنی ایک کامل اور تمام صورت میں جس طرح تفصیل اور جنس نکلتی ہے یہی حال ان اجزاء کا ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی چیز کے اجزاء اگر اس کی مقداری ماہیت کے اجزاء نہ ہوں گے، تو لا محالہ اس چیز کی ذات کی صورت کے وہ معنوی اجزاء ہوں گے، جس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس صورت کے معنی کا تقویم مختلف معانی سے ہوا ہے اور قاعدہ ہے، کہ ذات کے معنی کا انقسام اس طریقے کے سوا اور کسی طریقے سے ممکن نہیں



یعنی اجناس اور فصول کی شکل ہی میں ذات کی تقسیم ہو سکتی ہے، لیکن جب معانی اور صفات کی تقسیم مقداری تقسیم کے مقابلے میں ہو تو چونکہ اس تقسیم کے لئے کسی خاص جہت کی پابندی ضروری نہیں ہے، بلکہ مختلف طریقوں سے یہ تقسیم ہو سکتی ہے اس لئے صورت کے اجزاء کی تقسیم کسی طرز پر بھی ہوئی ہو، لیکن اس میں جنس اور فصل کا پیدا ہونا ہر حال میں ممکن ہے، اب اس بنیاد پر ہم پہلے دو جز فرض کرتے ہیں، جن میں ایک جز جنسی ہو، اور دوسرا کوئی معین فصلی جز ہو، اور اس کے بعد پھر ہم اس میں دوسری تقسیم جاری کرتے ہیں جو پہلی تقسیم کے برعکس ہو، اب اس دوسری تقسیم میں اگر فصل بجنسہ وہی جز ہے جو پہلی تقسیم میں فصل واقع ہوا تھا اور یہی صورت جنس میں پیش ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، اور اگر دوسری تقسیم میں فصل کوئی اور جز اور جنس اور ہو، تو ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ جو چیزیں کسی شے کی پہلے فصل و جنس نہ تھیں وہ اب فصل و جنس بن گئیں، کھلی ہوئی بات ہے کہ شے کے قوام کے اجزاء کے لئے ناممکن ہے کہ ان کا حصول اس شے کے بعد ہو، بلکہ اس قسم کے اجزاء کو شے سے پہلے ہونا چاہئے یعنی زمانی نہیں، بلکہ ذاتی قبلیت شے پر ان اجزاء کی ضروری ہے، اور اگر اس تقسیم سے اجزائے سرے سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ تقسیم سے وہی اجزاء جو بالقوة موجود تھے وہ ظاہر ہو کر کھل پڑے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مقداری تقسیم کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتی، تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے کے لئے غیر محدود جنس اور لامتناہی فصول کو مانا جائے جو محال ہے، علاوہ اس کے یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ شے کی کسی خاص پہلو کی صورت میں اس خصوصیت کے پیدا ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، کہ وہ تو محض جنس بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے پہلو کی صورت فصل بننے کی خواہ یہ خصوصیت وہی قسمت ہی کے ذریعے سے کیوں نہ پیدا کی جائے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے وہم کے ذریعے سے شے کی صورت اور حقیقت میں تغیر پیدا ہو گیا حالانکہ شے کی حقیقت میں تغیر کا پیدا ہونا محال ہے، اگر گفتگو تو اس وقت تک تھی جب تک کہ ان اجزاء کو بالقوة مانا جائے، اور اگر اجزاء کو ان میں بالفعل وجود مانا جائے تو چاہئے کہ ہم جب کسی شے کا تعقل کریں، تو اس وقت بجائے شے واحد کے دو چیزوں کا ہمیں تعقل ہو، اور گفتگو پھر ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک



کے متعلق چھڑے گی اور بات بالآخر غیر متناہی حدود تک پھیل جائے گی یعنی لازم آئے گا کہ ایک چیز کا تعقل لا محدود امور کا تعقل بن جائے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی ایک معقول کے لئے غیر محدود مادی معقولہ مانے جائیں، پھر یہ بھی تو سوال ہوتا ہے کہ وہ معقول امور سے ایک امر معقول کا حصول کیسے ممکن ہے، بالآخر ہم فصل کی طبیعت کا تعقل کرتے ہیں تو اسی لئے کرتے ہیں کہ وہ فصل کی طبیعت ہے، کیونکہ فصل وغیرہ کا شمار تو ان اجزاء کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن میں بعض بعض پر محمول ہوتے ہیں اور وجوداً تختہ مادی کا تو نام حل ہے، ایسی صورت میں جو حسی اشارہ ایک کی طرف کیا جائے گا، یہ اس اشارے کے مغائر کیسے ہوگا، جو دوسرے جز کی طرف کیا جائے گا، یعنی ایسے اجزاء جو باہم وضعاً ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں ان کا جو حال ہوتا ہے وہی حال ان کا کیسے ہو سکتا ہے، سب کا حاصل یہ نکلا کہ فصل کی صورت اور طبیعت کا حلول جب جسم میں ہو، تو یہ حلول وہیں ہوگا، جہاں جنس کی صورت اور طبیعت کا حلول ہوگا، مثلاً سیاہی کو دیکھو کہ اس کی فصل یعنی بینائی میں روک پیدا کرنا، یا قابض البصر ہونا، جسم میں اس فصل کا حلول وہیں ہوگا جس میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے، پس ظاہر ہوا کہ حقیقی معقولات کا نہ کسی جسم میں حلول ہونا، ممکن ہے اور نہ کسی حیوانی مادے میں۔

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ سیاہی سفیدی حیوان اور خست وغیرہ کی حقیقت ظاہر ہے کہ ہمارے معقولات و معلومات میں سے ہے اب کھلی ہوئی بات ہے کہ ساری چیزیں ایسے مادی موجودات ہیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتے ہیں، جس سے لازم آتا ہے کہ ایسی چیز جو تقسیم کو قبول کرتی ہے وہ انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے معقول اور معلوم بن گئی، اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتی ہیں یہ قسمت پذیر می اس کے خارجی وجود کے لوازم میں ہے، بلکہ بالذات یا بالعرض مقداری قسمت جو اس کو عارض ہوتی ہے، یہ اس کا اقتضا ہو سکتا ہے، یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ بالقوة یا بالفعل، دونوں طرز کی تقسیم کا جو امکان اس کو لازم ہوا ہے، یہ ان کے اس وجود کا اقتضا ہے جو خارج میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کا ذہنی اور عقلی وجود اس کی نوعیت اور ہے، اس کے حساب سے وضعی تقسیم



کا اسکان اس میں نہیں پیدا ہوتا بہر حال جو دشواری پیش کی گئی ہے جن لوگوں کو اس کے حل میں پریشانی ہو رہی ہے، یہ وہی لوگ ہیں جو زوائد سے ماہیت کو مجرود کرنا عقل کی حقیقت قرار دیتے ہیں، ان بیچاروں کو مشکل یہ پیش آتی ہے کہ بعض ایسی ماہیتیں بھی ہیں جن کے ذاتی حدود میں جسمیت اور جسم ہونا داخل ہے، یعنی مقداری تقسیم قبول کرنے کی صفت اس کی ذات کا جزو ہے، مثلاً حیوان اور فلک وغیرہ کا جو حال ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کی ماہیتوں کو جب بیرونی عوارض اور زائد صفات سے مجرود کیا جائے گا تو اس وقت بھی بالفعل یا بالقوة انقسام پذیر ہونے کی صفت ان کی ذات میں باقی رہ جاتی ہے (بالقوة سے مراد یہ ہے کہ ان میں تقسیم ہونے کی قریبی صلاحیت پائی جاتی ہے) اس لئے کہ شے کی ماہیت کا ذاتی جزا بہیت سے خارجی اور عقلی دونوں وجودوں سے جدا نہیں ہو سکتا، اسی چیز نے انکی دشواری کو سخت کر دیا ہے اور اس کا حل باعث پریشانی بنا ہوا ہے،

لیکن بچائے اس نظریے کے اگر وہ سلک اختیار کیا جائے جو میں نے پیش کیا ہے یعنی شے کی ماہیت ماہیت کے مفہوم اور معنی کے سوا اور کچھ نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مثلاً جسمیت کی ماہیت کیا ہوگی؟ یہی کہ جو جوہر ابعاد و ثلثہ کا قابل ہو، اس کا مفہوم بھی جسمیت کی ماہیت ہے، پھر اس مفہوم کا وجود خارج میں بھی پایا جاتا ہے اور ذہن میں بھی، جب ذہن میں جسمیت کا مفہوم پایا جاتا ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت اس وجود کی نوعیت سے مختلف ہوتی ہے، جو خارج والے وجود کی ہوتی ہے، لیکن اس مفہوم کا وجود عقل میں پایا جاتا ہے، وہ بذات خود مفہوم کا حامل ہے اسی لئے اس مفہوم کو یعنی جسم ہونے کے مفہوم کو اولیٰ حل کے طور پر معمول کرتے ہیں، لیکن اس عقلی وجود پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ ابعاد و ثلثہ کو قبول کرتا ہے، یا مقداری تقسیم اس کی ممکن ہے، اسی طرح سیاہی بھی مثلاً ایک ماہیت ہے، ایسا رنگ جس سے بنیاتی میں انقباض اور تنگی پیدا ہوتی ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے، پھر اسی سیاہی کی ماہیت جب جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے، تو اس پر وجود کا اثر مرتب ہوتا ہے، (یعنی بنیاتی میں انقباض پیدا ہو گا) اور جب ذہن میں اس کی ماہیت پائی جاتی ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت دوسری



ہوگی اور سیاہی کے مفہوم کا وہ حامل ہوگا، بہر حال رنگ ہوتا اور بنیائی میں انقباض پیدا ہونے کا مفہوم یہ اس کے بالفعل تحقق سے مختلف امر ہے، یعنی خارجی وجود تو ان دونوں صفات (رنگ ہونے اور بنیائی میں انقباض پیدا ہونے کا) تو وہی ہے جس کا انکشاف ہر شخص کے لئے ہو رہا ہے، بلکہ ان کے عقلی وجود کا بھی اگر کسی صاحب ادراک کو تعقل ہو، یا اس کے سامنے حاضر ہوگا تو اس سے یہ مفہوم کہ یہ رنگ وہ ہے جس سے بنیائی میں قبض پیدا ہوتا ہے، ذہن میں پیدا ہوگا، لیکن اس خارجی اثر کا تعقل پر اثر پڑے یہ نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہے، کہ اشیاء کے لئے مختلف قسم کے ایسے وجود ثابت ہیں جو ذات و ہویۃ باہم مختلف ہیں، اگرچہ معنی اور مفہوم میں سب کے سب متحد ہیں، وجود کی مختلف نوعیتوں کے علم کی طرف ہماری راہنمائی وراصل ان ادراکوں سے ہوئی جو ماہیات اور حقائق کے متعلق ہیں حاصل ہوئی مثلاً انسان کا ادراک ہیں کبھی احساس کے ذریعے سے کبھی تخیل کے ذریعے سے کبھی تعقل کے ذریعے سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم نے یہ جاننا کہ ایک ہی ماہیت کے وجود کی مختلف نوعیت اور مختلف اطوار ہوتے ہیں جن میں بعض صرف مادی اور بعض صرف عقلی اور بعض مادیت اور عقلیت کے درمیان کی حیثیت رکھتے ہیں؛

## فصل

حواس کو اس کا علم نہیں ہوتا ہے، کہ جس چیز کا اسے احساس ہو رہا ہے اس کا وجود ہے یا نہیں، بلکہ یہ عقل کی شان ہے اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا،

بات یہ ہے، کہ حسی ادراک میں احساس کے آلات کا متاثر ہونا اور

محسوسات کی صورتوں کا حصول ضروری ہے، خواہ ان صورتوں کا حصول حسی آلات میں ہوتا ہو، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور چہرہ کا یہی خیال ہے یا دراصل محسوسات کی صورتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے، یعنی نفس ان کا منظر بن جاتا ہے اور اس کی یہی منظریت حصول صورت کا ذریعہ اور واسطہ بن جاتی ہے، جیسا کہ صحیح خیال ہے مطلب یہ ہے کہ حسی آلات کے مادے میں جو استعداد اور صلاحیت ہوتی ہے، اس کی وجہ سے محسوسات کی صورتوں کا نفس میں حصول ہوتا ہے، مثلاً ہمارے ہاتھوں میں چھونے کا جو حاسہ ہے، یعنی انگلیوں کی قوت لمس



کو حرارت کا جو احساس ہوتا ہے، اور اس سے وہ متاثر ہوتی ہے، یہ اسی استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت لامبہ میں پائی جاتی ہے، اسی طرح بینائی میں مبصرات کی صورت کا احساس اس استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت بینائی میں پائی جاتی ہے، یونہی آواز کا حصول قوت سامعہ میں اسی استعداد کی وجہ سے ہوتا ہے جو قوت سامعہ میں پائی جاتی ہے ان تمام احساسات میں جو اس کو احساس کے سوا اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی، یعنی ان آلات میں محسوس کی صرف صورت حاصل ہوتی ہے، یا صورت کا حصول نفس میں ان حسی آلات کے واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے جنہیں نفس استعمال کرتا ہے خلاصہ یہ ہے، کہ جو اس ہوں، یا نفس حساس ہو، کثرت احساس کے ان کو اس کا قطعاً علم نہیں ہوتا کہ محسوس کا خارج میں وجود ہے یا نہیں، بلکہ اس کا علم آدمی کو تجربے کی راہ سے ہوتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ محسوسات کے وجود کا پتہ چلانا عقل کا، یا فکر و نظر سے کام لینے والے نفس کا کام ہے، اور جو اس و خیال کے دائرے کی چیز نہیں ہے میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات پاگل اور مجنون لوگوں کے حس مشترک میں ایسے صورتیں پائی جاتی ہیں اور انہیں وہ اپنے حس مشترک میں دیکھتے ہیں، لیکن خارج میں ان صورتوں کا وجود نہیں ہوتا، ایسے مجاہدین یہ بھی کہتے ہیں کہ آخر جن صورتوں کو ہم دیکھ رہے ہیں یہ کیا ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم فلاں فلاں آدمی کو دیکھ رہے ہیں، اور ایسی ایسی چیزیں ہیں نظر آرہی ہیں، ان لوگوں کو اس کا یقین ہوتا ہے کہ جن چیزوں کو یہ دیکھ رہے ہیں، وہ واقع میں بھی اسی طرح موجود ہیں جیسی یہ دیکھ رہے ہیں پس بھی بات یہی ہے کہ مجنون کے لحاظ سے یہ صورتیں درحقیقت موجود ہیں، اور اسی طرح موجود ہیں، جس طرح تمام حسی صورتوں کا حال عام لوگوں کے لئے ہے، لیکن مجنون میں چونکہ اس کی عقل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے وہ (واقعی) اور حسی صورتوں میں تمیز پیدا کر سکے، اور یہ جان لے کہ ان صورتوں کا خارج میں وجود نہیں ہے اس لئے وہ اس وہم میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ یہ صورتیں خارج میں، اسی طرح موجود ہیں، جس طرح انہیں وہ دیکھ رہا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے، جو نیند میں اپنی حس مشترک بلکہ اپنے



خیالی قوت کے ذریعے سے ایسی چیزوں کو دیکھتا ہے، جو خارج میں اپنی کوئی حقیقت نہیں رکھتیں، حالانکہ اس کے اس مشاہدے اور معائنے کا سبب صرف یہ ہے کہ ان صورتوں کا وجود اس کی خیالی قوت اور حس مشترک میں پایا جاتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ نیند میں بھی اس کی وہی حالت ہے جو بیداری میں ہوتی ہے، کیونکہ عقلی قوت نیند کی حالت میں معطل ہوتی ہے، اور جن چیزوں کو اس حال میں وہ دیکھتا ہے ان کے متعلق فکر و تدبر کرنے سے وہ معذور ہے، اس لئے اس کو اس کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا کہ آخر یہ صورتیں کس ذیل اور قبیلے کی ہیں، یونہی ہماری انگلیاں جب کسی حرارت سے متاثر ہوتی ہیں، خواہ یہ حرارت باہر سے پہنچی ہو، یا کسی داخلی سبب، مثلاً سو، مزاج حار کا نتیجہ ہو، ہر حال میں ہماری انگلیوں میں احساس کے سوا اور کوئی چیز نہیں پائی جاتی، لیکن یہ بات کہ گرم جسم میں جو حرارت پائی جاتی ہے، یہ خارج سے پیدا ہوئی ہے، یا اندر سے ابھری ہے، اس کا پتہ چلانا عقل کا کام ہے، اپنی قوت فکر یہ ہے، وہی اس کا صحیح اندازہ کر سکتی ہے اسی طرح کسی بوجھل اور ثقیل بار کو جب تم اٹھاتے ہو، تو تمہیں اس کا وزن محسوس ہوتا ہے اور اس کے وزن سے تم متاثر ہوتے ہو لیکن یہ کیفیت کسی ایسے جسم سے حاصل ہوئی ہے جو خارج میں موجود ہے، اس کا ادراک نہ حاصل ہوتا ہے اور نہ نفس کی خود ذات اس کے جاننے کے لئے کافی ہے، بلکہ جب تک خاص قسم کے تجربے سے نفس کام نہ لے اس کا پتہ نہیں چل سکتا۔

یہی وہ مسئلہ ہے، جسے پیش نظر رکھتے ہوئے ایک دانشمند کو اس کا سراغ مل سکتا ہے، کہ نفس انسانی کی علاوہ مادی اجسام کے ایک دوسری نشاوت اور دوسری نوعیت کی بھی پیدائش ہے، جس میں تمام ادراکی صورتیں اشیاء بغیر جسمانی مادے کے اپنی تمام صورتوں اور کیفیتوں کے ساتھ پائی جائیں گی، میں نے محسوس کیفیتوں کی جو تحقیق کی ہے، اس سے اس عالم کے ثبوت میں جو اعانت حاصل ہوتی ہے وہ بڑی اعانت ہے میں نے یہ ثابت کیا تھا کہ ان کیفیتوں سے حسی قوتوں میں جو چیز موجود ہوتی ہے وہ خود وہ نہیں ہوتی بلکہ ان کا تعلق دوسری کیفیتوں سے ہے یعنی ان کا شمار نفسانی کیفیتوں کے



ذیل میں جوتا چاہئے۔ مطلب یہ ہے کہ سموعات ہوں یا مبطلات یا لموسات (یعنی جو آوازیں سنی جاتی ہیں جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں جو چیزیں چھوئی جاتی ہیں) یہ کیفیتیں ہیں، حسی قوتوں میں خود یہ نہیں بلکہ ان کی نقل اور حکایت پائی جاتی ہے اور واقع میں یہ حسی کیفیتیں حس کی بھی نہیں بلکہ نفسانی حقیقتیں ہیں، ٹھیک جیسے عقلی صورتیں مادی جو اہرے مافوق ہیں مثلاً انسان گھوڑے، فلک، ستارے اور پانی آگ وغیرہ کی صورتوں کا حال ہے، کہ یہ انسان گھوڑے، فلک، ستارے آگ پانی کی نقل اور حکایت ہیں، اور ایسے عقلی جو اہر کی وہ تعبیر میں ہیں جو حقیقتہً عقل یا عقل سے متحد ہیں یہ معاملات اور اسی قسم کے دوسرے احکام علم النفس اور علم المعاد کے ان عجائبات میں سے ہیں جن کے بیان کرنے کا خیال انشاء اللہ تعالیٰ میں شروع سے رکھتا ہوں۔

علوم کے مختلف اقسام کے متعلق اس فصل میں بحث کی جائیگی۔

بات یہ ہے، کہ علم کی حقیقت میرے خیال میں بالآخر "صور" وجود "قرار پاتی ہے، اور وجود کی چونکہ تین قسمیں ہیں، کامل

## فصل

کافی ناقص۔ جس میں کامل اور تمام وجود تو ان موجودات کے ساتھ مخصوص ہے، جن کا تعلق عالم عقول سے ہے، یعنی جو خالص عقلی وجود رکھتے ہیں، اور ہر قسم کے ابعاد اور پھیلاؤ، اجرام اور مادی اجسام سے محض بے تعلق ہیں، کافی وجود سے مراد حیوانی نفوس ہیں، مثالی صورتیں اور مجر و اشباح اور قوالب اسی ذیل کی چیزیں ہیں اور ناقص سے مقصد وہ عالم ہے جس کی صورتوں کا قیام مادے میں ہوتا ہے یا ان کا تعلق مادے سے ہوتا ہے، محسوس صورتیں اسی سلسلے میں داخل ہیں ہاتی خود جسمانی مادے جو ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں اور سجد و پذیر حالات سے گزرتے رہتے ہیں چونکہ اندر سر تا پایا وہ نیستی میں گم رہتے ہیں اور امکان کی تاریکیاں ان کو محیط ہوتی ہیں، اس لئے معلوم بننے کی ان میں نہ صلاحیت ہے نہ اس کے وہ اہل ہیں ہاتی جس طرح زمانہ اور حرکت پر بھی وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے اسی طرح اگرچہ ان مادی اجسام پر بھی وجود کا اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ تمام مادی اجسام کا وجود ایک آن سے زیادہ نہیں پایا جاتا جس طرح زمانہ اور حرکت کے وجود کا



بھی یہی حال ہے کہ ایک آن سے زیادہ ان کے وجود کو بقا میسر نہیں ہے اور آفات کے وجود کی نوعیت بالفعل نہیں بلکہ بالقوة ہے، الغرض میری تحقیق کے رو سے مادی اجسام ہوں یا دیگر مادی امور چونکہ ان کے وجود میں مسلسل سیلان اور زوال پذیر می کی صفت پائی جاتی ہے یعنی ہر آن اور ہر لمحہ فنا و بقا کا عمل ان پر جاری ہے، ان کی پیدائش صرف ایک آن کی حد تک محدود ہوتی ہے، اور اس آن کے سوا اور تمام آنوں اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں، اسکی وجہ سے وجود کا اطلاق سچا پوچھو تو ان پر صرف مجازی طور پر محض تشبیہی تعلق کی بنیاد پر کیا جاتا ہے، اور اسی لئے ان کے وجود کی نفی بھی کی جاسکتی ہے، جیسا کہ عموماً مجازی اطلاقات میں اس کی گنجائش ہوتی ہے، افلاطن نے دراصل اسی مسئلے کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

دو ہی قسم کی چیزیں ہیں، یا ایسی چیزیں ہیں، جو پیدا ہوتی رہتی ہیں اور ان کا وجود نہیں ہوتا یا ایسی چیزیں ہیں، جو موجود تو ہیں، لیکن ان کے لئے کون درحقیقت سست سے بہت ہونا ثابت نہیں۔

پہلی قسم سے افلاطن کی غرض مادیات ہے، اور دوسری قسم سے مفارقات اور وہ ہستیاں ہیں جہاں وہ سے مجرور اور پاک ہیں خلاصہ یہ ہے، کہ صحیح تحقیق کے رو سے عالم اور دنیاؤں کی تین قسمیں ہیں اور ہر عالم دراصل علم کی ایک قسم ہے، بشرطیکہ علم کا ترجمہ و صورت علمیہ قرار دیا جائے، بلکہ بجائے تین کے اگر عالم کی چار قسمیں شمیر لیں جائیں، یعنی عالم کے وجود کے ان اعتبارات کو پیش نظر رکھا جائے، جو بعض صوفیہ کا نقطہ نظر ہے، تب یہ چار قسمیں پیدا ہوں گی اسی بنیاد پر صوفیہ نے حضرات خمسہ اطہر سے وجود کے مراتب کی تعبیر کی ہے، یعنی حضرت ذات، حضرت اسما حضرت صفات حضرت افعال حضرت آثار، بہر حال اس حیثیت سے اگر بجائے تین کے پوں چار قسم عالم کی قرار دی جائے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ یہ بات سامنے ہو، کہ عالم کے یہ ساری قسمیں وجوداً بہت ضعیف اور کمزور ہیں، یعنی ان میں کسی عظمی صورت، یا حقیقت معلومہ کو ذاتی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سب کو طفیلی قرار دیا جائے اور اس بنیاد پر امکانی معلومات اور مدرکات کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں، ایک قسم تو ان معلومات اور مدرکات کی ہوگی، جن کا وجود تمام اور کامل ہے اور معلوم ہونے کی



صفت میں وہ مکمل ہیں، اور اس سلسلے میں عقول اور وہ چیزیں داخل ہیں جو بالفعل معقول اور معلوم ہونے کی صفت سے موصوف ہیں، اور وجود کی شدت، نور کی تیزی اور صفائی کی وجہ سے اجسام اور مادی کالبد سے وہ پاک ہیں، اور نہ عددیت کی صفت ان کو لاحق ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ باوجود اپنی کثرت اور وفرت کے ایک ہی اجتماعی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اور ان کی حقیقتیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں، کیونکہ سب کے سب الہیت کے دریاؤں میں غرق ہیں، اسی کی طرف (قرآن مجید) مالا تبصرون (ایسی چیزیں نہیں تم نہیں دیکھتے) کے الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے، مستفہدین کے کلام میں ”عنصر“ کا لفظ مجموعاً اسی عالم کے متعلق استعمال کیا گیا ہے۔

دوسری قسم وہ ہے، جس کے ذیل میں فلکی نفوس، اور ایسے اشباح اور کالبد جو مادے سے مجرد ہیں اور مقداری شکل داخل ہیں، اس عالم کے موجودات خود کتنی ہستیاں ہیں، یعنی ان کے لئے خود ان کی ذات اور ان کے عقلی مبادی کافی ہیں کیونکہ انہی عقلی مبادی کے ذریعے سے صور الہیہ کے عالم سے ان کا سلسلہ متصل ہے، چونکہ صور الہیہ کا عالم اپنے وجود میں کامل اور تام ہے، اس لئے ان سے متصل ہونے کی وجہ سے ان کے نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے اور گویا یہ بھی انہی کے صف میں داخل ہو جاتے ہیں، تیسری قسم وہ ہے جس میں حسی نفوس اور سفلی ملکوت والے موجودات نیز وہ صورتیں داخل ہیں، جو بالفعل محسوس ہو رہی ہیں اور شعوری و احساسی آلات کے ذریعے سے ان کا اور اک ہوتا ہے شعور و احساس کے یہ آلات خود بھی سفلی ملکوت سے تعلق رکھتے ہیں، اور وجوداً اگرچہ وہ ناقص ہیں نقص کی یہ کیفیت ان میں مسلسل اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک اس عالم سے بلند و برتر ہو کر اس عالم تک یہ ترقی نہ کر جائیں، جس میں مجرد اشباح اور کالبد پائے جاتے ہیں، اور یہ ترقی انہیں انسانی نفوس کے ارتقاء کی بدولت میسر آتی ہے،

چوتھی قسم وہ ہے، جس میں حیوانی مواد اور وہ مادی صورتیں داخل ہیں، جن کی حقیقت صرف سیلان اور بہاؤ ہے اور جو مسلسل زوال پذیری کی راہ پر



کام زن ہیں، اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں جن میں بود و نابود، کون و فساد، بناؤ بگاڑ کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور اصل یہ ایک خاص قسم کی موجودیت ہے، جسے فعلیت اور قوت بقا و فنا ثبات، وزوال کی درمیانی حالت کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے موجودات کی بقا، بھی بکھن ان کی فنا ہے اور ان کا ثبات بھی ان کا زوال ہے ان کا اجتماع بھی ان کا انتشار ہے اور عالم کی ایجاد و تخلیق کی غرض اور اس کی حکمت چونکہ یہی ہے، کہ معرفت اور علم حاصل کیا جائے اس لئے عقلی طور پر اہل علم کی تین قسمیں نکلتی ہیں، ایک طبقہ ان لوگوں کا ہے جو فطرۃ کمال کے انتہائی سرمایوں کے حامل ہوتے ہیں، مثلاً وہ عقول جو مادیات سے مفارق اور جدا ہیں، دوسرے طبقہ اگرچہ بذات خود کمتفی ہے، لیکن اس کا مطلب ہے، کہ زائد امور کی ان کو حاجت نہیں ہے، لیکن صرف اپنی تکمیل میں وہ عقول کے محتاج ہیں، یعنی ان کی تکمیل خارج سے ہوتی ہے، مثلاً فکلی نفوس کا جو حال ہے، انبیاء علیہم السلام کی جماعت فطرۃ ان طبقے سے تعلق رکھتی ہے، لیکن حصول کمال کے بعد بسا اوقات ترقی کر کے وہ طبقہ اولیٰ میں شریک ہو جاتے ہیں، تیسرے طبقہ ان لوگوں کا ہے، جو فطرۃ ناقص پیدا ہوتے ہیں، اور اپنی تکمیل میں وہ ایسی چیزوں کے محتاج ہوتے ہیں جو ان کی ذات سے خارج ہوتی ہیں، مثلاً ان کی تکمیل کے لئے کتابیں نازل کی جاتی ہیں، رسولوں اور پیغمبروں کو بھیجا جاتا ہے، اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے ان کی تائید کی جاتی ہے حق تعالیٰ نے اپنی فیاضی کی تکمیل اور عقلی طور پر جتنی صورتیں ممکن ہیں ان کی تکمیل کے لئے مندرجہ بالا تمام قسموں کی فطرتیں پیدا فرمائی ہیں، (قرآن مجید) میں انہی اقسام کی طرف حسب ذیل آیتوں میں اشارہ فرمایا ہے۔

وَالصَّافَاتِ صَفًّا وَالسَّارِجَاتِ نَجْرًا ۝۱۰۱  
 وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا ۝۱۰۲  
 وَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا ۝۱۰۳

قسم ہے انہی جو صف باندھے ہوئے ہیں پھر ان کی جو جھڑکنے والے ہیں، پھر جو ذکر کے پڑھنے والے ہیں۔  
 اور قسم ہے تیرے والوں کی پھر آگے بڑھنے والوں  
 پھر کام کو درست کرنے والوں کی،

مندرجہ بالا دو آیتوں کے تعلق اس کا بھی احتمال ہے کہ دوسری آیت کی



ترتیب پہلی آیت کی ترتیب کے برعکس ہے، یعنی دوسری آیت میں معلومات اور مسببات کے بعد اسباب و علل کا تذکرہ کیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ السابحات سے ہو سکتا ہے، کہ "عالم افلاک" مراد ہو، جیسا کہ قرآن ہی کی دوسری آیت کل فی خلقت سبحون (ہر ایک اپنے ملک میں تیر رہے ہیں)، اور "الساقات" سے انہی "افلاک" کے نفوس مراد ہوں، اور "المدبرات" انہی "افلاک" کے وہ عقول مراد ہوں جن کا تعلق عالم امر سے ہے، لیکن عالم امر سے مراد یہ نہیں ہے، کہ ان کی آخرینش حق تعالیٰ کے امر سے ہوئی ہے، یا وہ خدا کے امر سے موجود ہوئے ہیں اور نہ یہ مطلب ہے کہ لفظ "وکن" سے وہ پیدا ہوئے ہیں بلکہ یہ "عقول" خود ہی وہ امر ہیں جو حق تعالیٰ سے صادر ہوئے ہیں،

گزشتہ باب تقسیم کے سوا، تم یوں بھی تقسیم کر سکتے ہو، کہ عالم کی دو قسمیں ہیں ایک تو عقلی اور نفسی مجردات کا عالم ہے، اور دوسرا عالم نوری اور ظلماتی اجسام کا ہے، پھر مجردات کا عالم چونکہ علم اور حیوۃ (زندگی) کا عالم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ہر ایک میں عالم اجسام کی چیز کے مقابلے میں اور ان کی صورت پیدا فرمائی ہے، خواہ وہ اور ان کی صورت عقلی ہو، یا خیالی، اور یہی اور ان کی صورت عالم اجسام کی حیات ہے اور اس کے مشاہدے کا آئینہ ہے کتاب الہی میں انہی دونوں باتوں کی طرف

لن خاف مقام ربہ جنتان اور اپنے رب کے مرتبہ و مقام سے جو ڈرا اس کے لئے دو باغ ہیں،

میں اشارہ فرمایا گیا ہے، اسی لئے افلاطون شریف نے یہ لکھا ہے،

عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم عقل ہے، اور اسی میں

"عقلی مثل" پائے جاتے ہیں، اور دوسرا جس کا عالم ہے جیسی اشباح

اور کالبدوں کا ممکن ہے پہلے عالم کا نام یہ رکھا گیا ہے کہ وہ یس اور

نستی کے مانند ہے اور دوسرا عالم "ہستی اور ایس کے مانند ہے،"

یہ بات بھی افلاطون سے منقول ہے کہ وہ دو طرح کی تعلیم دیتا تھا، ایک تعلیم تو اس کی ان چیزوں کی تھی جو یس اور نستی کے مانند ہیں اور دوسری تعلیم



دو ایسے اور معیشتی، کی جیسی چیزوں کے ساتھ متعلق تھی، تعلیم کے پہلے طریقے میں دراصل مجاہدہ اور ریاضت، کشف و حدس کی راہوں سے عقلی امور کی تعلیم دی جاتی تھی، اور دوسرے طریقے میں فکری افادے و استفادے کیجئے اور سکھانے کی راہ سے تعلیم دی جاتی تھی، عقلی عالم کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ غیبت اور غیبت سے اس کا تعلق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اس پر ان چیزوں کا ظہور نہیں ہوتا، جس طرح باطنی جو اس کے لحاظ سے ان ہی مثالی صورتوں کو ایسیست اور ہست ہونے کی صفت لاحق ہوتی ہے یعنی مثالی صورتوں کا باطنی جو اس کے سامنے ظہور ہوتا ہے، بہر حال اصل بات تو یہ ہے کہ عالم عقل کا وجود تمام وجودوں کی جڑ ہے اور اسی سے ساری ہستیوں کو تقوم حاصل ہے اور وہی اس کا فاعل و ہی اس کی غایت ہے، اور اپنی شدت ظہور کی وجہ سے ان کا مشاہدہ عام گاہوں کو نہیں ہو رہا ہے، اور مادی مشاغل میں الجھے رہنے کی وجہ سے ہم ان سے اوٹ میں ہیں، یا (غیبت کے مائل قرار دینے) کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس عالم کی وحدت اور بساطت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس مادی عالم کی کثرت جو شخصی افراد کا نتیجہ ہے، اس کو ہستی کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔

یہاں ایک قابل ذکر مسئلہ یہ ہے کہ فلاطون کے ”نوری مثل“ اپنی ذات اور اپنے وجود کے اعتبار سے براہ راست جوہر ہیں اور اس مادی عالم کے جوہر اور ان کی ماہیتوں کی اصل بھی وہی ہیں، مادی ان محسوسات کے حقائق ہیں، ان وجوہ و اسباب کے سوا جن کا ذکر پہلے کر چکا ہوں، دو افلاطونی مثل، بلکہ ”معلق“ اشباح اور کالبدوں کے ثبوت کا ایک اور طریقہ بھی ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اس کا انکار تو کوئی نہیں کر سکتا کہ عالم میں محسوس چیزیں پائی جاتی ہیں، مثلاً انسان ہی اپنے خاص مادی اور خاص عوارض و صفات کے ساتھ موصوف ہوا ہو کر پایا جا رہا ہے اسی کا طبعی انسان نام ہے، اسی طرح یہ بات بھی ثابت شدہ ہے کہ انسان ہی کا وجود اپنی خاص مقدار و شکل اور شخصی خصوصیتوں کے ساتھ خیال میں بھی پایا جاتا ہے، خواہ اس خیالی انسان کا مادہ خارج میں پایا جاتا ہو یا پایا جاتا ہو



اور جہاں یہ باتیں ثابت شدہ ہیں وہیں یہ بھی تجربہ کی بات ہے، کہ عقل میں اس کی قدرت ہے، کہ وہ انسان کا اور اک اس طور پر کرے کہ اس میں جو ہریت کی جو صفت پائی جاتی ہے، اور جس قسم کے اعضاء اور اشکال اس میں ہوتے ہیں اور جو صفات آدمی میں پائے جاتے ہیں خواہ لازمی ہوں یا عارضی، الغرض ان تمام امور کے ساتھ عقل انسان کا اور اک کر سکتی ہے اور اس پہنچ کر سکتی ہے جسے ہم اس کا تعقل قرار دے سکتے ہیں یعنی انسان ایسی صورت میں ایسا معقول ہو سکتا ہے جو اپنی نوع کے متعدد افراد کی شرکت سے مانع نہ ہو، اور اس کے ساتھ نوعی اوصاف ملحوظ ہوں، ظاہر ہے کہ اس قسم کے تعقل میں اس کی ضرورت نہیں ہے، کہ ماہیت کو عوارض کی ماہیت سے مجرّد اور پاک کر لیا جائے، یعنی ماہیت کے سوا اس وقت ہر اس چیز کو جو ماہیت نہیں ہے جدا کرنا قطعاً غیر ضروری ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ عقل اس قسم کی تجرید پر قادر نہیں ہے یقیناً وہ یہ بھی کر سکتی ہے اور ایسا کرنا اس کے لئے بہت سہل ہے، لیکن تعقل کے لئے اس قسم کے تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صناعی وجود، یعنی اس مادی عالم کی کسی خاص سمت اور مقام کے ساتھ جو اس کو خصوصیت تھی، محض اس صناعی وجود سے تجرید تعقل کے لئے کافی ہے،

اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ انسان کا ایک وجود تو وہ ہے، جو مادی طبیعت کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے، اور اس اعتبار سے آدمی کا وجود نہ معقول ہی بن سکتا ہے اور نہ محسوس، اور ایک وجود اسی انسان کا جس مشترک اور خیال میں ہے اور اسی اعتبار سے وہ قطعاً محسوس ہوتا ہے، اس کے سوا اور کسی بات کا امکان اس میں پیدا نہیں ہوتا، اور ایک وجود اسی انسان کا عقل میں بھی ہے، اور اسی اعتبار سے وہ بالفعل معقول بنتا ہے، اس جہت سے اس میں دوسری بات کی گنجائش نہیں ہے (ایک مقدمہ تو یہ ہوا) دوسرا مقدمہ وہی ہے، جو قطعی برہان کے متعارف سامنے ثابت ہو چکا ہے یعنی یہ بات کہ محسوس کا بحیثیت محسوس ہونے کے وجود وجود ہے، یہی وجود بحیثیت اس کا احساس بھی ہے اور وہی بعینہ احساس کرنے والا بھی ہے جیسے معقول بالفعل کے متعلق بتایا گیا تھا کہ عقلی جوہر کا وجود



اور وہ دونوں بجنسہ ایک ہی ہیں، اور عاقل و معقول دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ہیں (تقسیم مقدمہ یہ ہے) جو پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے کہ عاقل اور عقل کرنے والی قوت ہمیشہ ہمیں جوہر ہو سکتا ہے جو بالفعل مادے سے بے تعلق اور جدا ہے اصطلاحاً جسے جوہر مفارق کہتے ہیں اور جب عاقل کے لئے جوہر مفارق ہونا ضروری ہے تو عقل بوجہ وہی عاقل ہے ظاہر ہے کہ اس کا بھی بالفعل جوہر مفارق ہونا ضروری ہوا۔

اور یہی گفتگو ان محسوس صورتوں کے متعلق بھی ہو سکتی ہے، جو عالم خیال میں موجود ہیں اور جو بجنسہ خیالی قوت ہی ہیں، چونکہ خیالی قوت کا جوہر ہونا ضروری ہے، اس لئے وجوداً جوہر اس کے ساتھ متحد ہوگی اس کا جوہر ہونا بھی ناگزیر ہے اس تقریر کا حاصل یہ نکلا کہ مثلاً انسان (جو اس عالم کی ایک حقیقت ہے) اس کی ایک تو جوہر ہی مثال ہے جو اشباح اور کالبد کے عالم میں بذات خود قائم ہے اور ایک عقلی جوہر ہی مثال ہے، جو عالم عقول میں بذات خود قائم ہے، اور یہی حال تمام طبعی موجودات کے افراد کا ہے، یعنی ان کے تین وجود ہیں، ایک عقلی وجود دوسرا مثالی وجود، تیسرا مادی وجود،

یہاں ایک بات یاد رکھنے کی یہ ہے، کہ جس نوع کا بھی عقلی وجود ہو، اس کا متعدد ہونا ناممکن ہے بلکہ ہمیشہ وہ "واحد" ہی باقی رہتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ کسی حقیقت کی نوعی تعریف اور حد جب ایک ہی ہوگی تو اس میں تعدد اور کثیر ہمیشہ مادے یا دوسرے خارجی اتفاقی اسباب کی راہ سے پایا جاتا ہے، لیکن یہ صرف عقلی وجود کی خصوصیت ہے باقی وجود کی جو اور دو صورتیں ہیں تو ان کے کسی ایک ہی نوع میں اعداد اور افراد کی کثرت میں کچھ حرج نہیں ہے، خواہ یہ کثرت مادہ قابل کے انفعالی تاثرات کا نتیجہ ہو، جیسا کہ طبعی صورتوں کا حال ہے، یا فاصلی جہات کا یہ ثمرہ ہو، جیسا کہ ان اور ان کی صورتوں کا حال ہے، جنہیں خیال محفوظ رکھنا ہے،

ان ہی باتوں کا یہ اثر ہے کہ ہر نوع کی صورت مثلاً انسان کی صورت کو جب مادی وجود، اور خیالی عقل سے مجرور کر کے عالم عقل تک اسے پہنچا دیا جائے، اور اس عالم تک اس صورت کا اثر پہنچ جائے، پھر کسی دوسری انسانی صورت پر بھی



اسی تجریدی عمل کو جاری کر کے اس کو تجرد کے اسی مقام تک پہنچا دیا جائے جہاں تک پہلی صورت پہنچی ہوئی تھی، تو پہلی صورت اور دوسری صورت کے وجود میں کوئی امتیاز باقی نہ رہے گا بلکہ دوسری صورت کا وجود مجنبہ پہلی صورت کا وجود ہوگا، اور جو اثر پہلی صورت کا اس عالم میں ہوگا وہی دوسری کا ہوگا اور یہی حال انسانی نوع کی تمام صورتوں کا رہتا ہے، خواہ ان میں کوئی پہلے ہو، اور کوئی پیچھے ہو، اگر اسی عالم کی لاکھ صورتیں ہوں جب بھی عالم عقل میں پہنچ کر سب کا یہی حال ہو جاتا ہے۔

اس برہانی بیان سے یہ بات ثابت ہوئی، کہ اس عالم کی ہر طبعی نوع کی ایک عقلی صورت عالم عقلی ربانی میں پائی جاتی ہے اور وہ بذات خود قائم ہے، خواہ طبعی نوع ایسی ہو، جس کے افراد اس عالم میں غیر محدود طور پر پائے جاتے ہوں یا ایسی نوع ہو، جو کسی شخصی وجود میں منحصر ہو، بہر حال یہ نظریہ کہ ہر طبعی نوع کے لئے عالم عقلی میں عقلی صورت پائی جاتی ہے کچھ دہری رائے ہے جو افلاطن الہی کی طرف منسوب ہے، میں نہیں خیال کرتا کہ اس ”بزرگ مہستی“ کے بعد اتنی طویل اور دراز مدت میں کوئی ایسا آدمی پیدا ہوا ہو جو اس کے قدم بہ قدم حل سکتا ہو، اور اس کی صحیح غرض تک اس کی رسائی ہو، بجز ایک شخص کے جو گوشہ نشین گمنام فقرا کی جماعت کا ایک آدمی اس کے سوا آج تک برہانی یقین کی راہ سے افلاطن کے نظریے کی تیک کوئی نہیں پہنچا،

مندرجہ بالا باب میں بعض ایسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں

”خاتمہ“

جن کے مفہوم اور معنی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں اور اس سے شاید یہ خیال ہو سکتا ہے، کہ باہم یہ الفاظ مترادف ہیں

یعنی ایک ہی معنی کی تعبیر چند الفاظ سے کی گئی ہے، ہم چاہتے ہیں کہ اس خاتمے میں ان الفاظ کی شرح کریں، اس قسم کے الفاظ کی تعداد اچھی خاصی ہے، حال اب ہر ایک کی شرح کی جاتی ہے۔

ان الفاظ کے سلسلے میں ایک لفظ اور اک کا ہے، دراصل لغت میں ایک کے معنی کسی چیز سے ملنے اور کسی چیز تک پہنچنے کے ہیں تعقل کرنے والی



قوت کی معقولات اور معلومات تک جب رسائی ہو جاتی ہے، اور ان کو وہ یا لیتی ہے، تو اس کیفیت کی تعبیر ادراک سے کی جاتی ہے، یعنی تعقل کرنے والی قوت ان معلومات تک پہنچ گئی اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اس قوت کو ان کا ادراک ہو گیا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ فلسفے میں ادراک کے لفظ سے جو مقصود ہے اہل لغت کی اصطلاح کے وہ بالکل مطابق ہے بلکہ حقیقی رسائی اور واقعی طلب اگر سچ پوچھو تو علمی ادراک ہی میں حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ جسمانی اتصال اور طلب اگر دو چیزوں میں پایا بھی جاتا ہے تو درحقیقت وہاں حقیقی طلب اور اتصال کی کیفیت نہیں پائی جاتی، باقی قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھیوں کے متعلق جو یہ منقول ہے کہ انہوں نے ”انما لکدس کون“ کہا، (یعنی ہم پالیے جائیں گے مطلب یہ تھا کہ فرعون اور فرعون کی فوج ان کو چھو لے گی) یا عربی زبان کا یہ عام محاورہ کہ ادرک الغلام (لڑکا بالغ ہو گیا) ادرکک التجاریہ (لڑکی بالغ ہو گئی) ادرکک الشرا (بچل یک گئے اور مراد پر آ گئے) یہ سارے استعمالات اگرچہ لغت کے رو سے حقیقی استعمالات ہیں، لیکن ادراک کا جو مطلب فلسفے میں لیا جاتا ہے، اس کے حساب سے ان کی حقیقت مجازی اطلاقات کی ہے خصوصاً ”عقل و معقول میں اتھاو“ کا نظریہ جن لوگوں کا ہے، ان کے اس خیال کی بنیاد پر تو مجاز کا پہلو لغوی اطلاق میں زیادہ نمایاں ہے؛

انحی الفاظ میں ایک لفظ شعور کا بھی ہے، بغیر ثبات و قرار کے ادراک کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے، اسی کی تعبیر شعور سے کی جاتی ہے تعقل کی قوت تک علم کی رسائی کا یہ پہلو اور ہے، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک قسم کا متزلزل ادراک جس کی جڑا بھی مقبوضی کے ساتھ نہ دھکی ہو، اسی کو شعور کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہے کہ فلاں چیز کا شعور اس کو حاصل ہے،

انحی الفاظ میں ایک تصور کا لفظ بھی ہے، کسی معنی اور مفہوم تک قوت عاقلہ کی رسائی جب کامل طور سے ہو جاتی ہے اور اس کا ادراک تمام اس کو حاصل ہو جاتا ہے، تو اسی کی تعبیر تصور سے کی جاتی ہے، اور اصل تصور کا لفظ صورت



سے مشتق ہے شکل رکھنے والے جسم کی جسمانی ہئیت پر عوام الناس عموماً صورت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ لفظ اسی جسمانی ہئیت کے لئے بنایا گیا ہے۔ لیکن اگر باب غلطہ کے نزدیک صورت کے لفظ کا اطلاق حید معانی پر ہوتا ہے اگرچہ یہ معانی بھی ایک خاص معنی میں باہم مشترک ہیں یعنی جس چیز کی وجہ سے شے بالفضل ہو جاتی اور صلاحیت و قوت کی حدود سے نکل کر فعلیت کے مرتبے پر پہنچ جاتی ہے، یہ ایسا معنی ہے جو صورت کی تمام غلطیاں معافی میں مشترک ہے چونکہ اشیاء کی ظہری صورتوں کی بھی یہی حالت ہے یعنی ظہری صورتیں مجسمہ اشیاء کی حقیقتیں اور باہمیہیں اس لحاظ سے انکو صورت کہنا صحیح ہے۔ انہی انسانوں میں ایک خط کا بھی لفظ ہے، عقل میں جب صورتوں کا حصول ہو چکتا ہے، اور اس میں مضبوطی کے ساتھ وہ جم جاتی ہیں، اور اتنی استواری ان کو حاصل ہو جاتی ہے کہ اگر عقل سے وہ زائل بھی ہو جائیں جب بھی ادنیٰ توجہ سے ان کو پھر وہ واپس لا سکتی ہو، جب قوت عاقل کا کسی صورت سے یہ تعلق پیدا ہو جائے تو اسی کیفیت کا نام حفظ ہے، یعنی اب قوت عاقلہ ان صورتوں کی حافظ ہو جاتی ہے،

یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے کہ اور اک کے ساتھ حفظ کو یہی نسبت ہے، جو فعل کو قبول سے ہے، یعنی اور اک میں عقل صورت علیہ کو قبول کرتی ہے اور اس صورت کے باقی رکھنے کا کام اور فعل حفظ کی قوت انجام دیتی ہے، اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آ سکتی ہے، کہ حفظ کا کام جو قوت انجام دیتی ہے اور اس فعل کا جو مبداء ہے وہ اور اک کے مبداء سے الگ چیز ہے، خواہ ان دونوں میں جدائی ایسی ہو جیسی دو ذاتوں میں ہوتی ہے، یا ان کی حیثیت وہ ہو جو کسی ایک ہی ذات کے دو درجوں کی ہوتی ہے، ان دونوں احتمالوں میں پھیلا احتمال زیادہ قریب عقل ہے، اس لئے کہ نفس کے آثار اور صفات کے مبادی بالآخر کسی ایک ہی حقیقت کی طرف جمع کرتے ہیں اور ان کا آخری مرجع واحد شے ہوتی ہے، بعضوں نے اس مقام پر کہا ہے، کہ حفظ چونکہ ضعف کے بعد قوت اور استواری کا نام ہے اس لئے واجب الوجود کے علم پر اس کا اطلاق درست نہ ہوگا، نیز حفظ کی ضرورت تو انہی چیزوں میں ہوتی ہے جن کے ذوال کا اندیشہ ہو، ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے علم میں اسکی



کہاں گنجائش ہے، بلکہ محال ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات کچھ زیادہ مناسب نہیں ہے بلکہ کمزوری سے خالی نہیں ہے، یہ دعویٰ کہ علم الہی کو حفظ کے نام سے موسوم نہیں کیا جاتا اس لئے ناقابل تسلیم ہے کہ خود قرآن مجید میں کا یود کا حفظ (اور نہیں تمکنا ہے اللہ کو آسمانوں اور زمینوں کی حفاظت) انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون (ہم نے ذکر کو اتارا اور قطعاً ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں) اسی طرح اللہ حفظ علیہم کی آیت میں بھی حفظ کی صفت حق تعالیٰ کی طرف منسوب کی گئی ہے یہاں یہ اعتراض درست نہیں ہو سکتا کہ علقاً حفظ کی صفت میں گشتگو نہیں ہے، بلکہ سوال علم الہی کے متعلق ہے کہ اس پر بھی آیا حفظ کا اطلاق صحیح ہے یا نہیں ہو سکتا ہے، کہ حق تعالیٰ میں علم تو کسی خاص صفت اور قوت کا نتیجہ ہو اور حفظ کسی دوسری قوت اور صفت سے متعلق ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض اس لئے درست نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ میں علم کی صفت اور قدرت کی صفت دونوں بجنسہ ایک ہی ہیں، جیسا کہ اس کا ذکر آئندہ آئے گا، اور بتایا جائے گا کہ سارا عالم دراصل حق تعالیٰ کے علم کامل اور تمام ہی کا نام ہے، جیسے اس کی نافذ قدرت کی صورت ہی کو عالم کہتے ہیں، الغرض حق تعالیٰ کی ذات جو بجنسہ علم ہے، وہی ہر شے کی حافظ اور نگہبان ہے، اور اس کے تفصیلی علوم کے جو مختلف مدارج اور مراتب ہیں، ان میں بعض بعض کی حفاظت کرتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے علوم فعل ہیں، نہ کہ انفعالی، باقی حفظ کے مفہوم میں جو اس کا اشارہ پایا جاتا ہے کہ صفت کے بعد مضبوطی اور استواری پر حفظ کا اطلاق ہوتا ہے، سو یہ ایک ایسا دعویٰ ہے، جس کا ثبوت بعض خاص جزئی مثالوں کے سوا اور کہیں سے نہیں ملتا، اور اس شخص نے جو یہ کہا تھا کہ زوال کا اندیشہ جہاں ہوتا ہے وہیں حفظ کی ضرورت ہوتی ہے، تو اس کے متعلق سوال یہ ہے کہ جواز سے مخاری کیا مراد ہے اگر امکان و قوعی مقصود ہے یعنی واقعہ میں جہاں زوال کا امکان ہو وہیں حفظ کی حاجت ہوتی ہے، تو میرے نزدیک یہ کلیہ غیر مسلم ہے، اور اگر جواز سے امکانی ذاتی مراد ہے، تو اس وقت یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا تفصیلی علم جو اس کی ذات پر قائم ہے اور قلم اعلیٰ میں جو ثابت اور لوح محفوظ میں قائم ہے اس علم پر بھی اس جواز کا اطلاق درست نہیں ہے،



یہاں لوح محفوظ سے مراد اللہ تعالیٰ کے علم کی وہ صورتیں ہیں جو مٹوئیں اور بدل ہونے  
زوال پذیر ہونے سے اس لئے محفوظ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی حفاظت فرماتا ہے اور  
اسی لئے ان کو دوام عطا فرمایا ہے

انہی تشریح طلب الفاظ میں ایک لفظ ذکر کا بھی تھا، قوت عاقلہ میں جو صورت  
محفوظ ہوتی ہے جب کسی وجہ سے وہ ذہن سے نکل جائے اور اس کی واپسی کا ارادہ  
کیا جائے، تو اس وقت ذہن پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے اسی کو تذکر (یا ذکرنا) کہتے  
ہیں، اور باب فلسفہ کا خیال ہے کہ تذکر اور یاد آنے کے لئے ضروری ہے کہ تمام  
معقولات اور معلومات کا ذخیرہ کسی عقلی جوہر میں جمع ہو، یہی عقلی جوہر انسان کی  
قوت عاقلہ کا خزانہ ہوتا ہے، پھر فلاسفہ ہاہم اس باب میں مختلف ہیں کہ اس خزانے  
کی ہستی آیا انسانی نفس سے جدا ہو کر پائی جاتی ہے، یا نفس انسانی کے ساتھ  
اسے ایک خاص قسم کا عقلی اتصال حاصل ہوتا ہے، لیکن محسوسات اور حسی عالم  
میں اُنچھے رہنے کی وجہ سے نفس کو اس سے غفلت ہو جاتی ہے، اور درمیان میں  
یہ وہ بڑھتا ہے، یا عقل و معقول کے سلسلے میں نفس چونکہ قوت سے فعلیت کی  
طرف ترقی نہیں حاصل کرتی اس لئے اس خزانے کے معلومات او جمل ہو جاتے ہیں  
اس مقام کے متعلق کچھ روشنی پہلے بھی ڈالی گئی ہے۔

”تذکر“ کے متعلق بعض دانشمندان کو حیرت میں مبتلا پایا گیا ہے، مثلاً  
امام رازی نے لکھا ہے کہ تذکر (بھولی ہوئی چیزوں کے یاد آ جانے میں) کوئی  
ایسا راز معلوم ہوتا ہے، جسے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور راز یہ ہے کہ  
ذہن سے جو صورت مٹ کر زائل ہو جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اسی کی واپسی کا نام  
تذکر ہے اب سوال یہ ہے کہ ذہن میں اس صورت کا شعور باقی رہتا ہے یا  
نہیں اگر باقی رہتا ہے، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ذہن کے سامنے یہ صورت  
حاضر ہے اور اس کا حصول ذہن میں پایا جاتا ہے عقلی ہوئی بات ہے کہ حاصل شدہ  
شے کو پھر حاصل کرنا قطعاً بے معنی اور ناممکن ہے، اور اگر اس کا شعور نہیں باقی  
رہتا ہے، تو پھر اس صورت کے ذہن میں واپس آنے کی آخر کیا شکل ہوگی، بلکہ  
یہ ناممکن ہے اس لئے کہ جس چیز کا تصور ذہن میں موجود نہ ہو اس کی طلب محال ہے



بہر حال کسی شوق کو بھی اختیار کیا جائے، صورت کی واپسی سے تذکر کی جو تعبیر کی جاتی ہے اس کے امکان کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے، مگر باوجود اس کے ہم فراموش شدہ کو طلب بھی کرتے ہیں اور اس طلب و جستجو کے بعد ذہن میں وہ واپس بھی ہو جاتی ہے، ہمارا وجدان اس کا شاہد ہے امام آخر میں لکھتے ہیں:-

۳۔ اسرار میں جب کوئی ڈوبتا اور ان میں غور کرتا ہے تو اسے

محسوس ہوتا ہے کہ اس کی کزنہ حقیقت کو وہ نہیں جان سکتا حالانکہ یہ کتنی

کھلی ہوئی بات ہے پھر مخفی امور کا اسے اندازہ کرنا چاہئے۔

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی حیرت کا فشا اس قسم کی باتوں میں یہ ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ظاہر اور کھلی ہوئی ہے یعنی وجود کی اصل حقیقت ان پر واضح نہیں ہوئی ہے، اسی شخص (امام) کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ مقولات ثانیہ کے سلسلے کے ایک عقل مفہوم کی تعبیر وجود سے کی جاتی ہے، اسی طرح یہ لوگ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ نہ تو وجود سے زیادہ شدید و قوی کوئی چیز ہو سکتی ہے اور نہ کوئی چیز اس سے زیادہ ضعیف اور کمزور ہو سکتی ہے نیز وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ ایک شے کے لئے وجود کے مختلف پیرایے اور مختلف رنگ ثابت ہوتے ہیں جن میں بعض بعض سے زیادہ قوی اور شدید ہوتا ہے،

یہی کیفیت علم کی بھی ہے، جو درحقیقت وجود ہی کے تذکر کی ایک چیز ہے، نہ کہ اس کا شمار اضافی امور میں ہے، (لیکن ان لوگوں کی رسائی اس حقیقت تک بھی نہیں ہوئی ہے)۔

اب تمہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام رازی نے (تذکر) کے متعلق جو شبہہ کیا ہے، اس نظریے کے بنیاد پر جو میں نے عقلی اور اس کے متعلق اختیار کیا ہے، سخت مشکل ہے، یعنی عقل فعال سے نفس انسانی کو جب اتحاد کا رشتہ پیدا ہو جاتا ہے تو اسی اتحاد کا نام اور اس عقلی ہے اور عقل فعال سے مراد موجودات کی صورت ہے یا موجودات کی صورتیں جس میں پائی جاتی ہیں اسکو عقل فعال کہتے ہیں، بہر حال اس سداک کو پیش نظر رکھتے ہوئے یقیناً امام رازی کے شبہ کا جواب آسان نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس کا حل بھی معلوم ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ نفس انسانی کے دراصل



متعدد مدارج اور مقامات ہیں، اور مختلف عوالم یا نشاتوں سے اس کا تعلق ہے، یعنی  
 حس کا عالم، خیال کا عالم، عقل کا عالم، پھر جتنے نفوس ہیں قوت اور ضعف کمال و  
 نقص کے حساب سے ان میں بھی تفاوت ہے، قوی تر نفس وہ ہے، جسے کسی ایک  
 عالم کا تعلق دوسرے عالم سے غافل نہ بناتا ہو، اس کے بعد پھر دوسرے درجے  
 کے نفوس ہیں، جن میں بعض اتنے ادنیٰ درجے کے ہیں جن کے سامنے مجبوز  
 عالم حس (محسوسات) کے اور کسی عالم کا حضور یا لفظ میسر نہیں آسکتا، البتہ  
 عالم خیال سے انھیں کچھ ضعیف سا خیالی تعلق ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسوں کے  
 سامنے عالم عقل کی کسی معقول صورت کی حاضری کیسے ہو سکتی ہے۔ جب یہ تمہیدی  
 امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ ایسے نفوس جو قوت و کمال میں  
 اوسط درجے پر ہیں، جب عالم عقل سے ان کو اتصال حاصل ہوتا ہے، تو اس  
 وقت عالم حس سے وہ باہر ہو جاتے ہیں، اور بدن کی تربیت و پرواخت اس  
 وقت وہ اپنی بعض طبعی قوتوں کے ذریعے سے کرتے ہیں، پھر جب عالم حس کی طرف  
 وہ پلٹ کر آجاتے ہیں تو عقلی عالم سے وہ غائب ہو جاتے ہیں، البتہ کچھ اثر  
 اس کا اسی قسم کا جیسا کہ کسی ضعیف خیال کا ہو سکتا ہے ان میں باقی  
 رہتا ہے، اور اسی ضعیف خیال، نیز نفوس میں جو (صورتوں کے واپس لانے کا)  
 ملکہ ہے (اور عقل فعال سے متصل ہونے کی) ان میں جو صلاحیت ہے، انھی  
 ساری باتوں کا نتیجہ ”تذکرہ“ (یا یاد آئے) کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی اپنی قوت  
 کی اس حقیقت، اور کامل عقلی جوہر کے اندر سے جو چیز ان پر ظاہر ہوتی ہے اسی کا  
 ان کو تذکرہ ہو جاتا ہے، یعنی وہ چیز یاد آجاتی ہے۔“

باقی امام نے جو یہ کہا تھا کہ جس مجولی ہوئی صورت کی واپسی کا ارادہ کیا  
 جاتا ہے اگر اس کا تصور ذہن میں موجود نہیں ہے تو اس کی واپسی بھی ناممکن ہے،  
 میں کہتا ہوں کہ تصور کے نہ موجود ہونے کا کیا مطلب ہے جو یہ مقصد ہے کہ جس چیز  
 کا بالکل غریباً بوجہ، یا بطور نقل و حکایت کے ذہن میں تصور موجود نہ ہو، اور اس میں  
 اس صورت کے حصول کی کوئی قریبی استعداد بھی نہ پائی جاتی ہو، تب اس کی واپسی  
 ناممکن ہے، اگر یہی مراد ہے تو میں اس دعوے کو مان لیتا ہوں، اور اقرار کرتا ہوں



کہ اس قسم کی صورت کی واپسی ذہن میں ناممکن ہے لیکن گفتگو اس کے متعلق مرکب ہے، اور اگر یہ غرض ہے، کہ بالکل تصور صورت کا ذہن میں موجود نہ ہو، لیکن تمثیل یا تمثیل کے طور پر اس کا تصور ذہن میں پایا جائے نیز نفس میں اس کا بھی ممکن ہو جو وہ کہ اپنے خزانے کی طرف وہ رجوع کر سکتا ہے، ایسی صورت میں بھی قبولی ہوئی صورت کی طلب ناممکن ہے اگر یہ مراد ہے تو امام کا دعویٰ غیر مسلم ہے، واقعہ یہ ہے، کہ امام ہوں یا ان جیسے دوسرے حضرات ہوں، ان سب کو اس مسئلے کی تحقیق میں جو دشواری پیش آتی ہے، اس کی بنیاد یہ ہے، کہ مطلقاً تصور رات کے اکتساب و حصول کو یہ لوگ ناممکن قرار دیتے ہیں، یعنی نہ ابتدائی طور پر تفکر کے ذریعے سے یہ ممکن ہے، اور نہ ثانوی طور پر تکرار کی راہ سے ایسا ہو سکتا ہے، اور ایک منافی طے پر ان کا یہ عقیدہ مبنی ہے، اگرچہ اپنے نزدیک اسے یہ برہانی حجت سمجھے ہوئے ہیں، مگر میں ان کی اس دشواری کا حل اللہ کی مدد سے پہلے پیش کر چکا ہوں، دچاہئے کہ اس سلسلے کے متعلق جہاں اس مسئلے کا ذکر کیا گیا ہے رجوع کرو۔

منجملہ انہی الفاظ کے ”ذکر“ کا لفظ بھی ہے، ایسی صورت جو ذہن سے نکل جائے اور پھر پلٹ کر وہی ذہن میں حاضر ہو جائے، صورت کی اس یافت کا نام ”ذکر“ ہے ایسا اور اک جو صورت کے زوال اور ذہن سے بھٹنے کے بعد حاصل نہ ہو، اس کو ”ذکر“ نہیں کہتے ہیں، بلکہ ذکر کے لیے ضروری ہے کہ بھٹنے کے بعد پھر ذہن میں اس کا حضور ہو، امام نے اسی بنیاد پر یہ فقرہ درج کیا ہے۔

”خدا جانتا ہے، کہ مجھے وہ صورت یاد نہیں ہے اور میں اس کو کیسے یاد کروں جب اسے بھولا ہی نہیں ہوں“ اس کے بعد انہوں نے پھر اپنے اسی شبہ کی تقریر کی ہے جس کے متعلق انھیں اصرار ہے کہ اس کا حل ناممکن ہے اور آخر میں لکھتے ہیں۔

یہاں ایک دوسرا راز ہے، اور وہ یہ ہے، کہ تذکر اور ذکر باوجودیکہ

خود تمھاری صفت ہے، اور تم خود یہ محسوس کرتے ہو، کہ ایسی بہت سی چیزیں ہیں جن کا یاد پڑنا تمھارے لئے ممکن ہے، (بلکہ یاد پڑتی رہتی ہیں) لیکن پھر بھی اپنے دونوں صفات (ذکر و تذکر) کی ماہیت سے تم جاہل اور نادان واقع ہو



جب خود تمہارے اپنے صفات کا یہ حال ہے، تو ذکر یعنی جو چیزیں تمہیں یاد آتی ہیں، ان کے کسوفات سے تم کیا واقف ہو سکتے ہو، کیونکہ ان کو تمہاری ذات سے کوئی مناسبت بھی نہیں ہے، بلکہ جن امور کو تمہاری ذات سے مناسبت نہیں ہے، ان میں یہ بعید ترین شے ہے، پھر کتنی پاک ہے وہ ذات جس نے اس چیز کو جو سب سے زیادہ بدش اور کھل ہوئی ہے اسی کو سب سے زیادہ مخفی اور پوشیدہ بنا دیا۔

اس شے کے حل کی تقریر کے سوا جسے ہم جان چکے ہو، اب میں کہتا ہوں کہ تمام چیزوں کے مقابلے میں ظاہر ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے یعنی ہماری ذاتوں سے جتنا قرب خدا کی ذات کو ہے دوسری چیز کو اتنی نزدیکی کی نسبت میسر نہیں ہے حق تعالیٰ نے ہم لوگوں کو اسی لئے پیدا فرمایا، اور اسی لئے ہماری ہدایت فرمائی تاکہ ہم اس کی معرفت حاصل کریں اور اچھے بندوں کے اعزاز و کرام کا جو مقام اس لئے مقرر فرمایا ہے، وہاں تک ہماری رسائی ہو، تاکہ حضرت الہی کا مشاہدہ ہمیں میسر آئے اور اس کے جمالی و جلالی صفات کی دید سے ہم مشرف ہوں، اسی مقصد کے لئے پیغمبروں کو مبعوث کیا گیا، اور کتاب میں آسمان سے نازل ہوئیں، یعنی حق تعالیٰ کی طرف سے یہ سارا نظام اس لئے نہیں قائم کیا گیا ہے، کہ جو چیزیں خدا سے دور اور بعید ہیں، ان سب کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ دور ہو جائیں، اور جتنے بد بخت شقی نفوس حیرت و شک کے دریا میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں ان کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ بد بخت قرار پائیں۔

منجملہ ان تشریح طلب الفاظ کے ایک لفظ "معرفة" کا بھی ہے اس لفظ کی تفسیر میں لوگوں کے اقوال مختلف ہیں بعضوں نے کہا ہے کہ جزئیات کے ادراک کا نام معرفت ہے اور کلیات کے ادراک کو علم کہتے ہیں، بعضوں کا خیال ہے کہ معرفت تصور کو کہتے ہیں، اور علم کا نام تصدیق ہے، اچھی لوگوں کا دھم ہے کہ معرفت اور عرفان کا درجہ علم سے زیادہ بلند ہے، کہتے ہیں کہ ان محسوس امور (عالم) کو کسی ایسی ہستی کی طرف منسوب کرنا جو واجب الوجود ہے



اس مسئلے کی تصدیق بدایت حاصل شدہ ہے، لیکن خود واجب الوجود کی حقیقت کا تصور یہ ایسی بات ہے جو آدمی کی اور ان کی قوت کے قابو سے باہر ہے، اس لئے کہ کسی چیز کی ماہیت کی تلاش و جستجو اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب تک اس کی معرفت حاصل نہ ہو جائے، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ ہر عارف کا عالم ہونا تو ضرور ہے لیکن اس کا عکس یعنی ہر عالم عارف ہو، یہ غیر ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ عارف کسی کو اسی وقت کہا جاتا ہے جب علم کے میدانوں میں پورے انہماک کے ساتھ مصروف تک دوو ہو، اور علم کے ابتدائی حدود سے ترقی کر کے اس کی انتہائی سرحدوں تک اس کی رسائی ہو چکی ہو، مبادی سے غایات تک بشری قوت تک کی حد تک پہنچ چکا ہو۔

بعضوں کا عقیدہ ہے، کہ معرفت کے سفر پر یہ ہیں کہ کسی چیز کا اور اک حاصل ہو، اور اس کا اثر ذہن میں محفوظ ہو جائے پھر دوبارہ جب اسی چیز کا اور اک حاصل ہو، اور آدمی یہ پہچان لے کہ یہ وہی ہے جسے پہلے اس نے دیکھا اور جانا تھا، اسی کا نام معرفت ہے، (یہاں ایک مسئلے کا اجمالی ذکر ضروری ہے) یعنی روح کے متعلق بعض لوگ قدامت کے مدعی ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ (روح قدیم تو نہیں ہے) لیکن بدن سے پہلے پیدا ہوئی، پھلتے خیال والے کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کے پشت سے حیونٹوں کے مانند جو چیز نکالی گئی تھی وہی روح ہے، کہتے ہیں کہ اسی لئے حق تعالیٰ کی الوہیت کا اقرار، اور ربوبیت کا اعتراف کیا تھا لیکن بدن کے ساتھ جب اس کا رشتہ قائم ہوا، تو اس رشتے کی بنا پر اس کی اور عظمت میں مبتلا ہو کر اپنے مالک کو بھول گئی، لیکن جب بدن کی تاریکیوں سے رہائی پا کر خود اپنی اصلی ذات کی حیثیت کی طرف وہ پٹ جائے گی، اور جسم کے خدق سے اسے نجات مل جائے گی تب وہ پھر پہچان لے گی، کہ اپنے مالک کو وہ جانتی تھی، روح کی یہی معرفت اور شناخت اسی لئے عرفان کے نام سے موسوم ہوتی ہے،

ابھی الفاظ میں ایک فہم کا لفظ بھی ہے، مخاطب (یا خطاب کرنے والے) کے لفظ سے جو بات سمجھ میں آتی ہے اسی کو فہم کہتے ہیں، اور سننے والوں تک لفظ کے ذریعے سے کسی معنی کا پہنچانا اس کا نام افہام ہے،



انہی الفاظ میں فقہ کا بھی لفظ ہے، خطاب کرنے والے کے کلام کی غرض کو جان لینا اس کا نام فقہ ہے عربی زبان کا محاورہ ہے فقہت کلامت (میں نے تمھاری بات سمجھ لی)، اس کا یہی مطلب ہے کہ تمھارے غرض پر مطلع ہو گیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

کلا یکا دورت یفقیہون حدیثاً یہ لوگ بات سمجھنے کے قریب بھی نہیں ہوتے۔ چونکہ قریش کے کفار شکوک و شبہات میں مبتلا تھے، اور اپنی خواہشوں کا بھوت ان پر سوار تھا، اس لئے کتاب اللہ کے حقیقی معارف تک انکی رسائی نہیں ہوتی تھی، اس لئے ضروری ہوا کہ کتاب اللہ کے نزول کی جو اصلی غرض ہے اس کے سمجھنے کی استعداد جو وہ کھو بیٹھے تھے قرآن میں اس کا اعلان کیا جائے۔ انہی الفاظ میں ایک لفظ عقل کا بھی ہے، اس کا اطلاق مختلف امور پر ہوتا ہے جن کے تفصیلات کی جانب ہم کچھ اشارہ کرتے ہیں، عوام الناس جس صفت کی بنیاد پر کسی کو قائل کہتے ہیں، اس عقل سے مراد آدمی کا وہ علم ہے جس کے ذریعے سے وہ چیزوں کے مصالح اور ان کے فوائد ان کے نقصانات میں تمیز کرتا ہے، اور افعال کے حسن و قبح بھلائی اور بُرائی کا اندازہ کرتا ہے، یہ عقل کا پہلا اطلاق ہے عقل کے دوسرے معنی وہ ہیں جس کا بار بار اعادہ ارباب کلام اپنی گفتگو میں کرتے ہیں ان شکلیں میں جو فرق مغفرت ہے وہ اسی عقل کا قائل ہے مثلاً یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس بات کو عقل ضروری قرار دیتی ہے، یا فلاں بات کو عقل رو کرتی ہے۔

تیسری اصطلاح عقل کے متعلق وہ ہے جس کا ذکر کتاب البرہان میں اہل فلسفہ کرتے ہیں چوتھی اصطلاح وہ ہے جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں کیا جاتا ہے اور اس سے مراد عقل عملی ہے، پانچویں اصطلاح اسی عقل کی وہ ہے جس کا تذکرہ کتاب النفس میں پایا جاتا ہے یعنی نفس ناطقہ کے احوال میں اور اس کے مختلف مدارج کی تعیین کے وقت عقل کا لفظ بولتے ہیں۔ پانچویں اصطلاح علم الہی اور مابعد الطبیعیات کی ہے، اس سلسلے کے بعض معانی کا ذکر پہلے بھی کر چکا ہے۔



عقل ہی کے معانی میں حکمت بھی ہے، پھر اس کا اطلاق بھی چند معنوں پر ہوتا ہے، یعنی کبھی تو ہر اچھے علم اور اچھے عمل کو حکمت کہتے ہیں، مگر عملی علم کے ساتھ حکمت کے لفظ کو بہ نسبت نظری علم کے زیادہ خصوصیت ہے، اور کبھی خود عمل ہی کو حکمت کہہ دیتے ہیں اسی استقلال کی وہ صورت ہے جب بولتے ہیں کہ فلان شخص نے ”احکم العمل احکاماً“ یعنی عمل کو نہایت خوبی اور استواری کے ساتھ انجام دیا۔ حکمت کا اقتساب جب حق تعالیٰ کی طرف ہوتا ہے، تو اس وقت یہ مقصد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چیزوں کو اپنے بندوں کے نفع کے لئے پیدا فرمایا ہے اور ان کے مصالح اس کی تخلیق میں پوشیدہ ہیں، خواہ ان مصلحتوں کا ظہور اسی وقت یا اسی دنیا میں ہو، یا آئندہ ہو، اور بندوں میں بھی یہ ضروری نہیں ہے جو اس وقت موجود ہیں انھی کا اس میں نفع ہو، یا جو آئندہ پیدا ہونے والے ہیں ان کا فائدہ ہو۔

اور ایک بات حکمت ہی کے متعلق قابل ذکر یہ ہے کہ اس کی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے مثلاً کبھی کہا جاتا ہے کہ اشیاء کی معرفت اور ان کے جاننے کو حکمت کہتے ہیں، اس تعریف میں ضمناً اوصاف اشارہ کیا جاتا ہے کہ جزئیات کے اور اک کا شمار کمالاً سطحیں نہیں ہے، اس لئے جزئی امور کے متعلق جو علم حاصل ہوتا ہے، اس میں ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے، البتہ حقائق اور ماہیتوں کا اور اک ایسا اور اک ہے جس میں تغیر و تبدل راہ نہیں پاتے، اور وہ اولتے بدلتے نہیں نہ ان میں نسخ کی گنجائش ہے، قرآن مجید کی آیت۔

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ  
 رکھتا ہے جسے چاہتا ہے، اسی کے پاس  
 اُمّ الكتاب ہے

میں ”ام الكتاب“ سے یہی علم مراد ہے۔  
 کبھی حکمت کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ جس فعل اور عمل کا انجام اچھا اور  
 قابل تعریف ہو، اس پر عمل پیرا ہونے کا نام حکمت ہے۔  
 کبھی کہا جاتا ہے کہ سیاست اور مکرانی میں انسانی طاقت کی حد تک



اللہ تعالیٰ کی پیروی اور اتباع کا نام حکمت ہے۔

اور ارباب فلسفہ کہتے ہیں کہ اللہ (معبود) کے ساتھ بشری قوت کی حد تک تمیز بننے اور تشبہ حاصل کرنے کا نام حکمت ہے یعنی علم اور عمل میں حق کے ساتھ مشابہت پیدا کرنے کو یہ لوگ حکمت قرار دیتے ہیں اور اس تشبہ کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی اس کی کوشش کرے کہ اپنے علم کو جہل سے اور اپنے عمل کو جور و ظلم سے اپنی سخاوت و جود کی صفت کو بخل اور فضول خرچی سے اور اپنی عفت و پاکدامنی کو فسق و فجور اور نشے سے اپنی غضبی قوت کو تہور و پھادلیری اور بزدلی و جبن سے اپنے حلم و بردباری کو کارہی و کسبستی اور حسد سے اپنی شرم و حیا کو بیخیالی و قاحت اور بے کاری و تعطل سے اپنی محبت کو سرکشی اور کوتاہی سے پاک و صاف کرے جس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی اللہ کی راہ پر بغیر کسی کجی اور انحراف کے خالق اور مخلوق کے حقوق کو پکڑے ہوئے سیدھا کھڑا رہے۔

انہی الفاظ میں ایک روایت کا بھی لفظ ہے: ایک قسم کے حیلے اور تدبیر کی راہ سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے اسی کا نام روایت ہے، اور یہ بات یوں حاصل ہوتی ہے کہ آدمی پہلے مقدمات میں غور کرے اور اپنی فکر و سوچ کو اس میں استعمال کرے، ورنہ اصل روایت کا لفظ عربی زبان کے اس محاورے سے ماخوذ ہے جو عموماً بولا جاتا ہے یعنی شکار کو جب آدمی پالیتا ہے تب کہتا ہے دریت الصيد (میں نے شکار کو پالیا) یہی وجہ ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق اور اس کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف نہیں ہو سکتا، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات حیلے اور تدبیر، فکر و غور و سوچ بچار سے پاک ہے اور ایسی باتیں حق کے لئے محال ہیں۔

انہی الفاظ میں ایک لفظ ذہن کا بھی ہے: ایسے علوم جو ابھی حاصل نہیں ہیں ان کے حاصل کرنے کی نفس میں جو قوت ہوتی ہے اسی کی تعبیر ذہن سے کی جاتی ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وجود ذہنی اور ذہن دونوں ایک چیز نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، کیونکہ ذہن تو بذات خود خارجی امور میں داخل ہے، اور خارج کے مطابق اس کی نقل جو ذہن میں پائی جاتی ہے وہی اس خارجی شے کا وجود ذہنی ہے، اور یہ دراصل شے کے اس وجود کو کہتے ہیں



جس پر وہ آثار مرتب نہیں ہوتے جو اسی شے کے خارجی وجود پر مرتب ہوتے ہیں، اس مسئلے کی صحیح تحقیق یہ ہے، کہ دراصل اللہ تعالیٰ انسانی روح کو خالی پیدا کرتا ہے، یعنی اشیاء کے تحقق اور وجود سے وہ ابتداً خالی ہوتی ہے نیز اشیاء کا اسے علم بھی نہیں ہوتا، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔

اخر حکم من بطون انما انکم کما تعلمون شیخ الاسلام اللہ تعالیٰ نے شخصیں تمہاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا ہیں مگر کہ تمہارا اس وقت کچھ نہیں جانتے۔

مگر چونکہ روح پیدا ہی اس لئے ہوتی ہے کہ معرفت، و علم حاصل کرے اور حق تعالیٰ کی طاعت و بندگی بجالانے کو مولا خلقت الجن والانس اکمل لیبعدون (میں نے جن اور انسان کو نہیں پیدا کیا ہے مگر اسی لئے کہ میری عبادت کریں) اشیاء کے حقائق کی ایسی معرفت جو واقع کے مطابق ہو، یعنی چیزیں جیسی کہ واقع میں ہیں، ٹھیک ان کو اسی طرح جاننے کے لئے اگر روح انسانی پیدا نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ پھر روح ابتداً پیدا نہ ہو، لیکن چونکہ اس وقت ہر چیز سے خالی ہوتی ہے، گویا جیسا کہ مہول کا حال ہے کہ اس کی تخلیق چونکہ اسی لئے ہوتی ہے کہ تمام طبعی صورتوں کو قبول کرے، اسی لئے مہول اپنے اصل جوہر کے اعتبار سے صرف استعداد اور محض قوت ہے، اور ہر قسم کی جسمانی صورتوں سے وہ خالی ہوتا ہے، روح انسانی کا بھی یہی حال ہے کہ جس وقت وہ پیدا ہوتی ہے اس وقت وہ بھی صرف قوت اور ہر قسم کے مقولات و معلومات سے خالی ہوتی ہے، لیکن اس لائق ہوتی ہے کہ حقائق کی معرفت حاصل کرے، اور ہر ایک سے اس کا میل ہو، اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کا عرفان، اور اس کی بادشاہت کی یافتگی اس کی نشانیوں کی معرفت بھی انسانی روح کی غایت، اور آخری مقصد ہے، تعبد (بندگی کرنا) یہ حق تعالیٰ سے قرب و نزدیکی حاصل کرنے اور خدا کی طرف سلوک اور چلنے کی تعبیر ہے، اگرچہ عبادت کی شرط بھی علم ہی ہے اور علم و معرفت ہی اس کا بھی نتیجہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اقبل الصلوٰۃ للذکرى انما قائم کر مجھے یاد کرنے کے لئے

الغرض علم ہی اول میں بھی ہے، اور آخر میں بھی، وہی مبدیہ اور نقطہ آغاز ہے



اور وہی غایت اور آخری مقصد ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان علوم و معارف کے حاصل کرنے پر نفس انسانی قابو حاصل کرے، اور اس چیز کی قدرت آدمی میں جو پیدا ہوتی ہے، وہ دراصل ایک استعدادی کیفیت کا نام ہے جس کے ذریعے سے ان معارف و علوم کو نفس حاصل کرتا ہے، اور نفس کی اسی استعدادی حالت اور طبیعت کا نام ذہن ہے،

انہی الفاظ میں فکر کا لفظ بھی ہے، تصوری اور تصدیقی معلومات جو نفس میں حاصل ہوتے ہیں ان کے ذریعے سے ان مہجولات تک نفس کا منتقل ہونا جن کا جاننا مقصود ہو اسی کی تعبیر فکر سے کی جاتی ہے، مختص کے مصنف نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ فکری عمل کا تعلق صرف تصدیقات سے ہے، اور تصورات میں یہ جانی نہیں ہوتا، یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جسکی کوئی صحیح وجہ نہیں پیش کی جاسکتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اسکا ذکر آچکا ہے، شیخ غزالی کی بعض کتابوں میں یہ فقرہ پایا گیا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے منوم و معارف کے نازل کرنے کی استعداد کا نام فکر ہے، گویا دوسری نعمتوں اور حاجتوں کی جیسے حق تعالیٰ سے درخواست کی جاتی ہے، فکر بھی اسی قسم کی ایک چیز ہے شیخ نے اپنے بعض رسالوں میں لکھا ہے۔

عقلی قوت جب عقلی صورتوں میں سے کسی صورت کی مشتاق ہوتی ہے، تو طبعاً وہ مبدیہ و باب (حق تعالیٰ) کے سامنے گڑ گڑاتی اور تعبیر کرتی ہے ایسی حالت میں اگر کوئی چیز نفس پر بطور حدس (یعنی اچانک) فائض ہو جاتی ہے، تو پھر مشقت اٹھانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ورنہ پھر نفس انسانی دوسری قوتوں کو متحرک کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تاکہ فیض الہی کے قبول کرنے کے لئے وہ تیار و آمادہ ہو جائے اور اس کی استعداد و نفس میں اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ (ان حرکتوں کی وجہ سے) نفس میں اور عالم فیض کی صورتوں میں سے کسی صورت کے ساتھ مناسبت اور مشابہت پیدا ہو جاتی ہے، الغرض انہی اضطراری کیفیتوں کی وجہ سے وہ چیز نفس کو حاصل ہو جاتی ہے جو حدس اور فکری قوت سے حاصل نہ ہو سکتی تھی، جیسا کہ اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول علیہ السلام تکن تعلم (سکھائی تجھے اللہ نے وہ بات



جسے تو نہیں جانتا تھا) میں اشارہ فرمایا ہے۔

انہی الفاظ میں حدس کا لفظ بھی ہے، واقعہ یہ ہے کہ فکری عمل اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ مجہول کے دونوں کناروں کے درمیان کی چیر نفس میں نہ پائی جائے کہ اسی کے ذریعے سے جو نسبت مجہول اور نامعلوم ہوتی ہے وہ معلوم ہو جاتی ہے اور یہی حال تفصیلات کے سلسلے میں ان امور کا ہے جو حد و (ذاتی تعریفات) میں حد و کی قائم مقامی کرتے ہیں، کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حد اور بڑوں دونوں میں اطراف اور حد و میں مشترک ہوتے ہیں پھر جس وقت نفس جاہل ہوتا ہے، اس کی کیفیت ایسی ہوتی ہے کہ گویا کسی گھپ اندھیرے میں کھڑا ہوا ہے ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں ضرورت ہے کہ اس کو پکڑ کر روشنی کی طرف کوئی لے جائے والا ہو، یا کوئی دریچہ یا روزن ہو جس سے وہ جگہ جہاں پر اس کے قدم ہیں اور جہاں وہ کھڑا ہے روشن ہو سکتی ہو، طرفین کے درمیان جو حد اوسط ہوتی ہے، اور اصل یہی وہ جگہ ہے جہاں پر نفس اپنے قدم ٹیکتا ہے، اور جس دریچے کی ضرورت کا ذکر کیا گیا اسی کا نام حدس ہے یعنی اچانک کسی چیز کی طرف ذہن کا منتقل ہونا، نفس حد اوسط کے پانے کی استعداد نفس میں متحدس ہی کے ذریعے پیدا ہوتی ہے، اور اسی کو حدس بھی کہتے ہیں، انہی الفاظ میں ذکا، کا لفظ بھی ہے، حدسی قوت کی شدت کا نام ذکا ہے یہی قوت جب اپنے درجہ کمال پر ہوتی ہے، اور اپنی انتہائی ترقی کی منزل پر پہنچ جاتی ہے، تو پھر اسی کا نام قوت قدسیہ ہو جاتا ہے، اسی قوت قدسیہ کی صفت اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بایں الفاظ بیان فرمائی ہے،

يَكَادِرُ بِهَا يَضُوُّ وَلَوْلَمْ تَسْهَنْ لَاقْتَرَبَ مِنْكَ لَمَّا تَلَّ عَجَبُ اِثْمُ اَكْبَرُ

ابھی اسے چھو رہی تھی،

اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ مختلف امور کی تائید و آتما، اور حق کے متعلق بسرعت تمام فیصلہ کرنے کو ذکا کہتے ہیں، لغت کے اعتبار سے اس کی اصل یہ ہے جو اس محاورے سے سمجھا جاسکتا ہے کہ جب آگ میں تیزی پیدا ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ ذکت النار (آگ تیز ہو گئی) یا ذکت اللہج (رجح ٹھیک ہو گیا) یا مشاۃ مذکاتہ (ابھی طرح ذبح کی ہوئی بکری) وغیرہ میں ذکا کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چھری کی



تیزی اور حدت سے یہ کام انجام پایا۔

انہی الفاظ میں فطنت کا لفظ بھی ہے جس چیز کی تعریف مقصود ہو، اس پر متغیر اور خبردار ہونے کو فطنت کہتے ہیں، کیونکہ عموماً اس لفظ کو اس وقت استعمال کرتے ہیں جب ہنرمند یا چیتان کو کوئی سمجھ لے۔

انہی میں خاطر کا لفظ ہے، دلیل حاصل کرنے کے لئے نفس کی حرکت حضور کے نام سے موسوم ہوتی ہے درحقیقت اس حرکت سے جو بات معلوم ہوتی ہے اسی کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ دل کا خاطر ہے، یعنی قلب میں اس کا کھٹکا ہوا، گویا اس کھٹکے کے بعد نفس میں جو چیز موجود ہوتی ہے اسی کو خاطر کہتے ہیں، اسی لئے عموماً بولتے ہیں کہ میرے دل میں یہ خطرہ ہوا، پھر چونکہ اس خطرے کا محل نفس ہی ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی خاطر کہنے لگے، گویا طرف کا نام دی رکھ دیا گیا، جو منظر و ف کا سخا، مستحلاً بولتے ہیں کہ آپ کے خاطر سے میں نے فلاں بات کی،

انہی الفاظ میں وہم کا لفظ بھی ہے، مرجوح اور مغلوب اعتقاد اور خیال کو وہم کہتے ہیں، لیکن کسی کے متعلق اس حکم کو جو جزئی جسمانی اشخاص و افراد کے متعلق کوئی غیر محسوس جزئی بات ثابت کی جاتی ہے اس کو بھی وہم کہتے ہیں مثلاً بکری کا بچہ اپنی ماں کی محبت کے متعلق اپنے اندر جو فیصلہ پاتا ہے، اور بھیڑیے کی عداوت کا یقین رکھتا ہے اس کو وہم کہتے ہیں کبھی اس قوت کو بھی وہم کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو اس حکم کا اور اک کرتی ہے،

یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے کہ میرے خیال میں قوت و اہم عقل یا خیال سے کوئی لگ چیز نہیں ہے بلکہ وہ اہم بھی عقل ہی کو کہتے ہیں، لیکن بایں شرط کہ خیال یا حس کی صورتوں سے جب اس کا تعلق ہو، اسی طرح وہ اہم کے معلومات اور مدرکات بھی دراصل معقولات ہی ہیں، لیکن اسی شرط کے ساتھ کہ جزئی امور سے ان کا تعلق ہو اب یہ جزئی امور خواہ محسوسات کے سلسلے کی چیزیں ہوں، یا خیالی امور ہوں، اس لئے کہ عالم کی توکل ہی تین قسمیں ہیں (عقل خیال حس) پس نفس جب اپنی ذاتی حالت کی طرف واپس ہو جاتا ہے اس وقت وہ صرف عقل مجرد بن جاتا ہے، یعنی وہم اور اجسام کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے اس سے پاک ہو جاتا ہے یہی حال وہم و ہمت



کا ہے کہ جب اس کی تصحیح پورے طور پر ہو جاتی ہے، اور (اجسام و خیالات) کے ساتھ  
جوان کو تعلق تھا اس کا ازالہ ہو جاتا ہے، تو اس وقت یہی موجودات خالص معقولات  
بن جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عقل ہی کی توجہ جب کسی جسم کی طرف مبذول  
ہوتی ہے، اور اس جسم سے وہ متاثر ہوتی ہے، تو ایسی حالت میں عقل  
کی اسی حیثیت کی تعبیر وہم سے کی جاتی ہے، اسی لئے وہ وہم دراصل  
ایک معقول معنی ہی کو کہتے ہیں بشرطیکہ جب اس کا اقتساب کسی مخصوص مادہ  
کی طرف ہو۔

اخفی الفنا میں ظن کا لفظ بھی ہے، راجح اور غالب پہلو جو اعتقاد اور  
خیال کا ہوتا ہے اسی کا نام ظن ہے قوت اور ضعف کے حساب سے اس کے  
مختلف مدارج ہیں، اس سلسلے کی ایک بات یہ ہے کہ ایسا اعتقاد جو قوت میں محدود  
اور تنہا ہی ہو، اس پر بھی علم کے لفظ کا اطلاق بھی کر دیا جاتا ہے، اسی لئے کبھی علم  
کو بھی ظن کہہ دیتے ہیں (یعنی وہاں ظن سے گمان غالب مقصود نہیں ہوتا  
بلکہ صرف اعتقاد و محدودیت ظاہر کی جاتی ہے) جیسا کہ قرآن مجید کی آیت  
یظنون انہم ملأوا السراہم (وہ خیال کرتے ہیں کہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں)  
کی تفسیر میں مفسرین نے دو باتیں بیان کی ہیں، ایک بات تو یہ ہے کہ اکثر  
آدمیوں کے علم کی حالت جب تک وہ دنیا میں رہتے ہیں آخرت کے  
علوم کے مقابلے میں ایسی ہی رہتی ہے، جو ظن کا حاصل علم کے سامنے ہے  
آیت میں اسی پر تنبیہ کی گئی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ دنیا میں  
حقیقی علم دراصل پیغمبروں، اور صدیقوں کے سوا تقریباً دوسروں  
کو عیسوی نہیں آتا، اس لئے انبیاء اور صدیقین کے سوا قرآن  
میں دوسروں کے علم پر ظن کے لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے البتہ انبیاء و  
صدیقین کے متعلق اسی قرآن میں ہے اللذین آمنوا باللہ ورسولہ  
ثم لم یسألوا عما ہوا لعلہم یشکون کہ اللہ اور اس کے رسول کو ماننے اور ان پر یقین رکھتے ہیں اور پھر انہیں  
کسی قسم کا شک نہیں ہوتا، ان الفاظ کے سلسلے میں علم یقین عین الیقین حق الیقین کے الفاظ بھی ہیں  
ہر ایک کی تشریح کی جاتی ہے،



ایسے کلی نظری امور جن کا علم برہان اور دلیل سے حاصل کیا گیا ہو، ان کی تصدیق کا نام علم یقین ہے مثلاً اندھے کو آفتاب کے وجود کا جو علم ہوتا ہے، انہی امور کا مشاہدہ جب باطنی بصیرت سے میسر آتا ہے، تب اس کو عین یقین کہتے ہیں۔ مثلاً آفتاب کا آنکھ سے جیسے مشاہدہ کیا جائے لیکن نفس انسانی جب عقلی مفارق سے (جو تمام معقولات کا کل ہے) متحد ہو جاتا ہے اسی کا نام حق یقین ہے، چونکہ دو جہانی امور میں اس قسم کا اتحاد ممکن نہیں ہے، اس لئے حق یقین کی کوئی مثال محسوسات میں نہیں مل سکتی۔

انہی الفاظ میں بداہت کا لفظ بھی ہے، ایسے عام علوم و معارف جن کے ادراک میں ہر آدمی شریک ہے انہی کا حصول نفس کو اپنی ابتداء سے جو ہوتا ہے نفس کی اسی معرفت کی تغیر بداہت سے کی جاتی ہے۔

انہی الفاظ میں اولیات کا لفظ بھی ہے، دراصل اولیات بحسبہ بدہیات ہی کو کہتے ہیں، البتہ اولیات کی خصوصیت یہ ہے، کہ ان کے علم کے لئے نہ کسی واسطے کی حاجت ہوتی ہے نہ کسی اور چیز کی، مثلاً، احساس یا تجربہ یا مشاہدہ یا تاثر وغیرہ کی ضرورت اولیات میں نہیں ہوتی، بلکہ صرف طرفین اور ان میں جو نسبت ہے اولیات کے علم اور یقین کے لئے کافی ہے۔

انہی الفاظ میں خیال کا لفظ بھی ہے، جو چیز محسوس ہو، اس کے غائب ہوجانے کے بعد نفس میں اس کی تصویرت باقی رہ جاتی ہے، اسی کا نام خیال ہے، خواہ یہ حالت خواب میں پیش آئے یا بیداری میں۔

خیال کے متعلق یہ تو عام خیال ہے، لیکن میرے نزدیک خیالی صورتیں اس عالم میں موجود نہیں ہوتیں، اور نہ بدن کی قوتوں میں کسی قوت میں وہ منطبع اور چھپی ہوتی ہیں، یعنی اہل فلسفہ میں جو یہ مشہور ہے کہ دماغ کے پچھلے حصے کی جو پہلی تجویف ہے اسی میں خیالی صورتیں منعقد ہوتی ہیں، میرے نزدیک نہ یہ واقعہ ہے اور نہ یہ صحیح ہے جیسا کہ ابابہ اشراق کہتے ہیں کہ خیالی صورتیں نفس سے جدا ہو کر مثال مطلق کے عالم میں پائی جاتی ہیں۔

بلکہ یہ صورتیں نفس انسانی ہی میں موجود اور اسی کے ساتھ جکڑی رہتی ہیں،



نفس ہی کے قائم کرنے سے وہ قائم ہوتی ہیں اور اسی وقت تک محفوظ رہتی ہیں جب تک نفس انہیں محفوظ رکھنا چاہتا ہے پھر جب اپنی توجہ کو نفس انکی طرف سے ہٹا لیتا ہے تو اسی وقت وہ غائب اور ناپید ہو جاتی ہیں اس کے بعد اگر دوبارہ نفس ان کو پٹانا چاہتا ہے، تو اپنے سامنے ان صورتوں کو کھڑی پاتا ہے، (یہ حال تو خیالی صورتوں کا ہے) باقی جس قوت کے ذریعے سے ان کا اور اک کیا جاتا ہے، وہ بھی اس عالم اور عالم کے اجسام و اعراض سے مجرود پاک ہے، بلکہ نفس ناطقہ ہی کے بعض مدارج کا نام قوت خیالیہ ہے، یعنی جس اور عقل کے دو درجوں کے بیچ میں اس کا درجہ ہے، کیونکہ اگرچہ نفس ایک بسیط جوہر ہے، مگر باوجود اس کے اس کا تعلق مختلف عوالم اور نشاۃوں سے ہے اور اس کے مختلف مقامات و مدارج ہیں جن میں بعض بعض سے اعلیٰ اور برتر ہیں، اور انہی مقامات و مدارج کے لحاظ سے نفس کا مختلف عالم سے تعلق ہے اور وہ مختلف عوالم میں پایا جاتا ہے۔

انہی الفاظ میں ایک ردیہ کا لفظ بھی ہے، طویل فکر و غور کے بعد جو علم حاصل ہوتا ہے اسی کو ردیہ کہتے ہیں رومی سے یہ لفظ ماخوذ ہے، (جس کے معنی سوچ بچار کے ہیں)۔

انہی الفاظ میں کیا ست کا لفظ بھی ہے، آدمی کے لئے جو بات سب سے زیادہ مفید ہو، اس کے سمجھنے کی قدرت کا نام کیا ست ہے، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیس (کیا ست والا) وہ ہے جو اپنے نفس کا محاسبہ کرے اور موت کے بعد کیلئے عمل کرے، اس لئے کہ اس خیر اور بھلائی سے بہتر اور کون بھلائی ہو سکتی ہے جو موت کے بعد آدمی کو نفع پہنچائے، انہی الفاظ میں خبر کا لفظ بھی ہے جس کا تلفظ خ کے پیش کے ساتھ کیا جاتا ہے، تقریباً اور تلاش، جستجو سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اسی کو خبر کہتے ہیں۔

انہی الفاظ میں رائے کا لفظ بھی ہے، ایسے مقدمات جن سے نتیجہ مطلوبہ تک پہنچنے کی توقع ہو، انہی مقدمات میں اپنے خواطر و افکار کو دوڑانا اسی کا نام رائے ہے، نتیجہ حاصل ہوتا ہے اس کو بھی رائے کہہ دیتے ہیں، فکری قوت کے ساتھ رائے کو وہی نسبت ہے جو کاریگر کو اپنے اوزار



سے ہوتی ہے اسی لئے عربی کی یہ مثل مشہور ہے ایانک والمرای الفطر (خبردار  
عاجلانہ تازہ رائے سے بچے رہنا یعنی جب تک رائے میں خیر نہ پیدا ہو لے اس  
وقت تک اس پر عمل نہ کرنا) یا کہتے ہیں مع المرای العیب (یعنی ایسی رائے جو  
مسلل نہ سوچی گئی ہو اسے چھوڑ دو)

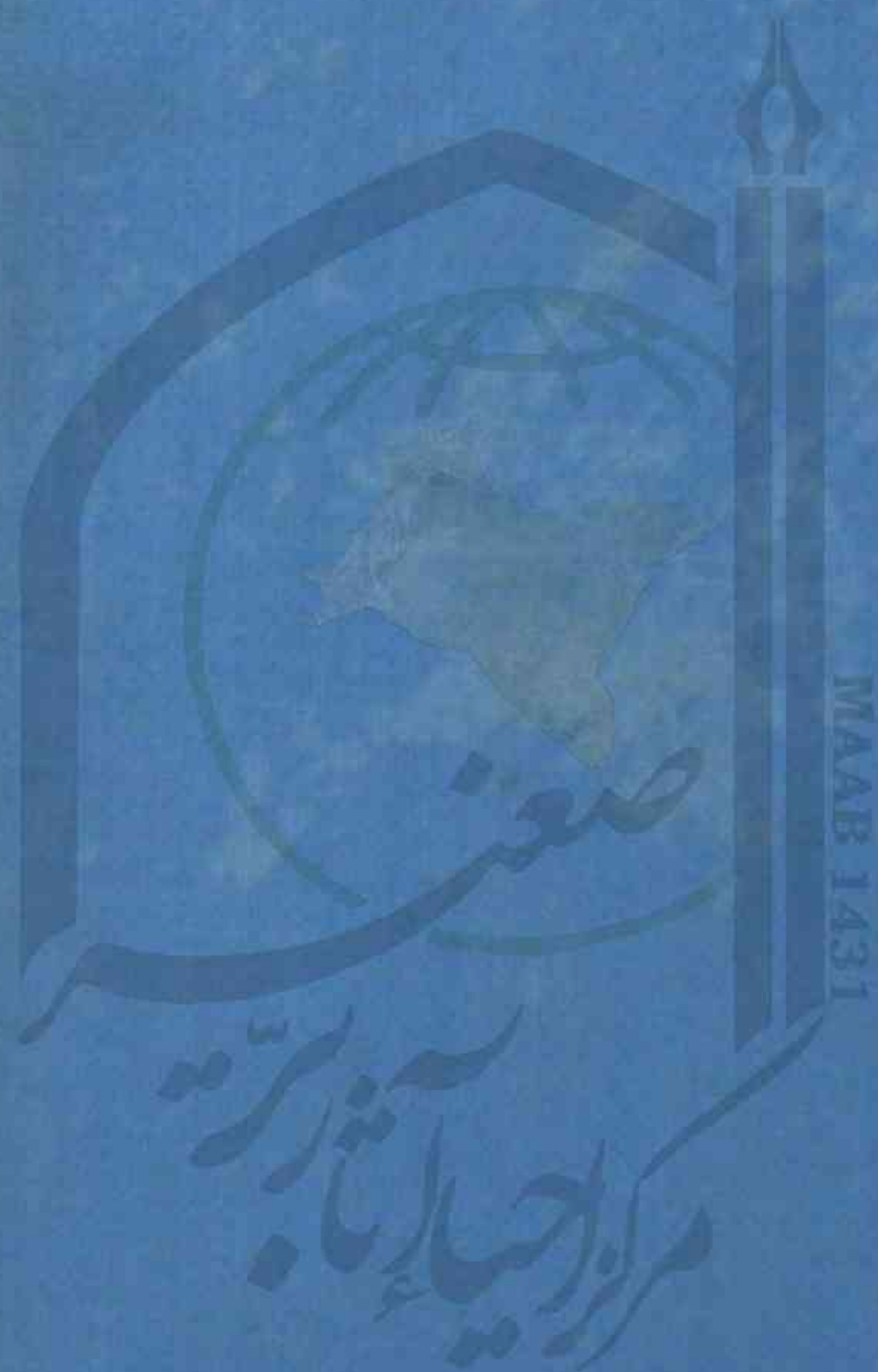
ابھی الفاظ میں فراست کا لفظ بھی ہے، آدمی کے ظاہری اخلاق و عادات  
سے اس کے باطنی جذبات و میلانات کا پتا چلانا اسی کا نام فراست ہے  
اللہ تعالیٰ نے "مستوسبین" اور تفرقہم بسیدہام رہبان لیتے ہو ان کو ان کی  
پیشانی سے) ولتفرقہم فی نحن القول (یقیناً تم پہچان لیتے ہو، انھیں ان کی گفتگو  
کی لئے سے) بکری کو جب کوئی درندہ بچھاڑ دیتا ہے، تو بولتے ہیں فرس السبع  
الشاة، اسی سے یہ لفظ بھی ماخوذ ہے، گویا علوم و معارف کو بچھاڑ کر نکال لینا  
فراست ہوئی پھر اس کی دو صورتیں ہیں، کبھی فراست کی کیفیت کسی ایسے خطے  
سے حاصل ہوتی ہے جس کا سبب نامعلوم ہوتا ہے اور یہ ایک قسم کا الہام بلکہ ایک طرح کی وحی  
ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے فرمایا جیسا  
کہ مشہور ہے یعنی میں اہل امتی متحد تین (میری امت کے بعض لوگ ایسے ہوں گے جن سے  
بات کی جائے گی) یعنی غیب سے ان کو علم ملے گا یا فرمایا اتقوا فراستة المؤمن فنادہ  
ینظر بنور اللہ (مومن کی فراست سے بچے رہنا، کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے)  
فراست کی اس کیفیت کی تعبیر لغت فی الروح (دل میں بات ڈالنے) سے کی جاتی  
ہے، یہ تو فراست کی پہلی قسم تھی، دوسری قسم اس کی وہ ہے جو پڑھنے پڑھانے  
سیکھنے سکھانے سے حاصل ہوتی ہے، اور اس میں بتایا جاتا ہے کہ ظاہری شکل  
و صورت سے آدمی کے اندرونی اخلاقی و احوال کا پتا کیسے چلایا جاتا ہے، ارباب  
معرفت اللہ تعالیٰ کے اس قول کے متعلق جو قرآن میں ہے یعنی اخین کانت  
علیٰ بینه من ربہ ویتلوہ شاهد (کیا جو اپنے رب کی طرف سے "بینہ"  
پر ہے اہل اس کے کچھ شہادہ بھی) کی آیت میں "بینہ" سے فراست کی پہلی قسم مراد  
ہوتی ہے، اندرونی جوہر کی صفاتی کی طرف اس کو اشارہ قرآن و تفسیر میں، اور  
"شہادہ" سے دوسری قسم مراد ہے یعنی اشکال سے احوال پر استدلال کرنا



کتاب حکمتہ للتعالیٰ فی الاسفار العقلیہ کی پہلی جلد، جامعہ جمادی الاولیٰ ۱۲۲۲ھ  
 م مچوئی، اور میں اللہ سے امید رکھتا ہوں کہ اس کتاب سے مجھے اور دوسرے طالبان علم  
 عداقت کو دنیا و آخرت میں نفع پہنچائے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل ابراہ  
 یار و اطہار کے طفیل میں، اللہ ہی کے لئے حمد اولاً و آخراً ثابت ہے،  
 الحمد للہ الذی بعزقہ و جلالتہ تم العہد الحات کہ آج تبایخ، جمادی الثانی  
 ۱۳۵۰ھ اس جلد کا ترجمہ ختم ہوا۔

فلہ الحمد فی الاولیٰ والاخریٰ، وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله  
 وصحبه اجمعين





maablib.org